B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Ist Gott noch der Rede wert?

Bachl · Gott im Schatten der Kirche

Kögler · Patchworkreligion und eigener Gott – kommunikative Herausforderung

Hoff · Nach den neuen „Atheismen"

Körner · JHWH, Gott, Allāh – dieselbe Wirklichkeit?

Maier · Magnet jüdisch-christliches Milieu

Strasser · Zu viel Gerede über Gott

Sauer · Pastoralkonstitution und Fundamentaltheologie

Schreiner / Weber · Evolution und die Güte Gottes

Literatur:

Theologie und Naturwissenschaft – Ein Literaturbericht (Franz Gruber)
Kunstwissenschaft und Theologie im Diskurs (Monika Leisch-Kiesl)
Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Ethik, Fundamentaltheologie, Geschichte, Kirchengeschichte, Lexikon, Liturgiewissenschaft, Pastoraltheologie, Patrologie, Religionsphilosophie, Religionswissenschaft, Spiritualität, Theologie, Theologische Autoren

1
2010
158. Jahrgang

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Schwerpunktthema: Ist Gott noch der Rede wert?

Franz Gruber: Editorial 2
Gottfried Bachl: Gott im Schatten der Kirche 4
Ilse Kögler: Patchworkreligion, Theodiversität und eigener Gott – nicht nur eine kommunikative Herausforderung 11
Gregor Maria Hoff: Nach den „neuen Atheismen". Eine theologische Bestandsaufnahme 20
Felix Körner SJ: JHWH, Gott, Allāh: drei Namen für dieselbe Wirklichkeit? 31
Johann Maier: Jüdisch-christliches Milieu als Magnet für Intellektuelle in der Antike . 39
Peter Strasser: Zu viel Gerede über Gott 50

Abhandlungen:

Hanjo Sauer: Freude und Hoffnung, Trauer und Angst. Die Bedeutung der Pastoralkonstitution für die Fundamentaltheologie 58
Wolfgang Schreiner / Hubert Philipp Weber: Evolution und die Güte Gottes. Fragestellungen zur Theodizee 68

Literatur:

Aktuelle theologische Bücher
Franz Gruber: Zum Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft. Ein Literaturbericht 80
Monika Leisch-Kiesl: Kunstwissenschaft und Theologie im Diskurs. Eine interdisziplinäre Bücherschau 84
Besprechungen: Aktuelle Fragen (87), Bibelwissenschaft (87), Ethik (88), Fundamentaltheologie (91), Geschichte (93), Kirchengeschichte (95), Lexikon (96), Liturgiewissenschaft (96), Pastoraltheologie (99), Patrologie (100), Religionsphilosophie (101), Religionswissenschaft (103), Spiritualität (105), Theologie (105), Theologische Autoren (107)
Eingesandte Schriften 109
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: em. Univ.-Prof. Dr. Gottfried Bachl, Maximilianstraße 2, A 4840 Vöcklabruck
Univ.-Prof. Dr. Franz Gruber, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, Universitätsplatz 1, A 5020 Salzburg
Univ.-Prof.in Dr.in Ilse Kögler, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Felix Körner SJ, Piazza della Pilotta, I 00187 Rom
Univ.-Prof.in DDr.in Monika Leisch-Kiesl, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
em. Univ.-Prof. DDr. Dr. h.c. Johann Maier, Am Raineck 25, D 82481 Mittenwald
Univ.-Prof. Dr. Peter Strasser, Universitätsstraße 15, A 8010 Graz
em. Univ.-Prof. Dr. Hanjo Sauer, Bethlehemstraße 20, A4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Wolfgang Schreiner, Spitalgasse 23, A 1090 Wien
Dr. Hubert Philipp Weber, Schenkenstraße 8–10, A 1010 Wien

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

158. Jahrgang 2010

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 emeritus der Pastoraltheologie

Dr. theol. Franz Hubmann
Professor der alttestamentlichen Bibelwissenschaft

Dr. theol. Ilse Kögler
Professorin der Religionspädagogik und Katechetik

Verlag Friedrich Pustet

„Das Wort ‚Gott' soll verschwunden sein, spurlos und ohne Rest" … – Was wäre dann? Wir können nur sagen: [Der Mensch] würde aufhören, ein Mensch zu sein. Er hätte sich zurückgekreuzt zum findigen Tier." (K. Rahner)

Liebe Leserin, lieber Leser!

Das Wort „Gott" pendelt zwischen zwei Extremen, dem Vergessen und Verschwinden einerseits und dem gedankenlosen und bemächtigenden Gebrauch andererseits. Martin Buber hat es als „das beladendste aller Menschenworte" bezeichnet: „Keines ist so besudelt, so zerfetzt worden. Gerade deshalb darf ich darauf nicht verzichten. […] Wir können das Wort ‚Gott' nicht reinwaschen, und wir können es nicht ganzmachen; aber wir können es, befleckt und zerfetzt wie es ist, vom Boden erheben und aufrichten über einer Stunde großer Sorge" (Werke I, München 1962, 509).

Bubers Bild der „Gottesfinsternis" hat nichts von seiner Aktualität verloren. Die Gewaltausübung im Namen Gottes empört und verstört, nicht weniger das geschwätzige Gottesgerede oder die aggressive Kampagne des neuen Atheismus, die Glaubende vom „Gotteswahn" (R. Dawkins) befallen zu sein pathologisiert. Darüber hinaus zeichnet sich ein rasanter Bedeutungsverlust der Gottesrede ab. So konstatiert der holländische Theologe Anton Houtepen etwa, Gott sei für das Leben der Menschen nicht mehr notwendig. Doch er begreift dies ebenso als eine Chance, Gott – mehr denn je – als den freien und gnädigen Gott erahnen zu können; nur einem solchen könne man auch wieder danken.

Dieses aktuelle Fragen nach Gott greift das erste Heft des 158. Jahrgangs der Theologisch-praktischen Quartalschrift auf. Es nähert sich ihm in gewohnter Weise unter verschiedenen Perspektiven. Der emeritierte Salzburger Dogmatiker *Gottfried Bachl* wirft in seinem eröffnenden Beitrag „*Gott im Schatten der Kirche*" einen kritischen Blick auf die Institution, die Gefahr läuft, sich vor Gott zu stellen, ihn zu verwalten, ihn gar im Zitat und in der Glaubensformel kalt zu stellen.

Die Linzer Religionspädagogin, unser Redaktionsmitglied *Ilse Kögler* befasst sich mit der Struktur gegenwärtiger Religiosität und Gottesvorstellung besonders der jungen Menschen unter dem Titel: „*Patchworkreligion, Theodiversität und eigener Gott – nicht nur eine kommunikative Herausforderung*".

Seit einigen Jahren gibt es die Bewegung eines neuen Atheismus, dessen prominentestes Sprachrohr der Biologe Richard Dawkins ist. Der Salzburger Fundamentaltheologe *Gregor Maria Hoff* untersucht diese Strömung und zeigt in seinem Aufsatz „*Nach den ‚neuen Atheismen'. Eine theologische Bestandsaufnahme*" ihre Relevanz für die christliche Theologie.

Die Gottesfrage heute zu stellen heißt auch, sie in den Kontext der Religionen und des interreligiösen Diskurses einzubetten. Gemeinhin wird unterstellt, das gemeinsame Gottesbekenntnis sei die Verständigungsgrundlage der so genannten abrahamitischen Religionen Judentum, Christentum und Islam. Der an der Gregoriana lehrende Religionswissenschaftler *Felix Körner SJ* macht in seinen Überlegungen „*JHWH, Gott, Allāh: drei Namen für dieselbe Wirklichkeit*" jedoch klar, dass

über Gott aus der jeweiligen Glaubenstradition ganz unterschiedlich nachgedacht und gesprochen wird.

Zu allen Zeiten, besonders aber in der spätantiken Phase, als Judentum, Christentum und hellenistische Kultur einander begegneten, war die Gottesthematik ein philosophischer und theologischer Brennpunkt. Der em. Professor für Judaistik *Johann Maier* rekonstruiert in seinem Artikel „*jüdisch-christliches Milieu als Magnet für Intellektuelle in der Antike*".

Das Schlusswort des Themenschwerpunkts haben wir einem Philosophen zugedacht: Immer wieder hat sich der in Graz Philosophie lehrende *Peter Strasser* in seinen Publikationen mit der Gottesthematik auseinandergesetzt. Erhellend führt er diese in seinem Essay „*Zu viel Gerede über Gott*" in angriffsbereitem Sprachstil weiter.

Zwei weitere Aufsätze runden das Angebot dieser Ausgabe der ThPQ ab: *Hanjo Sauer*, em. Professor für Fundamentaltheologie in Linz, hat uns seine Abschlussvorlesung zur Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* für die Publikation zur Verfügung gestellt. *Wolfgang Schreiner* und *Hubert Philipp Weber* stellen sich der *Theodizeefrage im Kontext der Evolutionstheorie*.

Liebe Leserin, lieber Leser: Die Frage nach Gott stellen zu können, ist nach Rahner das eigentümliche Merkmal des Menschen. Wo er sie vergisst, verliert er auch den weitesten Horizont seiner geistigen und existenziellen Möglichkeiten. Das erste Heft der Theologisch-praktischen Quartalschrift möge Ihnen im neuen Jahr 2010 anregende Lektüre sein. Darüber hinaus wünschen wir Ihnen Glück und Gottes Segen.

Im Namen der Redaktion
Franz Gruber

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

Gottfried Bachl

Gott im Schatten der Kirche

◆ **Ein die Praxis und das Bewusstsein beherrschender Ekklesiozentrismus erweckt den fatalen Eindruck, die Kirche verwechsle sich selber mit Gott; ihre Ordnungen, ihr Überleben, auch ihre Reform seien wichtiger als das, was Jesus bewegt hat: Gottes Herrschaft und Reich. Gottfried Bachl, der emeritierte Salzburger Dogmatiker, variiert in seinem Aufsatz eines seiner theologischen Hauptthemen, das ihn unentwegt umtreibt: das Abenteuer Gott und die Gottesvergessenheit der Kirche. Das vehemente Plädoyer für den Vorrang der Gottesfrage verbietet eine naive Identifizierung der Kirche mit dem Israel „als es jung war" (Hos 11,1) und erinnert, dass sich Gottes Größe nicht in unserer Größe, sondern in unserer Schwachheit offenbart (1 Kor 1,25–30). (Redaktion)**

An den Anfang meiner Betrachtungen setze ich die Erinnerung an ein rituales Erlebnis und eine üppige Lesefrucht.

Im Jahr 1958 empfing ich in Rom die Weihe zum Diakon – nach dem alten tridentinischen Ritus. Kardinal Traglia, der damalige Vicegerente der Diözese Rom, ein überaus liebenswürdiger Prälat, hielt den Gottesdienst. Zur Kommunion hatten wir auf der obersten Stufe des Hochaltars in Reihe hinzuknien, und der Bischof kam mit dem Ziborium, um uns das heilige Brot zu geben. Das tat er in folgender Weise: Er nahm eine Hostie aus dem Kelch, hob sie, drehte die Hand, dass der große, edelsteingeschmückte Ring vor dem Mund des Empfangenden lag. Dieser hatte den Ring zu küssen, dann drehte der Spender wieder die Hand und schob ihm das Sakrament in den Mund. Zuerst der Ring, dann das Brot. Diese Reihenfolge der Gesten ist mir bis heute lebhaft im Gedächtnis geblieben. In ihr spiegelt sich alles, was mit der Rolle des hierarchischen Amtes in der religiösen Handlung zu tun hat.

Die versprochene Lesefrucht befindet sich im Buch eines Jesuiten und lautet wortwörtlich so: „Moses Macht war groß, ein Wort aus seinem Mund teilte die Wogen des Roten Meeres. Josuas Wort gebot sogar der Sonne. Doch waren es nur einzelne Fälle, in denen diese großen Männer wunderbare Gewalt über die Natur besaßen. Aber der Priester hat sie über das leblose Geschöpf und den Schöpfer selbst, und zwar dann, wenn er will. Ein Wort aus seinem Mund zwingt den Schöpfer des Weltalls und des Himmels auf die Erde herab, entkleidet ihn seiner Größe und verbirgt ihn unter die Gestalt des Brotes. Dabei ist das nur die geringste Wirkung seines Machtwortes, dass er die Kreatur bezwingt, indem er das Wesen des Brotes vernichtet und seine Gestalten erhält. Aber wie groß ist diese Macht schon in sich? Sie kann niemand ausüben als die Schöpfermacht Gottes allein. Aber zu dieser an sich schon so großen Wunderkraft kommt die noch größere, dass der Priester sein Machtwort sogar an dem größten und

erhabensten Geschöpf erproben darf, an dem Menschensohn, und zwar gerade so wie am Brote, nur in umgekehrter Weise."[1]

Es schiebt sich etwas dazwischen

Man könnte sagen: Es sieht so aus, als habe sich der Kirchen-Gott zum Zweck seiner Verwaltung der Kirche übergeben. Sie übernimmt das Management seines Willens. Immer wieder wird dies in ihrer leiblichen Gestik sichtbar, wie sich etwas dazwischenzwängt, die geweihte, befugte Hand, das religiöse Instrument, die effiziente Ursächlichkeit, die von der Tätigkeit des konsekrierenden Priesters ausgeht, die enorme Architektur der Gotteshäuser, an denen immer noch, Ziegel auf Ziegel, gebaut wird. Darauf wird wohl geantwortet werden: Das Gefühl träumt von der Unmittelbarkeit, in der es Gott haben möchte, nackt, ohne Zwischenschaltung. Aber das Gefühl geht nicht ganz fehl in seinem Traum. Es spürt wenigstens die Unterscheidung zwischen dem andeutenden und dem inflationären Handwerk der Religion. Da ist doch einmal die Ahnung, der heiligen Wirklichkeit entspreche die hinweisende, vorläufige Gestalt der Zeichen. Zum anderen meldet sich die Lust an der Häufung, wächst die Inflation des sakralen Materials. Dieses zu bewegen und zu pflegen verbraucht nicht nur viel Zeit und Kraft, sondern zieht auch die Aufmerksamkeit an sich, als wäre es selbst der Stoff, dem die feierlichen Veranstaltungen gelten. Die minutiöse Befolgung aller Rubriken überspielt nicht selten die Freude am Sakrament selbst. So entsteht ein Kult der Genauigkeit, in dem die Gottesandacht verschwindet. Das ist mein anhaltender Eindruck aus dem Studium der katholischen Moral.[2] In der Liturgie nach dem Zweiten Vatikanum hat sich diese Magie nicht selten in die „Logorhoe" derer verwandelt, die kein Ende finden können mit ihrem Reden und immer noch einmal etwas hinzufügen müssen. Die moderne Vollständigkeitsmanie der Medien stellt endlose Sprachspiele zur Verfügung, und sie werden gern benützt.

Der Kirchenaufwand überbietet die Gottesaufmerksamkeit

Der Gott dieser Tradition duldet es aber auch, dass alles, was von ihm in die Welt der Menschen eingeht – das Wort, die Gnade, alle Inspirationen und intimen Impulse – über die Transmission des priesterschaftlichen Gefüges läuft. So wächst aus der vermutlich schlichten und plötzlichen Zusammenrufung einer Jüngerschaft das vielfältig verzweigte Gebilde der Kirche. In diesem beginnt von Anfang an mitzuwachsen, was wir in der profanen Welt gut kennen: die Bürokratie, das massive Kirchengesetz in allen Verzweigungen, wie es als Codex Iuris Canonici gewichtig in unserem Bücherschrank steht. Was so an Maß und Zahl zunimmt, wird nicht nur quantitativ größer, sodass das Gesetzbuch die Dogmatik verdrängen kann, der Kirchenaufwand die Gottesaufmerksamkeit überbietet, sondern es zieht im steigenden Maß das Interesse der Erkenntnis auf sich. Die Kirche entdeckt sich selbst als Gegenstand der Theorie, die sich in dickleibiger Ekklesiologie auslegt. H. de Lubac hat in seinen kirchentheologischen Reflexionen des öfteren auf

[1] *Karl Haggeney*, Im Heerbann des Priesterkönigs. Der wahre Melchisedech. Bd. II, Freiburg i. Br 1916, 35.

[2] *Antonio M. Arregui*, Summarium Theologiae Moralis, Bilbao 1952.

die Ambivalenz dieser Entwicklung hingewiesen. Er schreibt zum Beispiel: „Besteht aber dann nicht Gefahr, dass das Subjekt – statt auf den wirklichen Gegenstand seines Glaubens zu blicken, den wahren Gegenstand seiner Hoffnung anzurufen – sich selbstbespiegelnd auf sich zurückwendet, falls es sich so betont zum Objekt der eigenen Überlegung macht, und wird es dann nicht, in einem störenden Selbstgenuss, zu einem, der sich selber beim Beten zusehen möchte und sich so ein Hindernis auftürmt zwischen seinem Auge und der Wirklichkeit, an die es glaubt und auf die es hofft?“[3]

Die Selbstfaszination der Kirche

Das gut organisierte System der Kirche entwickelt mit der Zeit ein Gefallen an sich selbst, eine Art Selbstfaszination von anziehender und bindender Kraft, die unabhängig von den Inhalten funktioniert. Da gibt es die effiziente Verfassung, das über die Zeiten hin standfeste soziale Gerüst, sichere, glanzvolle Rollen, die klar definiert sind, in die man nicht nur gern einsteigt, die man auch gern anschaut. Denn der Papst im Kreis der Kardinäle, Erzbischöfe, Patriarchen, Bischöfe, Prälaten, im schlossartigen Gehöft seines Aufenthaltes, inmitten einer feierlich gestimmten, mit Beifall umrauschenden Plebs – er ist auch ein Ereignis für die Augen, ein optisches Fest, in sich selbst stimmig, keineswegs nur das exklusive Gotteszeichen, das aus der Welt wegreißt auf das Kommende hin. Das glänzende Kirchengefüge ist in seiner ästhetischen Kraft eine Einladung, die Sinne verweilen zu lassen. Es siedelt auch in der Welt an.

Die Traglia-Geste könnte als barocker Schnörkel gelten, erfunden in einer südlichen, zeichenfreudigen Mentalität. Die Hand, sagt sie vielleicht, die dir dieses Brot gibt, kann nicht schön genug sein, sie ist selber in diesem Geben selig, gewaschen, geschmückt, schön. Aber dass ich zuerst den Ring zu küssen habe, ehe ich das Jesus-Brot empfange, drängt doch mein Gefühl in eine grundsätzliche Richtung. Nur über diese Hand kommt das Heil zu mir. Sie macht sich so wichtig, dass mit einem Mal und unvermerkt die Befugnis daraus wird. Das ist nicht mehr die nackte menschliche Hand, sondern die Hand des Beamten, sagt der Ring, du musst diese Hand verehren, um Jesus zu bekommen. Zwischen dem Mund und Jesus schaltet sich ein zusätzliches Element ein. Das will nun selbst beachtet sein und tritt in eine Konkurrenz zur sakramentalen Gnadengestalt. Die kirchliche Selbstbefangenheit, die in manchen Mentalitäten ausbricht, konzentriert das Interesse, soweit es die religiöse Sphäre betrifft, schier ausschließlich auf die Funktionen und Organisationsformen. Als käme alles darauf an, wie diese unter den Personen verteilt werden, wer für was in welchem Sinn kompetent ist. In dieser funktionalen Geschäftigkeit entsteht für viele die Frage, wo das unterscheidende Merkmal der Kirche zu finden ist. Hat sie ihre unverwechselbare Deutlichkeit eingebüßt? Müsste diese nicht in der schärfsten Einmaligkeit mit Gott zu tun haben?

Darf Gott dem Klerus überlassen bleiben?

Die Manna-Geschichte im 16. Kapitel des Buches Exodus liefert das Paradigma einer göttlichen Zuwendung ohne Verteilungsbeamte, denn Gott tut in den Brotbeutel soviel wie ein jeder nötig hat. Es braucht keine Brotmarken und keine eucharisti-

[3] *Henry de Lubac*, Die Kirche. Eine Betrachtung, Einsiedeln 1968, 15.

schen Befugnisträger. Warum geht es nicht überhaupt so und immer, vor allem dann, wenn die Gnade vom Himmel fällt, sodass auch Mose und Aaron überflüssig werden? Könnte sich der Vorgang der Verteilung nicht ereignen im freien Impuls der Individuen, ohne Kommando und Sanktion? Träumt in dieser short story das hochorganisierte Kulturwesen von der Möglichkeit, ohne Mittlerfunktion auszukommen? Vielleicht soll der Traum die Versuchung umfahren, Gott über dem Wettbewerb der Religionsfunktionäre zu vergessen und verdämmern zu lassen. Oder den finsteren Drang bearbeiten, in seinem Namen die wilden Instinkte der Macht und der Gewalt zu kanonisieren. Das Rollenspiel, in dem Klerus und Laien in ihren vielfältigen Funktionen miteinander verkettet sind, in dem die Gotteskompetenz in der gewohnten Weise verteilt ist, hat wohl längst seine naive Selbstverständlichkeit verloren. Vielleicht ist realistisch damit zu rechnen, dass die Klerikalisierung der Religion eine Konstante ist im Menschenwesen, die sich in jeder Situation durchsetzt. Gleichviel, ob nun märchenhaft geträumt wird oder ob utopische Konzepte komponiert werden, es ist allemal an der Zeit, die Rolle der Geistlichkeit scharf ins Auge zu fassen im Hinblick auf ihre religionsgeschichtliche Leistung. Das ist wahrscheinlich viel notwendiger als das Gejammer über den Priestermangel.

Gott handlich, verteilbar, gegenständlich, unkenntlich

Die Frömmigkeit weiß es seit langem zu erzählen und zu praktizieren: Es ist viel und genug Gott da, aber es ist ein Gefälle zu spüren vom dünnen Gott zum dichten Gott, vom luftigen zum greifbaren, vom gedachten zum sinnenhaften Gott, und immer ist es der Priester dieses Profils, der Gott eigentlich dasein macht. Im sazerdotalen Gefühl, das Haggeney beschreibt, findet eine Allmachtsübertragung statt, in der die Konsekrationsgewalt an den Zelebranten vermittelt wird. Es ist die effiziente Ursächlichkeit des magischen Befehls, die ihm zu Gebote steht. Wenn er die Wandlungsworte spricht, wird Gott örtlich herbeigebracht, dass er nun ist, wo er zuerst nicht war. Diese sakrale Leistung, aus der die unübertreffliche Gegenwart entsteht, begründet die außergewöhnliche Rolle des Priesters, macht sein weihevolles Privileg aus und gibt der Sorge um den Priesternachwuchs die dramatische Schärfe. Die Außergewöhnlichkeit dieser Ausstattung macht schaudern und erzeugt im Selbstgefühl des Geistlichen die hohe Temperatur. Was geschieht in solcher Mentalität – die maximale Hervorhebung Gottes oder die Verhüllung seiner transzendenten Macht? Devotion oder Blasphemie? Die sogenannte Konsekrationsgewalt des Priesters nimmt Gott sehr buchstäblich in die Hand und versetzt ihn eher in einen magischen Kreislauf als in die himmlische Sphäre seiner Freiheit. Die Kirche hat in vielen Zügen ihrer Interessen in diese Richtung gearbeitet, auf die Kanalisierung der Gnade hin, die Herstellung einer Tarifsicherheit im Verhältnis Gottes zu seiner Welt. Die quantifizierende Stückelung der Gnade, der Kirchenschatz, die Ablassgewinnung, die sorgsame Buchführung der Verdienste, alles zielt auf die Unheimlichkeit und Unübersichtlichkeit des Mysteriums. Die Substanz GOTT soll in genießbare, konsumentengerechte Portionen aufbereitet werden. Der handlich gefasste Gott – er hat seine große, erfolgreiche Geschichte, ihn scheinen die Leute zu lieben, nicht den plötzlichen, unvermutet hereinbrechenden Vulkan. In dieser Vergegenständlichung gerät Gott leicht unter die Dinge der sakralen Verwaltung, es geschieht etwas mit ihm, er verliert den Status dessen, der entscheidend und absolut handelt.

Das Maß der Aktualität Gottes

Welche Probleme beunruhigen uns? Welche verstören uns? Bei welchen hat man das Gefühl, jetzt geht es für mich auf Leben und Tod? Ist das wirklich Gott? Die Bibel meint in der Tat, Gott müsse es sein. Aber ist das für uns Katholiken in dieser Lokalkirche, in dieser Universalkirche, wirklich Gott? Oder drängen sich, unbemerkt vielleicht, andere Dinge vor? Wie oft muss Gott vorkommen und wie muss er vorkommen, dass man sagen kann, er ist im vollen Sinn aktuell? Es könnte sein, dass er in einer Form realisiert wird, die ihn verfehlt, wie in der Holzfigur, die von den Propheten der Bibel verspottet wurde. Außerdem: Wie viel Gott soll es in der Öffentlichkeit geben? Auf jedem Gipfel ein Kreuz, in jedem Dorf, an jeder Straße eine Kirche für die tägliche Messe, in jeder Bibliothek die Theologie, die Gedanken in gliederreicher Kette auf Gott gerichtet? Die Gottesfrequenz ist in vielen Graden möglich, aber wie könnte es hiezu einen plausiblen Maßstab geben? Wann wäre von einem Schwund Gottes zu reden? Und gibt es nicht auch das schamlos häufende, bigotte Gottesgerede, begleitet vom entsprechenden Mienenspiel?

Gott – das Abenteuer des Menschen

Gott nennen, in der Mitte der Systeme, als das Abenteuer des Lebens, ist eo ipso abenteuerlich und hat zuweilen etwas Narrenhaftes an sich. Aber vielleicht wäre das die aktuelle Prophetie: Gott, das Alpha und das Omega eines Abenteuers wie es kein abenteuerlicheres geben kann. Die Bibel bezeugt es auf jeder Seite.

– In dieser Religion ist mehr Exodus vorgesehen als heimatliches Wohnen. Deshalb sind jene Gestalten im Gedächtnis groß und lebendig geblieben, die das bestehende Haus der Selbstverständlichkeit verlassen haben, gegen das allgemeine Bedürfnis nach Stabilisierung und Vergemütlichung des Lebens.

– Glauben heißt aus dem Bekannten in das Unbekannte gehen, wie Abraham, Mose, die Exilspropheten, Jesus, Paulus.

– Glauben heißt riskieren, weil das Kommende nicht gesehen und nicht kontrolliert werden kann, ob es auch wirklich Sicherheit bietet.

– Glauben heißt ohne Netz arbeiten, weil das Ziel nur mit den Mitteln der Freiheit erreicht werden kann.

– Das Ziel der Bewegung ist Gott, der in seiner Bedeutung von keinem Auge noch erfasst, von keinem Ohr vernommen, von keinem Herzen gefühlt worden ist. Der weiteste Abstand ist zu durchmessen.

Es gibt berechtigte Zweifel, ob in der heutigen Stimmungslage eine Glaubenssprache willkommen ist, in der das Rätselhafte und Abenteuerliche ausbricht. Denn die Erlebnisbeschaffung arbeitet mit einem dicht geflochtenen Sicherungsnetz, das unvermutete Flüge oder Abstürze ausschließen soll. Dazu gehört auch die Tatsache, dass sich im religiösen Bereich eine Stimmung ausbreitet, in der man sich lieber in einem namen- und personlosen All verschwinden sieht, als vor das Gesicht des Christus zu treten, dessen Augen wie Feuerflammen sind (Offb 1,14). Das kann wohl nicht der Weg sein. Der abenteuerliche Gottesmut ist nicht verschwunden, eher vor dem Geschrei der Diagnosen in das Inkognito gegangen, und er kann, wer weiß es, eines Tages wieder unbekümmerter hervortreten. Ohne diesen Mut wird der christliche Glaube seine Seele verlieren und in bekömmlichen Allgemeinheiten versickern. Man wird sich allerdings das Unheimliche, das Herausfordernde, das Ungeheure an Gott am ehesten von Lebe-

meistern sagen lassen, nicht so schnell wieder von Rede- und Schreibexperten.

Der Verkehr mit Gott ist riskant

Dass das Glück gelingt, indem alles gut ausgeht, ist nicht durch den Bestand naturhafter Substanzen festgelegt, sondern hängt ganz und gar am freien Willen Gottes. In diesem Willen liegt die Entscheidung, nicht in einem Zufallswürfelspiel, also ganz spitz gefragt: Sagt er ja zu mir oder sagt er nein? Das Tun der Kirche ist seit eh und je auch die Arbeit an der Sicherung dieses Willens, die anhaltende Suche nach Kriterien, die den Willen verlässlich machen und aus der Form der Willkür lösen. Orientiert sich Gott an der religiösen und ethischen Leistung seiner Geschöpfe, oder nimmt er sich aus freien Stücken auch der sündhaften Existenzen an? Hat er sich etwa auf das Ja verpflichtet, wie es Paulus im Zweiten Brief an die Korinther andeutet: „Denn Gottes Sohn Jesus Christus … ist nicht als Ja und Nein zugleich gekommen, in ihm ist das Ja verwirklicht. Er ist das Ja zu allem, was Gott verheißen hat." (2 Kor 1,19–20) Wenn diese Selbstverpflichtung Gottes steht, dann mäßigt sich in ihrer Gewissheit die Schärfe des Risikos und verwandelt sich in das Gefühl der Befreiung und des Dankes dafür, dass Gott die Großzügigkeit seiner Strenge vorzieht. Paulus hatte sogar, wie sein Brief an die Römer zeigt, einige Mühe, die radikalste Konsequenz aus dieser Gnadengesinnung Gottes zu vermeiden: die selige Leichtsinnigkeit, die sich nicht mehr zu bekümmern braucht. Wenn sich Gott in so entschiedener Weise bindet, *muss* sich dann nicht das Risikogefühl in die Gegenrichtung drehen und zur unerschütterlichen Sicherheit werden? (Röm 5–8) Mit dem Gott dieser Zusage im Rücken und vor seinem Handeln – was kann ihm da noch geschehen? Passiert hier die paradoxe Selbstlöschung oder Selbstvergleichgültigung Gottes durch die reine Gutheit? Der Gott, der sich so auf die Seite des positiven Tuns stellt, verliert seine unterscheidende Qualität: dass er noch Aufmerksamkeit erregen kann. Er hat alles im Voraus erledigt, und das wird ihm in dieser Logik so angerechnet, dass man gar nicht mehr darauf zurückkommen will. Die so gestimmte Seele braucht nicht mehr Andacht zu zeigen als Gott schon immer hat an Gnade erweisen wollen. Fromm sein hieße demnach Gott vergessen können. Gott verdämmert in seiner Güte, er hat sich selbst erledigt und braucht nicht mehr bemerkt zu werden. Wenn die Liebe ihren Zorn vergisst, wird sie nicht mehr beachtet.

Ist Gott zum Zitat geworden?

Die Aktualität der Gottesfrage ist die Geistesgegenwart des Christentums. Und diese Aktualität scheint zuweilen verdeckt zu sein durch das massive Gefühl, die Gottesfrage sei längst beantwortet und diese Antwort jederzeit abrufbar. Alle heute anstehenden Fragen könnten auf dem Weg des Zitates erledigt werden, weil die Bibliotheken, in denen wir uns bewegen und in denen wir wohnen, vollgeschrieben sind. Man hört das Wort *Gott* und wie von selbst wendet sich der Blick zurück auf eine erledigte Sache. Das war doch damals, als der Prophet Jesaja für den einen Gott gegen die Götzen stritt, als die Evangelien entstanden, als die Konzilien die göttliche Dreifaltigkeit formulierten und alle Wahrheiten entstanden, denen wir jetzt den Rücken zuwenden. Sie dürfen, so scheint es, im heutigen Reden so zufrieden vorausgesetzt werden, dass man sich nicht mehr frontal damit beschäftigen muss. Die dogmatischen Theologen sprechen vom depositum fidei, von

der Hinterlassenschaft des Glaubens, dem aufbewahrten Gut der christlichen Wahrheit. Diese Lager-Sprache ist nicht immer geschützt gegen die vulgäre Meinung, das Evangelium lasse sich stapeln wie die Ware im Vorratsraum. Auch das Gottesthema ist nicht im beruhigten Zustand und fertig verpackt zu haben. Das spannt sich von der eben jetzt aufspringenden Frische hin zur Vertrautheit einer liebevoll bewohnten Wahrheit, und nur in dieser geschehenden Bewegung ist es vital da. Es ist ein Anfang gemacht, hinter den keine Generation zurückgehen kann, als wäre es leichthin möglich, nach zweitausend Jahren auf Null zu schalten. Der Anfang ist aber nicht schon ins Ziel gebracht, er ist als bewegtes Geschehen noch immer im Gang. Die Christen feiern in ihrem Credo nicht das Begräbnis des heiligen Wortes im Damals und Dort. Sie erleben seine Wahrheit jetzt.

Weiterführende Literatur:
Henri de Lubac, Die Kirche. Eine Betrachtung, Einsiedeln 1968.
Friedrich Heiler, Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung, München 1970.
Paul Ricœur, Geschichte und Wahrheit, München 1974.
Peter Neuner, Ekklesiologie (Texte zur Theologie. Dogmatik Bd. 5), Graz–Wien 1994.

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

Der fremde Gott



Angesichts der Krisen und Defizite säkularer Gesellschaften wird die Relevanz der Religion für zentrale und elementare Fragen menschlichen Miteinanders zunehmend wieder entdeckt. Zugleich bestreitet ein „Neuer Atheismus", dass die Berufung auf Gott im Denk- und Erfahrungshorizont der Welt noch Geltung beanspruchen kann. – Wie kann man angesichts dieser widerstreitenden Tendenzen und den damit verbundenen intellektuellen und existenziellen Herausforderungen angemessen von Gott sprechen?

Hans-Joachim Höhn · **Der fremde Gott**
Glaube in postsäkularer Kultur
269 Seiten · Broschur · 18,00 Euro (D)
ISBN 978-3-429-03043-8

echter verlag
www.echter-verlag.de

Ilse Kögler

Patchworkreligion, Theodiversität und eigener Gott – nicht nur eine kommunikative Herausforderung

Das aufmerksame Hören und der interessierte Blick in die Welt von heute zeigen zusehends deutlicher eine „götterproduktive Zeit", nicht zuletzt hervorgerufen durch die erweiterten Möglichkeiten von Kommunikation und Vernetzung. Ähnlich wie dem alten Gott werden den „neuen Göttern" in Zeiten des Wandels, der Verunsicherung Hoffnung und Sehnsucht nach sinnstiftender Orientierung sowie das Bedürfnis nach Spiritualität eingestiftet. Darin wird freilich auch ein Scheitern der rein kognitiven Bildungsarbeit der institutionell verfassten Religionen erfahrbar. Es gilt, die unterschiedlichsten Gottesbilder in vielfältiger Weise in Kommunikation zu bringen, zum Hinterfragen der eigenen Bilder anzuregen und nicht vorschnell zu harmonisieren. Auch im Bildungsgeschehen ist die Gottesfrage unabgeschlossen. Zeugnis für ein genuin christliches Gottesbild, einen Gott, der Beziehung ist, sind Menschen, die glaubwürdig aus dieser sie tragenden Hoffnung leben. (Redaktion)

Religion liegt nicht im Trend der Zeit – als ein klar abgegrenztes, in sich geschlossenes und mit einem entsprechenden Wahrheitsanspruch ausgestattetes Ensemble von Glaubenssätzen, Lebensregeln und rituellen Vollzügen. Auch Religionskritiken, die Religion z. B. als Spielball menschenfeindlicher Mächte zur Unterdrückung sehen[1] oder schlichter als kollektive Wahnvorstellung[2], spiegeln eher den Mainstream der Minderheiten. Breiten Konsens erfährt heute Religion im unspezifischen Plural gedacht, als undogmatische, aber wirksame Lebenshilfe.

Studien in verschiedenen Ländern zeigen ein ähnliches Bild: Die Inhalte und die Intensität des religiösen Suchens bestimmen Menschen zunehmend ganz individuell. In einem mediatisierten, pluralisierten, individualisierten und sich ständig im Hochgeschwindigkeitsrausch befindenden gesellschaftlichen Umfeld können sich viele Menschen immer weniger Zeit nehmen, Dinge zu prüfen, abzuwägen oder Hintergründe zu analysieren. Leichter und schneller geht es, sich aus dem heute unüberschaubaren Spektrum an Wahrheiten einzelne Elemente herauszubrechen und sie zu einer persönlichen Wahrheit, einer im hohen Ausmaß vorübergehenden und situativen Wahrheit, zusammenzusetzen. Es gilt, dass jeder und jede über die eigenen spirituellen Bedürfnisse selbst am besten Bescheid weiß. Unbekümmert wird aus der Vielfalt spiritueller Angebote, zu denen durchaus kirchliche gehören, ausgewählt, solange sie helfen, das Leben zu meistern.

1 Vgl. *Ludwig Feuerbach*, Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen, in: Gesammelte Werke, hg. v. *W. Schuffenhauer*, Berlin [3]1984, Bd. 6, 3. Vorlesung, 30.

2 Vgl. *Richard Dawkins*, Der Gotteswahn, Berlin 2007.

Wird die eigene Religiosität nach Gutdünken zusammengestellt, meist aus dem vagen Gefühl heraus, dass es so etwas wie eine höhere Macht geben muss, fällt der Name Patchworkreligion.[3] „Warum sollten Christen und Christinnen Nächstenliebe üben?", fragte ein befreundeter Religionslehrer eine katholische Schülerin bei der Matura. „Weil es gut fürs Karma ist!"

Minimumreligion

Im kürzlich erschienenen Buch „Ansichten vom Göttlichen. 22 Jugendliche", kreierte der Sozialwissenschaftler und Theologe Dominik Schenker den Ausdruck einer „sozial tolerierten Minimumreligion"[4], die an die Stelle einer konfessionellen Religiosität getreten sei und im Unterschied zu konfessionell religiösen Überzeugungen anderen gegenüber nicht begründet werden müsse. In deren Zentrum stehe ein nicht näher bestimmbarer Glaube, ohne Dogmen und Bekenntnisse, an eine höhere Macht:

„Gott muss nicht einmal eine Person sein. Ich wäre nicht enttäuscht, wenn ich am Ende vom Leben herausfinden würde, dass Gott eine Einwegflasche ist. Ich hatte wenigstens etwas, an das ich mich halten konnte. Das ist das einzige, was zählt."[5] (Oliver, 21, konfessionslos)

„Gott ist jederzeit für mich da, wenn es mir nicht gut geht. Er ist keine Person und kein Gegenstand – er ist eher in mir drinnen. Was nicht heißt, dass er nur existiert, wenn ich ihn selbst schaffe: Gott ist eine unabhängige Größe, egal ob ich an ihn glaube oder nicht. Gott hat nichts mit Unfällen, Krankheiten und Verbrechen zu tun."[6] (Damaris, 23, römisch-katholisch)

„Jeder schafft Gott für sich selbst, meist in Situationen, in denen er Hilfe benötigt … Dieser selbstgeschaffene Gott kann einen auch dazu bringen, anderen Menschen zu helfen. Vielleicht hilft er gewissen Menschen sogar, bessere Menschen zu werden."[7] (Martina,16, evangelisch-reformiert)

„Gott ist für mich jemand, der mich begleitet. Also eben nicht *jemand*. Eher *etwas*. Es gibt mir ein gutes Gefühl und nimmt mir die Angst vor Dingen im Leben … Ich habe keine Verpflichtungen gegenüber diesem Gott. …Gott ist nicht etwas, das bestraft oder böse ist. Der ist sehr verständnisvoll. Ja."[8] (Alea, 18, römisch–katholisch)

Ein signifikanter Befund des Buches ist, dass angstbesetzte Gottesbilder jungen

3 Andere Begriffe dafür sind „Bastelreligion", „Religionssampling" oder in Anlehnung an Claude Levi-Strauss „Religionsbricolage" (manchmal auch „bricolierte Religiosität").
Bricolage (= Bastelei) bezeichnet in Jugendkulturen die Technik, Gegenstände (z. B. Kleidung, Symbole) von ihren Stammplätzen zu entfernen, um sie an einem anderen Ort, dem Ort der jugendkulturellen Praxis, wieder neu zu gruppieren und damit in andere Bedeutungskontexte überzuführen. Die Stilmittel, die verwendet werden, spielten sich auf einer strukturalen und ästhetischen Ebene ab. Die Mittel der Wahl waren und sind Tabuverletzungen, rituelle Handlungen, Symbolveränderungen. Vgl. für den religiösen Bereich den oppositionellen und selbstreferenziellen Religiositätsstil in: *Ilse Kögler*, Soundtrack des Lebens und Sehnsucht nach Erlösung, in: *Wolfgang Kabus* (Hg.), Popularmusik und Kirche – kein Widerspruch, Frankfurt a. M. 2001, 143ff.

4 *Dominik Schenker*, Religion: Jugendliche als Seismografen, in: *Oliver Dermot* / *Dominik Schenker*, Ansichten vom Göttlichen. 22 Jugendliche, Zürich 2009, 193. Vgl. auch ebd., 193f.

5 In: *Oliver Dermot* / *Dominik Schenker*, Ansichten vom Göttlichen (s. Anm. 4), 90.

6 Ebd., 115.

7 Ebd., 42.

8 Ebd., 19.

Menschen ebenso fremd sind wie religiöse Zwänge, auch denjenigen, die sich selbst als sehr religiös bezeichnen, und zwar quer durch alle Konfessionen. Zur verbreiteten Denkfigur wurde die Vorstellung, die noch vor hundert Jahren die Religion zu erschüttern schien: sich bewusst Gott selbst zu schaffen, um das Leben besser bewältigen zu können.

Schenker definiert die Minimumreligion als eine ganz diesseitige, die hilft, den Alltag zu bewältigen. Sie beeinflusst nicht den ethischen Entscheid, sondern soll Gelassenheit und Halt vermitteln, Konsum oder Lebensgestaltung aber nicht einschränken. In ihr wird allen Religionen ein ähnliches Maß an Irrtum und Wahrheit zugeschrieben, Absolutheitsansprüche werden zurückgewiesen. Ihre Hauptfunktion ist die Deutung des Unvorhersagbaren, weil das hereinbrechende Unerklärliche erklärt werden will. Eine nüchterne Wahrscheinlichkeitserklärung – die einen trifft's, die anderen nicht – befriedigt Betroffene wenig. „Mit anderen Worten: Religion ist die Antwort auf die ‚Warum–gerade–ich–Frage' mit dem Rückgriff auf eine übernatürliche Wirklichkeit."[9]

Götterproduktive Zeit

Gerade in Zeiten von Krise, neuer Unübersichtlichkeit und dramatischem politischem Wandel wird Gott als Orientierungsmacht beschworen: „Wo sich Krisenbewusstsein breitmacht, wächst auch kompensatorische Stabilitätshoffnung auf Gott"[10], so der Münchner Fundamentaltheologe Friedrich W. Graf in seinem neuen Buch. Die Gegenwart des frühen einundzwanzigsten Jahrhunderts hält er für eine höchst götterproduktive Zeit und liefert einige Erklärungsversuche für diese These: Hatten traditionell die Kirchen eine Deutungs- und Verfügungsmacht, kann auf einem weithin unregulierten religiösen Ideenmarkt der eine alte Gott nach eigenem Glaubensgusto angebetet werden. Zudem expandiere der europäische „Göttermarkt", weil nicht nur seit dem 19. Jahrhundert durch Migration außereuropäische Götter nach Europa gebracht wurden, sondern sich auch im World Wide Web viel theologischer Ideenraub und Gottesbildtausch beobachten lassen, gleichsam eine „Göttererzeugung durch Divinalsynthese aus dem Ideenbaukasten"[11]. Dass mit vorgeblich innovativen Gottesbildern auch gute Glaubensgeschäfte gemacht werden können, rege die Einbildungskraft Interessierter an. „Zu den Schattenseiten der pluralistischen Glaubensmoderne gehört es, dass gerade die Halbseidenen, Unseriösen ihre Marktnische finden."[12]

Außerdem folgten viele moderne Theophanien religionshistorisch uralten Modellen von Apotheose, der Erhebung eines Menschen zu einem Halbgott oder Gott und viele neue Götter seien nur „Machtschattengewächse" (Ottfried Fischer) in den unheiligen Hainen der politischen Religionen. Schließlich fördere auch der moderne, demokratische Rechtsstaat ungewollt und indirekt die Evolution neuer Götter. Durch die Anerkennung eines vorstaatlichen

9 *Dominik Schenker*, Religion: Jugendliche als Seismografen (s. Anm. 4), 194. Vgl. im Folgenden auch ebd., 196.

10 *Friedrich W. Graf*, Missbrauchte Götter. Zum Menschenbilderstreit in der Moderne, München 2009, 27. Vgl. im Folgenden ebd., 52–57.

11 Ebd., 54.

12 Ebd.

Grundrechts auf Religionsfreiheit werde selbst Spinnern die Chance gegeben, ihren Privatgott öffentlich zu preisen, darum lasse sich moderne Religionsfreiheit als „administrativer Artenschutz“ (Jürgen Habermas) für Gottesglauben aller möglichen Art und Couleur deuten.

Um eine wachsende Theodiversität erklären zu können, müsse man nach der oder den Funktionen fragen, die Gott, genauer ein Gott, für den Menschen erfüllt, der ihn anbetet und verkündet. Elegant formuliert Graf: „Viele der neuen Götter dienen als *uncertainty manager*, die unter den Bedingungen modernitätsspezifisch gesteigerter Kontingenzerfahrungen – statt Schicksal immer mehr Zufall – ein umfassendes Risikomanagement für das Leben insgesamt leisten: Sie bieten jene tragende Gewissheit, die sich in der Bindung an endliche Evidenzmächte nicht erschließen mag.“[13] Je unübersichtlicher und komplexer die Welt, desto größer die Sehnsucht nach einer sinnstiftenden Ordnung. Einher geht das Bedürfnis nach einer Spiritualität, die dem täglichen Leben Richtung und Sinn gibt.

Der eigene Gott

Auch für Ulrich Beck stirbt Religion nicht mehr aus, sondern wandelt sich in Religiosität, deren Kern es ist, einen *eigenen Gott* zu haben, der für andere unplausibel sein mag, für das Individuum selbst aber unüberbietbare Richtschnur ist. Oft sei das nicht der Gott der Kirchen, Synagogen, Moscheen und Tempel, sondern der Gott der eigenen Erfahrung. Der Einzelne könne einen absoluten Gott schaffen und bleibe auch Autorität des wiederbelebten Glaubens.[14]

Dies veranschaulicht er im Buch „Der eigene Gott“ zu Beginn mit Rückgriff auf die Tagebücher der niederländischen Jüdin Etty Hillesum, die 1943 von den Nazis deportiert und ermordet wurde.[15] Hillesums Schriften haben für Beck eine besondere Glaubwürdigkeit, weil sie – in existenzieller Not – aus einem Selbstgespräch ein Gespräch mit ihrem eigenen Gott entwickelte, der für Beck nicht der Gott der Synagogen oder Kirchen ist, sondern „theologiefrei, dogmenlos, geschichtsblind und vielleicht auch deshalb barmherzig und hilflos“[16]. Beck will zeigen, dass der eigene Gott als eine neue historische Form der Religiosität begriffen werden muss und nicht vorschnell als Wellnessreligion abgetan werden soll. So nachvollziehbar dieses Anliegen ist, so wenig berücksichtigt es allerdings, dass auch ein „eigener Gott“, vom Individuum empfunden und im Dialog mit ihm wirksam werdend, nie im keimfreien Raum entsteht, sondern immer schon geprägt ist durch die Lebensgeschichte und das soziale und religiöse wie nicht religiöse Umfeld.

„Sonntagmorgen-Gebet. Es sind schlimme Zeiten, mein Gott. Heute Nacht geschah es zum ersten Mal, dass ich mit brennenden Augen schlaflos im Dunkeln lag und viele Bilder menschlichen Leids an mir vorbeizogen. Ich verspreche Dir was, Gott, nur eine Kleinigkeit: Ich will

[13] Ebd., 57. Ferner tragen die in modernen Gesellschaften fortwährend geführten Kulturkämpfe und kontroversen Moraldiskurse ebenfalls zur Diversität (Ausweitung) der Götterangebote bei.

[14] Vgl. das Interview von Sven Hillenkamp mit Ulrich Beck im Tagesspiegel vom 20.7.2008: „Jeder kann seinen eigenen Gott schaffen“, in : http://www.tagesspiegel.de/zeitung/Sonntag;art2566,2575321. (6.9.2009)

[15] Vgl. *Ulrich Beck*, „Der eigene Gott“. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen, Frankfurt a. Main 2008, 13–33.

[16] Ebd.,15.

meine Sorgen um die Zukunft nicht als beschwerende Gewichte an den jeweiligen Tag hängen, aber dazu braucht man eine gewisse Übung. Jeder Tag ist für sich selbst genug. Ich will Dir helfen, Gott, dass Du mich nicht verlässt, aber ich kann mich von vornherein für nichts verbürgen. Nur dies eine wird mir immer deutlicher: dass Du uns nicht helfen kannst, sondern dass wir Dir helfen müssen, und dadurch helfen wir uns letzten Endes selbst. Es ist das einzige, auf das es ankommt: ein Stück von Dir in uns selbst zu retten, Gott. Vielleicht können wir mithelfen, Dich in den gequälten Herzen der anderen Menschen auferstehen zu lassen. Ja, mein Gott, an den Umständen scheinst du auch nicht viel ändern zu können, sie gehören nun mal zu diesem Leben. Ich fordere keine Rechenschaft von Dir, Du wirst uns später zur Rechenschaft ziehen. Und mit fast jedem Herzschlag wird mir klarer, dass Du uns nicht helfen kannst, sondern dass wir Dir helfen müssen und deinen Wohnsitz in unserem Inneren bis zum Letzten verteidigen müssen. Es gibt Leute, es gibt sie tatsächlich, die im letzten Augenblick ihren Staubsauger und ihr silbernes Besteck in Sicherheit bringen, statt Dich zu bewahren, mein Gott. Und es gibt Menschen, die nur ihren Körper retten wollen, der ja doch nichts anderes mehr ist als eine Behausung für tausend Ängste und Verbitterung. Und sie sagen: Mich sollen sie nicht in ihre Klauen bekommen. Und sie vergessen, dass man in niemandes Klauen ist, wenn man in Deinen Armen ist …“[17]

Beck kommentiert, dass der religiöse Individualismus Etty Hillesums jeden Verdacht eines Ego-Kults widerlegt, weil er über sich selbst hinausgeht. Fraglich bleibt für mich, ob das beeindruckende Tagebuch so traditions- und theologiefrei ist, wie Beck es gerne hätte. Hillesum ist Jüdin. Selbst wenn sie in einem Elternhaus aufwuchs, in dem „das keine Rolle spielte“ (*Beck*, 20), verwundert der saloppe Kommentar Becks, dass sie die jüdische Identität nicht angenommen hat (ebd.). Denn Etty Hillesum schließt sich aus freien Stücken den Juden an, die ins Gefangenenlager Westerbrock deportiert werden. Sie will sich dem Schicksal ihrer jüdischen Schwestern und Brüder nicht entziehen, will zugleich helfend beistehen. Ihr Lebensmotto wird *Liebe statt Hass*, eine bedingungslose Gottes- und Nächstenliebe. Ungewöhnlich aber konsequent ist, dass sie selbst Gestapo-Mitglieder nicht verabscheut, sondern sich nach den Motiven der Bosheit fragt und über eine schlimme Kindheit oder eine betrogene Liebe spekuliert. Sie ist davon überzeugt, dass die Bösartigkeit aus dem Inneren des Menschen kommt und auch dort bekämpft werden muss.[18] In oben zitiertem Gebet erwartet und verlangt Hillesum von Gott nicht, dass er unmittelbar in die menschliche Geschichte eingreift, den Nazis in ihrer Menschenverachtung Einhalt gebietet und ihre jüdischen Geschwister rettet. Sie stellt auch nicht die berechtigte Theodizee-Frage, warum Gott dies alles zulässt, sondern legt den Blick auf die Verantwortung des Menschen für das Geschehen. Sie will Gott in dieser Zeit des persönlichen und allgemeinen Leids bewusst in ihrem Herzen bewahren – wünscht diese Fähigkeit auch anderen Menschen –, weil er für sie Garant der menschlichen Würde ist. Und mit Gott kann auch der Hass im

[17] Ebd., 17.

[18] Vgl. *Gideon Greif*, Ein abgeschnittenes Leben. Das Tagebuch von Etty Hillesum 1941 – 1943, in: http://www.suesske.de/greif_hillesum.htm. (9.9.2009). Etty Hillesum wuchs in einem intellektuellen, aber nicht religiösen jüdischen Elternhaus auf. Ihre Lebensphilosophie wurde auch durch ihren akademischen Freundeskreis, besonders durch ihre Liebesbeziehung mit dem Psychologen Dr. Julius Spier, einem Schüler C. G. Jungs, geprägt.

Herzen nicht kultiviert werden.[19] – Eine persönliche wie auch theologische Antwort auf Fragen des Leids. Bilder wie „im Herzen auferstehen lassen" und „in deinen Armen" zeigen, dass ihr überlieferte religiöse Sprache nicht fremd ist. Zweifellos ist ihre in den Tagebüchern gespiegelte innere Welt, in der sich trotz des wahrgenommenen Grauens keine Gottferne breit macht, eine höchst seltene. Vermutlich können nur wenige Menschen in solchen Extremsituationen einen ähnlichen inneren Frieden finden. Aber genau daraus lebt sie, was im Grunde konstitutiv für einen jüdisch-christlichen Glauben ist: Gottes- und Nächstenliebe. Bis zu ihrem Abtransport nach Auschwitz ist sie für viele Juden ein Lichtblick und Hoffnungsstrahl – so das Zeugnis Überlebender.[20]

Beck räumt zwar ein, dass nicht jeder „eigene Gott" ähnlich wirksam ist und längst auch nicht mehr zwischen Gott und Götzen unterschieden wird. Dennoch ersetzt er mit dem souveränen Selbst den „alten" Gott verbindlicher Traditionen. Übrig bleibt ein Patchworkgott, das Bild eines Glaubens, der sich von jeder organisierten Form unabhängig gemacht hat und zutiefst von individuellen und subjektiven Bedürfnissen und Erfahrungen bestimmt ist. Der ‚eigene Gott' sei dann „nicht mehr der Eine Gott, der das Heil diktiert, indem er die Geschichte an sich reißt und zu Intoleranz und Gewalt ermächtigt"[21]. Friede und Toleranz setzen also erst ein, wenn Wahrheitsansprüche der Religionen verdampfen.

Zurecht kritisiert der Salzburger Fundamentaltheologe Gregor Maria Hoff in der FAZ, dass Beck einer Religion wie dem Christentum nicht zutraut, aus eigenen religiösen und theologischen Ressourcen heraus friedensfähig zu sein, wenn es zugleich starke Geltungsansprüche erhebt. Hoff verweist darauf, dass sich Tradition religionsgeschichtlich immer auch in Form von Traditionskritik vollzieht, welche die notwendige Fähigkeit zur Selbstrelativierung implantiert. Gelingen kann dies nur, „wenn man nicht an den eigenen Gott glaubt, sondern sich von der Wirklichkeit Gottes herausfordern lässt, die jede Identitätspolitik auf den Prüfstand stellt". In den christlichen Gewaltgeschichten kennzeichnet Hoff exemplarisch die Theologie des Kreuzes, die Rede vom offenbar-verborgenen Gott oder die Einsicht in das eschatologische Ausstehen Gottes und seines Gerichts als über jede Gottesrede entscheidende Kritikpotenziale. „Es handelt sich um christliche Gegengifte gegen jede Versuchung zur Gewalt im Namen des Gottes, den man in die eigenen Hände nimmt. Dieser Zugang theologischer Religionskritik ist Beck verstellt, weil sein Gott der Gott einer Auswahl bleibt und als Gegenüber nur die Realität der Überzeugung hat, die man einnimmt."[22]

Ohne Zweifel bergen verfasste Religionen die Gefahr der Dämonisierung des

[19] Für Hillesum haben die Nazis das Schlechte sogar im Herzen ihrer Feinde heraufbeschworen, und sie sieht „keine andere Lösung, … als sich dem eigenen Inneren zuzuwenden und dort all das Schlechte auszurotten. Ich glaube nicht mehr daran, dass wir an der äußeren Welt etwas verbessern können, solange wir uns nicht selbst im Inneren gebessert haben." Wichtig ist ihr die Akzeptanz des Schicksals: „Für mich bedeutet Ergebung nicht Resignation oder Entsagung, sondern den Versuch, nach besten Kräften dort zu helfen, wo Gott mich zufällig hinstellt." *Gideon Greif*, Ein abgeschnittenes Leben (s. Anm. 18), 5.9.

[20] Vgl. *Gideon Greif*, Ein abgeschnittenes Leben (s. Anm. 18), ebd.

[21] *Ulrich Beck*, „Der eigene Gott" (s. Anm. 15), 2.

[22] *Gregor Maria Hoff*, Religion und Wahrheit. Im Fegefeuer des Gottesmanagements, in: FAZ 156, 7. Juli 2008.

religiös Anderen in sich. Aber bewahrt ein selbstgebastelter Gott davor, dass Bilder fremder Menschen und Religionen zu Zerrbildern hochstilisiert werden? Zu bedenken ist ferner, dass im Christentum wie in anderen Religionen Menschen auf individuelle Art innerhalb der verschiedenen Konfessionen und Gruppierungen unterschiedliche Ausprägungen ihres „verfassten" Glaubens leben. Daher sind Religionen auch weniger als abstrakte Lehren oder totalitäre Machtanspruchsapparate zu sehen, sondern als dynamische Lebensorientierungen von Menschen und ihren Gemeinschaften.

Gottesbilder in Kommunikation bringen

Seit Jahren bezeugen empirische Untersuchungen, dass das Interesse an der kognitiven Fassung des Religiösen schwindet oder höchstens zweitrangig ist. Wichtiger scheint eine Ästhetisierung des Religiösen, das mit allen Sinnen erfahren werden will. Dabei ist der Körper sehr wichtig. Geglaubt wird nicht mehr so sehr dem, was geschrieben steht, sondern dem, was man an seinem Körper spürt.[23] Der Vorrang der persönlichen Erfahrung ist unbestritten, Gott erschließt sich nur begrenzt über Wissen.

Auch bei Besuchern kirchlicher Erwachsenenbildungsveranstaltungen ist heute ein unübersehbar großer Hunger nach heilenden, nährenden, sättigenden und tröstenden Erfahrungen mit dem „Heiligen", mit Gott zu beobachten. Ebenso wird das unzugängliche Geheimnis, die Mystik des Unsagbaren gesucht – als Zugang zum Eigentlich-Persönlich-Welthaften. Dagegen werden konfrontative, fordernde, unbequeme Aspekte eingesetzter biblischer Texte schnell abgehakt. „Die Menschen wünschen sich vor allem religiöse Erfahrungen, die ihnen helfen, ihren immer komplizierteren, anstrengenden Alltag auszuhalten. Während man sonst und zu jeder Zeit ‚fit' und ‚cool' auf der Matte stehen muss, möchte man sich von der Religion wärmen, umhüllen, versorgen lassen."[24] Diese Sehnsucht, die immer ein Teil der spirituellen Suchbewegung von Menschen war, ist sehr ernst zu nehmen, weil sie sowohl gesellschaftliche Defizite als auch das Scheitern einer rein kognitiven Bildungsarbeit aufzeigt. In der Folge darf es christlicher Bildungsarbeit nicht genügen, ausschließlich Wellness-Programme für die Seele anzubieten.

„Sollen wir jetzt schon wieder Gottesbilder malen?", fragt ein Jugendlicher zu Beginn einer Einheit über die Gottesfrage. Roger Schmidt, Vikar für Jugendkirchen in Nürnberg, regt an, mit jungen Menschen lieber über ihren und unseren gemeinsamen Glauben zu reden, weil ihnen die Arbeit mit Gottesbildern in ihrer Religiosität nicht wirklich weiterhilft. Wenn der Glaube sich in einer komplexen Welt bewähren soll, dann brauche es mehr als ein Fundament, das leicht unterspült wird. Glaube brauche die Flexibilität und Festigkeit eines Spinnennetzes, das deswegen so haltbar ist, weil es an mehreren Haltepunkten (Tradition, Bibel) befestigt ist. Lange wird sich die Gottesfrage in einer Glaubenskommunikation nicht ausklammern lassen.[25]

[23] Vgl. z. B. *Matthias Sellmann*, „Schön wär's". Plädoyer für eine ästhetisch gewendete Glaubenskommunikation mit Jugendlichen, in: Lebendige Seelsorge 55 (2004), 229–234.

[24] *Antje Rösener*, „Wellness für die Seele"? Erfahrungsbericht aus der evangelischen Erwachsenenbildung, in: *R. Englert* / *St. Leimgruber* (Hg.), Erwachsenenbildung stellt sich religiöser Pluralität, Freiburg i. Br. 2005, 22.

[25] Vgl. *Roger Schmidt*, Über den Glauben reden jenseits von Gottesbildern, in: das baugerüst 04/06, 80–83.

Wenn aber der eigene, ganz persönliche Gott für junge wie ältere Menschen immer wichtiger wird, dann muss dem auch in jeweils angemessener analoger Ausdrucksform – etwa durch Malen, Töpfern, Spiel, Erzählungen, Dichtung, Musik – Raum gegeben werden. Die Breite des Angebots, dies auch darlegen zu dürfen, erleichtert den eigenen Zugang.[26] Darin darf sich aber die Gottesfrage nicht erschöpfen. Die Spurensuche nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen den eigenen Bildern und den biblischen sowie jenen anderer religiöser Traditionen ist für eine christliche Bildungsarbeit unhintergehbar. Sie wird bestätigen, bereichern, aber auch konfrontieren, irritieren und verunsichern. Sie wird zum Hinterfragen der eigenen Bilder anregen und nicht vorschnell harmonisieren. Die Gottesfrage ist eine unabgeschlossene – und soll es auch im Bildungsgeschehen bleiben.

Die Zeugnisse der christlichen Überlieferung, die sich auf die Selbsterschließungen Gottes in seiner Geschichte mit den Menschen beziehen, tragen viele, durchaus unterschiedliche Erfahrungen und Tiefenschärfen in sich. Auch die Bibel spricht in einer Vielzahl von Bildern von Gott, hebt widersprüchliche Gottesbilder nicht auf und vermeidet so, Gott in ein unveränderliches Bild einzufangen. Vermutlich ist in gegenwärtigen religiösen Bildungsprozessen mehr denn je das Bewusstsein dafür zu wecken, dass alle Gottesbilder immer nur begrenzt sind, weil eben Gott nie ganz in den Bildern aufgehen kann, die sich Menschen von ihm machen. Der Sinn des biblischen Bilderverbots (Ex 20,4, Dtn 5,8) liegt bei „Patchworkgöttern" in der Erinnerung, dass Gott nicht überschaubar, definierbar, auch nicht manipulierbar für eigene Zwecke ist. Der emeritierte Wiener Pastoraltheologe Paul Zulehner antwortete einst auf die Frage eines Studenten, wozu er eigentlich Gott brauche: „Gar nicht. Gott ist nicht zu gebrauchen." Abgesehen davon, ob sich die Anfrage überhaupt auf den Gebrauchswert, sondern nicht eher auf die Bedeutung Gottes im Leben des Universitätslehrers bezogen hatte – die Sprache ist die Quelle aller Missverständnisse, sagt schon St. Exuperys kleiner Prinz – verweist die Antwort indirekt auf den Inhalt des Bilderverbots: Der Mensch hat keine Verfügungsmacht über Gott. In reflexiven Momenten wird das auch gesehen. Entwaffnend sagt die oben zitierte 16jährige-Martina:

„Soviel zu meiner Theorie. Ich bin mir nicht sicher, ob das mit Gott wirklich auch so ist. Ich hab das nicht alles zu Ende gedacht. Wobei – geht ja auch gar nicht, so was durchzudenken und zu einer abschließenden Ansicht zu gelangen."[27]

Weiterführende Literatur:

Oliver Dermot / Dominik Schenker, Ansichten vom Göttlichen. 22 Jugendliche, Zürich 2009.

Rudolf Englert / Stefan Leimgruber (Hg.), Erwachsenenbildung stellt sich religiöser Pluralität, Freiburg i. Br. 2005.

Friedrich W. Graf, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2007.

[26] Menschen haben in allen Bildungseinrichtungen das Recht, sich für die Bearbeitung eines sehr persönlichen Themas die Methode aussuchen zu dürfen, die für sie im Moment passend ist, und andere zu verweigern. Widerstand gegen eine Methode ist nicht immer mit Widerstand gegen das Thema gleichzusetzen. Widerstand hat auch eine Schutzfunktion – selbst wenn dies nicht immer bewusst ist.

[27] In: *Oliver Dermot / Dominik Schenker*, Ansichten vom Göttlichen (s. Anm. 4), 42.

Aber je weniger analoge Kommunikation *und* diskursive Auseinandersetzung stattfinden, umso geringer wird die Chance, das eigene Gottesbild auch ergänzen, korrigieren, weiterentwickeln zu können.

Zudem: Der biblische Gott verbietet, sich ein Bild von ihm zu machen, weil er sich selbst bereits ein Bild gemacht hat: Sein Bild ist der Mensch, zunächst jeder Mensch (vgl. Gen 1,26f.), besonders aber der arme und geschundene Mensch, mit dem Jesus sich nachdrücklich identifiziert (vgl. Mt 25,31–46). Auch der Mensch ist somit kein Mittel zum Zweck, sondern Sinn in sich und im Verhältnis zu Gott. Darüber hinaus wird im Neuen Testament betont, dass *das* Bild, das uns Gott von sich geschenkt hat, Jesus Christus ist (2 Kor 4,4.6; Kol 1,15 u. ä).[28] Im Unterschied zu anderen Religionen bekennt christlicher Glaube, dass Gott sich in Jesus Christus der Menschheit zugewandt hat.

Für alle religionspädagogischen oder pastoralen Begegnungen ist es notwendig, die lebensgeschichtlich sich wandelnden eigenen Gottesbilder reflektiert zu haben, immer wieder erneut zu überprüfen, wie ‚eigen' „mein Gott" im Lebenslauf wurde, sich vielleicht von Bibel und Tradition verabschiedet hat oder immer nur in denselben, mich nicht hinterfragenden, konfrontierenden Bildern vorkommt.

Das Spezifische eines christlichen Gottesbildes braucht glaubwürdige Zeugen. Nicht irgendein unerleuchteter missionarischer Eifer macht Christen und Christinnen zu solchen, sondern ihre Fähigkeit, in den Begegnungen etwas vom Interesse Gottes am Menschen ahnen, spüren und erfahren zu lassen, d. h. etwas von seinem anerkennenden, heilenden, vergebenden und solidarischen Interesse am Menschen. Was Glaube an den Gott Jesu von Nazaret ist, nämlich Vertrauen, Hoffnung, Menschenfreundlichkeit, Solidarität mit den Armen und Benachteiligten, Verzicht auf Gewalt, Vergebungsbereitschaft und vieles mehr, wird immer noch am besten an einem davon geprägten Menschen „abgelesen".[29]

Wer mit jungen und älteren Menschen in eine Glaubenskommunikation tritt, ist herausgefordert, mit deren Aporien und deren Pluralität umzugehen. Und er und sie sind gefragt, selbst „Farbe zu bekennen", Zeugnis vom eigenen Gottesbild, von den eigenen Gotteserfahrungen zu geben. Junge wie ältere Menschen suchen glaubwürdige Menschen. Das sind für sie solche, die nicht versuchen, anderen den eigenen Glauben überzustülpen, aber die – wenn danach angefragt – auch Auskunft geben können, woraus sie Kraft schöpfen, was sie zutiefst bewegt und wer sie letztlich trägt und ihrem Leben Halt gibt. Gott ist Beziehung, und darum geschieht die Rede von ihm letztlich über Beziehungen und – über deren Qualität.

Die Autorin: *Studium der Theologie und Anglistik, 1980–1997 Assistentin an der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Wien, 1997–2000 Vorsitzende des Österreichischen Instituts für Jugendforschung, seit 1997 Professorin für Katechetik/Religionspädagogik und Schulpädagogik an der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz, 2002–2006 erste Rektorin einer österreichischen Universität, seit 2008 Redaktionsmitglied der ThPQ; zahlreiche Aufsätze, besonders zur Lebenswelt Jugendlicher und zu Jugend und Religion.*

28 Vgl. *Adolf Exeler*, In Gottes Freiheit leben. Die Zehn Gebote, Freiburg 1981, 104. Vgl. auch *F. W. Graf*, Missbrauchte Götter (s. Anm. 10), 83ff.

29 Vgl. *Karl Heinz Schmitt*, Erfolgreiche Katechese. Ermutigungen für die Praxis, München 2000, 185–187.

Gregor Maria Hoff

Nach den „neuen Atheismen“

Eine theologische Bestandsaufnahme

◆ **Bis in die 1960er-Jahre tobte der Streit zwischen Theologie und atheistischer Religionskritik; herausragend war damals der Disput mit Ernst Bloch. Doch dann schien die religionsfreundliche Postmoderne der Gottesfrage den Boden entzogen zu haben. Genauso überraschend aber ist heute die Rückkehr eines neuen Atheismus, der mit Polemik und Verachtung die theistischen Religionen überzieht. Der Salzburger Fundamentaltheologe Gregor Maria Hoff geht Vertretern und Argumenten des „New Atheism“ nach und skizziert sowohl dessen bedenkenswerte als auch ideologische Seiten. (Redaktion)**

1 Religionskritik in Zeiten der Religion: die „neuen Atheismen“

Noch vor wenigen Jahren schien das Projekt atheistischer Religionskritik abgeschlossen. Die entscheidenden theoretischen Argumente waren abgetauscht. Die lebensweltliche Konvivenz religiöser wie areligiöser Menschen erzeugte dabei eigene Schnittmengen von bekennenden Gläubigen und gleichgültig Lebenden diesseits wie jenseits der a/theistisch markierten Grenzen. Diese Situation hat sich verändert. Die Signifikanz von Religion im öffentlichen Raum hat nicht nur zur Umstellung der klassischen Säkularisierungsthese geführt – neben der Rede von der „unsichtbaren Religion“ (Thomas Luckmann) muss die Bedeutung von „Public Religions“ ernst genommen werden.[1] Vielmehr haben sich neue Formen von Religionskritik gerade vor dem Hintergrund der politischen Auftritte von Religionen entwickelt. 9/11 steht als Fanal für den Anfang des 21. Jahrhunderts im Zeichen globaler Konflikte.[2] Aber schon vorher haben Religionen in unterschiedlicher Weise an gesellschaftlicher Brisanz gewonnen. Die islamische Revolution im Iran bildete ein Entrée in die religiöse Nachmoderne. Sie wurde instrumentalisiert von verschiedenen religiösen Fundamentalismen, die besonders in den 1970er-Jahren an Boden gewannen – und zwar christlich wie jüdisch, im Raum der östlichen Religionen wie im Zuge einer komplex motivierten Islamisierung.[3] In westlichen Zusammenhängen ließ sich eine wachsende Religionsproduktivität beobachten, die einerseits etablierte Religionszugehörigkeiten neu und anders

1 *José Casanova*, Public Religions in the Modern World, Chicago u. a. 1994.
2 Vgl. *Hans G. Kippenberg*, Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung, München 2008.
3 Vgl. *Martin E. Marty / R. Scott Appleby*, Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne, Frankfurt a. M.–New York 1996.

definierte, andererseits von einem Verlust institutionalisierter Religionsidentitäten begleitet war.[4]

Im Zuge eines mehrfach verschobenen Koordinatensystems religiöser Systeme und ihrer Präsenzformen lassen sich die sogenannten „neuen Atheismen“ als Reaktion[5] vor allem auf einen doppelten religiösen Schub kennzeichnen: in der Bearbeitung der theoretisch unterbestimmten, politisch aber höchst einflussreichen religiösen Selbstbestimmung der USA und dem besonderen Machtgewinn evangelikaler Gruppierungen sowie als Antwort auf den terroristischen Fundamentalismus der religiösen Globalisierung des 21. Jahrhunderts.[6] In einem klassischen Sinn treten die Protagonisten des „New Atheism“ als Aufklärer an.[7] Ihre Darstellungsperspektive ist davon angeleitet und ihr Anspruch von der Gewissheit bestimmt, dass sich religiöse Überzeugungen als rational unhaltbar und vor allem destruktiv erweisen. In seinem „Traité d’athéologie“ hält Michel Onfray fest, „daß die Menschen sehr gerne fabulieren, um der Wirklichkeit nicht ins Auge sehen zu müssen. Die Erfindung von irgendwelchen himmlischen Paradiesen wäre halb so schlimm, bezahlte man dafür nicht einen hohen Preis: das Vergessen der Wirklichkeit, und damit die schuldhafte Vernachlässigung der einzigen realen Welt.“[8]

Die Liste der religiösen Destruktivität lässt sich in diesem Zuge nahezu beliebig verlängern, konzentriert sich aber vor allem auf das Gewaltpotenzial von Religionen, das mit ihrer strukturimmanenten Unaufgeklärtheit korrespondiert. Neben Michel Onfray finden sich seit 2004 immer mehr Titel auf den internationalen Bestseller-Listen: Von Sam Harris über Richard Dawkins bis hin zu Christopher Hitchens und vielen anderen ist ein eigener Buchmarkt entstanden.[9] Interessant erscheint nicht zuletzt eins: Die religionskritischen Invektiven werden immer wieder auf der Basis eines szientifischen Naturalismus

4 Vgl. *Hans-Joachim Höhn*, Theorie der religiösen Dispersion: *Ders*., Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn u. a. 2007, 33–56; vgl. *Ders*., Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998.

5 Vgl. dazu die leitende Arbeitshypothese des DFG-Forschungsprojekts „Die ‚Rückkehr der Religionen‘ und die Rückkehr der Religionskritik – Der ‚Neue Atheismus‘ in der deutschen und US-amerikanischen Gegenwartskultur“ an der FU Berlin (Institut für Religionswissenschaft; Leitung Prof. Dr. Hartmut Zinser).

6 Vgl. zum Fundamentalismus im Zusammenhang der Wiederkehr der Religionen: *Martin Riesebrodt*, Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘, München 2000.

7 Demgegenüber weist Herbert Schnädelbach darauf hin, dass zunächst eine Aufklärung über die Religion einsetzen müsse: „Es ist paradox, aber in der westlichen Moderne müsste man die Menschen überhaupt erst wieder über die Religion aufklären – nicht nur über die christliche –, damit sie sich dazu ein freies und kritisches Urteil bilden könnten“ (*Herbert Schnädelbach*, Religion in der modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften, Frankfurt a. M. 2009, 34).

8 *Michel Onfray*, Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muß, München ^{2}2006, 18.

9 *Sam Harris*, Das Ende des Glaubens. Religion, Terror und das Licht der Vernunft, Winterthur 2007 (orig.: The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason, New York 2005); *Richard Dawkins*, Der Gotteswahn, Berlin ^{7}2007 (orig.: The God Delusion, London 2006); *Christopher Hitchens*, Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet, München ^{2}2007. Vgl. exemplarisch darüber hinaus: *Pascal Boyer*, Und Mensch schuf Gott, Stuttgart 2004; *Piergiorgio*

formuliert, der seinerseits weltbildförmige Züge hat.[10] Man kann insofern mit einigem Recht von einer atheistischen „Gegenreligion“ sprechen.[11] Das belegt nicht zuletzt die institutionelle Organisation des „neuen Atheismus“ in der Bewegung der „Brights“, für die es in Deutschland ein Pendant in Gestalt der Giordano-Bruno-Stiftung gibt.[12]

2 Die Institutionalisierung des „New Atheism“: die „Brights“

Im April 2003 hielt die *Atheist Alliance International* (AAI) eine Konferenz ab, auf der die atheistische Selbstbezeichnung *Brights* vorgestellt wurde. Der Begriff machte eine rasche Karriere und findet sich inzwischen in international vernetzten Sektionen wieder.

„Ein Bright ist eine Person mit einem naturalistischen Weltbild. Das Weltbild eines Bright ist frei von übernatürlichen und mystischen Elementen. Die Ethik und Handlungen eines Bright basieren auf einem naturalistischen Weltbild.“[13]

Die Homepage der deutschen Sektion versteht die Brights als eine „Bewegung“, die sich „für die Ideale des Naturalismus“ einsetzt und eine „Vision“ verfolgt: umfassende gesellschaftspolitische Gleichberechtigung für die Anhänger eines „naturalistischen Weltbilds“.[14]

Der Naturalismus wird in diesem Zusammenhang als szientifisches Programm mit Weltbildcharakter ausgewiesen. Michael Schmidt-Salomon, der Geschäftsführer der Giordano-Bruno-Stiftung, Richard Dawkins und Daniel Dennett bekennen sich als Brights und fordern zur Unterstützung der Bewegung auf. Der Übergang zur politischen Aktion und die Semantik der Selbstdarstellung markieren den Schritt vom methodischen Naturalismus als Forschungsansatz hin zu einem umfassenden Interpretationsmodell der Wirklichkeit, das ontologische Voraussetzungen macht und eigene „metaphysische“ Ansprüche stellt. Sie treten zu Tage, wenn die Welt im Ganzen erfasst werden soll.

Julian Baggini weist darauf hin, dass es eine enge Verbindung von naturalistischen und atheistischen Überzeugungen

Odifreddi, Il matematico impertinente, Milano 2005; *Ders*., Perchè non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici), Milano 2007; *Peter Sloterdijk*, Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen, Frankfurt a. M. 2007; *Elie Barnavi*, Mörderische Religion. Eine Streitschrift, Berlin 2008 (orig.: Les religions meurtrières, Paris 2006); *Daniel Dennett*, Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen, Frankfurt a. M. 2008 (orig.: Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon, New York 2006); *Ulrich Beck*, Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen, Frankfurt a. M.–Leipzig 2008.

10 Vgl. *Ludger Honnefelder* / *Matthias C. Schmidt* (Hg.), Naturalismus als Paradigma. Wie weit reicht die naturwissenschaftliche Erklärung des Menschen?, Berlin 2007.

11 Vgl. *Klaus Müller*, Neuer Atheismus? Alte Klischees, aggressive Töne, heilsame Provokationen, in: HK 61 (2007), 552–557. – Vgl. zur theologischen Diskussion weiterhin: *Thomas Schärtl*, Neuer Atheismus. Zwischen Argument, Anklage und Anmaßung, in: StdZ 226 (2008), 147–161; *Magnus Striet* (Hg.), Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?, Freiburg u.a. 2008; *Gregor Maria Hoff*, Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation, Kevelaer 2009.

12 Vgl. *Michael Schmidt-Salomon*, Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur, Aschaffenburg, 2. erw. u. korr. Auflage 2006.

13 www.brights-deutschland.de.

14 Alle Zitate ebd.

gibt.[15] Der Atheismus als ein Belief-System wurzelt in einer naturalistischen Weltsicht. Dennoch unterscheidet sich dieses Set von Überzeugungen vom religiösen Glauben.

„The status of atheist and religious belief are thus quite different. Only religious belief requires faith because only religious belief postulates the existence of entities which we have no good evidence to believe exist. It is a simple error to suppose that just because atheist beliefs are also ‚unproven‘ or ‚uncertain‘ that they too require faith. Faith does not plug the gap between reasons to believe and certain proof.“[16]

Die tragenden naturalistischen Einsichten führen zu einem Belief-System, das sich im Zuge naturwissenschaftlicher Erkenntnisse bestätigt. Damit wird aber zugleich der eigentliche Problemzusammenhang sichtbar. Die Interpretation der Wirklichkeit als ausschließlich naturalistisch erschließbar führt eine Deutungskategorie ein, die ihrerseits naturalistisch erschlossen werden kann, z. B. in ihrer evolutionsbiologisch ermittelbaren Funktionalität, die aber als Deutung zugleich nicht mehr mit naturwissenschaftlichen Mitteln gewonnen und kritisiert werden kann. Eine Interpretation liegt nicht als solche natural vor, selbst wenn sich neurologisch die im Erkenntnisprozess beanspruchten Gehirnzonen angeben lassen. Die Beobachtung sprengt bereits die Möglichkeiten naturaler Unmittelbarkeit, und genau darin liegt der Erkenntnisgewinn naturwissenschaftlicher Methoden. Sie bestimmen den Abstand der Erkenntnis zur Natur, den verzögerten Spielraum notwendiger Interpretation. Er wird am dramatischsten darin sichtbar,

1. dass sich der Begriff „Natur“ nicht zweifelsfrei klären lässt;

2. dass die Sprachformen und ihre unausweichlichen Metaphorisierungsstrategien bereits Weltbilder transportieren, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit und totale Identität erheben können;

3. dass sich die auf naturwissenschaftliche Objektivität abzielenden Wissensformen als historisch kontingent erwiesen haben;[17]

4. dass das Ideal der einen Naturwahrheit als einer Metaerzählung der Gesamtwirklichkeit in einer Pluralität von Wissensgeschichten erodiert[18] und

5. dass sich naturale Prozesse unterschiedlich interpretieren lassen – zumal angesichts der mit ihnen verbundenen Deutungsfragen, die sich in Sinnkonstruktionen absetzen.[19]

Julian Baggini markiert diesen Übergang, wenn er die Frage nach dem Sinn menschlicher Existenz atheistisch reformuliert und das Leben als solches zur Antwort erklärt: „Live as it’s own answer.“[20] Zur Begründung führt Baggini eine Ge-

15 *Julian Baggini*, Atheism. A Very Short Introduction, Oxford 2003, 4–7.

16 Ebd., 33.

17 Vgl. *Lorraine Daston*, Wunder, Beweise und Tatsachen. Zur Geschichte der Rationalität, Frankfurt a. M. 2001; *Lorraine Daston* / *Peter Galison*, Objektivität, Frankfurt a. M. 2007.

18 Vgl. *Sandra Mitchell*, Komplexitäten. Warum wir erst anfangen, die Welt zu verstehen, Frankfurt a. M. 2008, 23.

19 Dementsprechend kann die Evolution des Lebens als sinnlos bzw. zufällig oder auch als organisierter Prozess beschrieben und gedeutet werden (vgl. *Simon Conway Morris*, Jenseits des Zufalls. Wir Menschen im einsamen Universum, Berlin 2008 [orig.: Life’s Solution: Inevitable humans in a Lonely Universe, Cambridge 2003]; *Walter Thirring*, Direkter Draht zum Urknall. Weltwoche-Gespräch mit Mathias Plüss, Nr. 25, 2007).

20 *Julian Baggini*, Atheism (s. Anm. 15), 65–67.

schichte von Ray Bradbury an: Die Bewohner des Mars stellen sich nur in bedrohlichen Lebenssituationen die Frage, warum man leben soll. In Zeiten des äußeren und inneren Friedens erscheint die Frage nach dem Sinn ihrerseits sinnlos, weil das Leben gut ist und keine weitere Begründung braucht.[21] Indem die Frage auftaucht, literarisch gefasst und theoretisch reflektiert, zeigt sich die Notwendigkeit, die Unselbstverständlichkeit des Lebens als Bedeutungsproblem zu bearbeiten. Dabei tritt ein interpretativer double bind auf. Einerseits entzaubert die moderne Naturwissenschaft die Sinngerichtetheit der Natur, andererseits tritt sie an die Stelle dessen, was sich nicht ersetzen lässt: die Antwort auf die Frage nach der Bedeutung unserer Existenz angesichts des Todes und des umfassenden Nichts.

„Auch naturalisierende Deutungen vermögen die Frage nicht aus der Welt zu schaffen, es sei denn um den Preis, die Existenzform zu leugnen, die gerade in der Erfahrung der Sterblichkeit offenkundig wird.“[22]

Der Anspruch einer vollständigen Naturalisierung aller Bedeutungsfragen scheitert als konsequenter Reduktionismus in dem Moment, in dem er sich auf eine Deutungsarbeit einlässt, die Natur als etwas nicht Gegebenes, als eine Konstruktion voraussetzt. Der Naturalismus muss sich in seinen Interpretationskategorien zur Naturalisierung des eigenen Gedankens in Beziehung setzen. Seine Festlegung als umfassendes Programm erweist sich interpretativ variabel.[23] Der Plural divergierender Auffassungen von „Natur“ zerbricht die Hoffnung auf *eine* Naturwahrheit, wie sie sich im überdehnten Anspruch der Evolutionsbiologie als Theorie für alles manifestiert.

In diesem Zusammenhang ist Armin Kreiner zuzustimmen, der auf die Grenzen naturalistischer Welterklärung hinweist: „Für einen eventuellen Anfang des Universums hätte der Naturalismus überhaupt keine plausible Erklärung (Nichts), für die Feinabstimmung hat er entweder keine (Zufall) oder nur eine ziemlich spekulative (Multiversum). Einzig für die Evolution des Lebens kann er mit einer zumindest prinzipiell vollständigen Theorie aufwarten, die aber ungeklärt lässt, warum es überhaupt ein Universum gibt und warum dieses evolutionstauglich ist.“[24]

Die Möglichkeit, einen anderen interpretativen Anfang zu setzen, markiert eine Grenze, die den Menschen als „Natur“ kennzeichnet: als Natur zugleich mehr als bloße Natur, m. a. W. irreduzibel zu sein.[25] Die Rede von der Würde des Menschen, biblisch von seiner Gottebenbildlichkeit, von

21 Vgl. ebd., 66.

22 *Ludger Honnefelder*, Was soll ich tun, wer will ich sein? Vernunft und Verantwortung, Gewissen und Schuld, Berlin 2007, 27.

23 Vgl. zur Kategorisierung der verschiedenen naturalistischen Programme: *Geert Keil*, Naturalismus und Biologie, in: *Ludger Honnefelder / Matthias C. Schmidt* (Hg.), Naturalismus als Paradigma (s. Anm. 10), 14–33; besonders 17–26.

24 *Armin Kreiner*, Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen, Freiburg u.a. 2006, 304.

25 Vgl. *Ludger Honnefelder*, Erste und zweite Natur des Menschen: Woran orientieren wir uns?, in: *Ders. / Matthias C. Schmidt* (Hg.), Naturalismus als Paradigma (s. Anm. 10), 34–48. Vgl. ebd., 48: „Ein Begriff der Natur, auf den wir zur Orientierung unseres Handelns im Umgang mit den Möglichkeiten der konstruktiven Biologie zurückgreifen müssen, wird gehaltvoller sein müssen als die den Gegenstand der Biologie bildende Natur“.

seinem konstitutiven Gottesbezug – diese anthropo-theologischen Sprechformen erschließen ein Diskursfeld, das es erlaubt, den Menschen als Wissensform über einen unabschaffbaren Transzendenzbezug zu bestimmen. Gerade weil sich zumindest die formale Transzendenz des Nachdenkens über die Bedeutung der eigenen Existenz und der Welt nicht abschaffen lässt, sie vielmehr gerade vom naturalistischen Paradigma bestätigt wird, bleibt auch der Raum religionsphilosophischen und theologischen Nachdenkens offen.

3 Neuer Atheismus statt „neue Atheismen“: Jean-Luc Nancys „Dekonstruktion des Christentums“

Wirft man einen genaueren Blick auf das weitläufige Phänomen des „New Atheism“, stellt man fest, wie sehr die Argumentationsfiguren an bereits bekannte Positionen vor allem der religionskritischen Achsenzeit des 19. Jahrhunderts erinnern. Ein Blick in die phänotypische Auflistung atheistischer Spielformen, die das II. Vatikanische Konzil in seiner Pastoralkonstitution unternimmt, bestätigt den Eindruck:

„So muß man den Atheismus zu den ernstesten Gegebenheiten dieser Zeit rechnen und aufs sorgfältigste prüfen. Mit dem Wort Atheismus werden voneinander sehr verschiedene Phänomene bezeichnet. Manche leugnen Gott ausdrücklich; andere meinen, der Mensch könne überhaupt nichts über ihn aussagen; wieder andere stellen die Frage nach Gott unter solchen methodischen Voraussetzungen, daß sie von vornherein sinnlos zu sein scheint. Viele überschreiten den Zuständigkeitsbereich der Erfahrungswissenschaften und erklären, alles sei nur Gegenstand solcher naturwissenschaftlicher Forschung, oder sie verwerfen umgekehrt jede Möglichkeit einer absoluten Wahrheit. Manche sind, wie es scheint, mehr interessiert an der Bejahung des Menschen als an der Leugnung Gottes, rühmen aber den Menschen so, daß ihr Glaube an Gott keine Lebensmacht mehr bleibt. Andere machen sich ein solches Bild von Gott, daß jenes Gebilde, das sie ablehnen, keineswegs der Gott des Evangeliums ist. Andere nehmen die Fragen nach Gott nicht einmal in Angriff, da sie keine Erfahrung der religiösen Unruhe zu machen scheinen und keinen Anlaß sehen, warum sie sich um Religion kümmern sollten. Der Atheismus entsteht außerdem nicht selten aus dem heftigen Protest gegen das Übel in der Welt oder aus der unberechtigten Übertragung des Begriffs des Absoluten auf gewisse menschliche Werte, so daß diese an Stelle Gottes treten. Auch die heutige Zivilisation kann oft, zwar nicht von ihrem Wesen her, aber durch ihre einseitige Zuwendung zu den irdischen Wirklichkeiten, den Zugang zu Gott erschweren.“ (GS 19)

Die angesprochenen Formate des „New Atheism“ passen sich umstandslos in diese Modellierung ein. Doch das gilt nicht für alle atheistischen Interventionen. Zumal im Umfeld poststrukturalistischer Konzepte trifft man auf eigenwillige Ansätze einer komplexen Neubestimmung des Verhältnisses von Religion und Vernunft und zumal der Bedeutung des Christentums in seiner politischen, sozialen und kulturellen Gegenwart. Das liegt nicht zuletzt an der Denkform und Methodik jener Dekonstruktion, die Jacques Derrida differenztheoretisch aufsetzte und auch im Horizont religionsphilosophischer Interpretationen etablierte. Der dekonstruktive Zugang ist dabei Modus einer unausweichlichen Kritik der Religion(en), um ihre unabgegoltenen Potenziale freizulegen. Die eingespielte Bedeutung ihrer Texte

verändert sich in der Regie von Lektüren, die keinen Stein auf dem anderen zu lassen scheinen. Nichts bleibt selbstverständlich, wenn tragende Konzepte wie Trinität oder Inkarnation, Auferstehung oder Messianität aus ihren festgelegten Bestimmungszusammenhängen gelöst werden und unter anderen Bedingungen eine neue Bedeutung annehmen. Nicht weniger als eine Transformation des Christentums geschieht mit Autoren wie Slavoj Žižek[26], Giorgio Agamben[27], Alain Badiou[28] oder Jean-Luc Nancy[29].

Letzterer hat sein Projekt einer „Dekonstruktion des Christentums“[30] unter den Vorzeichen eines „längst kritischen Zustand(s)“[31] der Religion annonciert. Die förmliche Kritik der Religion ist deshalb überflüssig geworden, weil sich die entscheidenden semantischen Gehalte in ihrer ursprünglichen Bedeutung überlebt haben. Die Zeit ihrer intellektuellen Glaubwürdigkeit ist abgelaufen, und so verliert auch ihre Kritik jede Plausibilität, weil sie nicht mehr nachvollzogen werden kann: „Es kommt keineswegs in Frage, auch nur anzudeuten, dass ein Philosoph ‚an Gott glauben‘ könne.“[32]

Insofern sprengt jeder Einspruch eines irgendwie vorstellbaren Atheismus seine eigene Basis, weil er sich invers an etwas klammert, das bereits untergegangen ist.

Das gilt indes nicht für die Positionen der theologischen *Figuren*, die auf jener Bildfläche verblieben sind, deren religiöse Grundierung sich unter dem zersetzenden Einfluss der Zeit auflöste. Sie kann man noch erkennen, und es geht eine eigene Faszination von ihnen aus. Mehr noch, sie springen im Museum der okzidentalen Kultur von Bild zu Bild und behalten in ihrem Verschwinden eine eindringliche referentielle Präsenz. Genau das macht sie so interessant für einen Philosophen wie Nancy, der solche Präsenz im Zuge ihrer gebrochenen Gegenwart, ihres Entzuges auffasst. Das verweist wiederum auf die brisante Qualität gerade christlicher Theologien, die das Gegebene auf das Ausstehende öffnen.

4 Die Öffnung der Vernunft

Öffnung – sie bildet den Mechanismus in Nancys Programm: „Es geht nicht darum, die Religion wiederauferstehen zu lassen, auch jene nicht, die Kant in den ‚Grenzen der bloßen Vernunft‘ einfassen wollte. Sondern es geht darum, die bloße Vernunft auf die Unbegrenztheit hin zu öffnen, die ihre Wahrheit ausmacht. Es geht nicht darum, eine Unzulänglichkeit der Vernunft zu bemänteln, sondern darum, sie rückhaltlos zu befreien: Ist erst einmal alles begründet und erklärt, so ist das aufzuzeigen, was jenseits der Restitution bleibt. Es geht nicht darum, die Himmel neu auszumalen oder neu zu gestalten: Vielmehr geht es darum,

[26] *Slavoj Žižek*, Die gnadenlose Liebe, Frankfurt a. M. 2001; *Ders*., Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion, Frankfurt a. M. 2003; *Ders*., Auf dem Weg zu einer materialistischen Theologie, in: Neue Rundschau 118 (2007), 97–111.

[27] *Giorgio Agamben*, Profanierungen, Frankfurt a. M. 2005; *Ders*., Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt a. M. 2006.

[28] *Alain Badiou*, Paulus – Die Begründung des Universalismus, München 2002.

[29] Vgl. dazu *Gregor Maria Hoff*, Die neuen Atheismen (s. Anm. 11), 112–138.

[30] *Jean-Luc Nancy*, Dekonstruktion des Christentums, Zürich–Berlin 2008.

[31] Ebd., 7.

[32] Ebd., 23.

die dunkle, harte und im Raum verlorene Erde zu öffnen.“[33]

Hier liegt die spezifische Bedeutung von Religion im Allgemeinen und des Christentums im Besonderen. Die Frage nach der Transzendenz und die Module ihrer Erfahrung dringen zum kritischen Kern der aufgeklärten Vernunft vor, weil sie ihre Grenzen freilegen. Die Operationen der modernen Rationalität drohen alles in der Immanenz des bloß Gegebenen gleichzuschalten. Sie lassen keinen Raum für Alterität – jedenfalls können sie nicht für das Problem aufkommen, dass die Welt nicht für sich selbst steht. Der philosophische Impuls des Fragens drängt in ihr über sie hinaus. Es ist dieser Impuls der Öffnung, der einerseits von metaphysisch eingefriedeter Theologie beschnitten wird und der sich doch in einer bleibenden Unruhestiftung gerade christlich immer wieder durchsetzt. Gottesrede fügt das Andere in die Welt ein, auch wenn es zum Hintersinn, zum transzendenten Abdruck des Immanenten verfällt, wo das Seiende auf das Sein reduziert wird. Doch es gibt auch alternative Traditionen, wie sie Nancy in Anselms Ortsbestimmung Gottes im *maius quam cogitari possit* ausmacht.[34] Ein unabschließbares, notwendiges Moment des Denkens tritt im Proslogion Anselms auf:

„Das Argument beruht ganz auf der Bewegung des Denkens, insofern dieses nicht *nicht* denken kann, nicht nicht das Maximum des Seins denken kann, das es denken kann. Aber auch ein Hinausschießen über eben dieses Maximum kann es nicht *nicht* denken. Denn es vermag eben dies zu denken: Es gibt etwas, das sein Denkvermögen übersteigt. Anders gesagt, das Denken (das heißt nicht der Intellekt allein, sondern auch das Herz, die Forderung oder der Anspruch selbst) kann denken – und kann nicht *nicht* denken –, dass es ein Hinausschießen über sich selbst denkt. Es durchdringt das Undurchdringliche, oder es wird vielmehr von ihm durchdrungen.“[35]

Diese unendliche Bewegung gibt dem Unendlichen im Endlichen einen Raum. Das Christentum hat dafür Sprachprogramme generiert. Sie verbürgen das Unabschließbare. Sie treiben Keile in die Uniformität der Welt. Deshalb und darin sind sie politisch. Der Mensch, der an Gott verwiesen ist, kann diesen zu seinem bloßen Replikanten modulieren. Doch noch in der Gestalt seiner Projektion wird das Formalprinzip einer Revolution, nämlich einer fortlaufenden Einmischung des Unendlichen im Endlichen manifest.[36]

Aber was offenbart dieser Vorgang als Prozess einer Transformation, der Religion ist? Für Nancy lässt sich hier kein Sinn feststellen, anders gesagt: eine letzte Instanz als Stillstellung des Lebens und der Existenz bestimmen. Sinn als das, was alles hält, ist selbst von der gekennzeichneten Bewegung unterwandert, die mit dem Vorgang des Unendlichen letztlich eines offenbart: das Nichts, seinerseits nicht „identifizierbar“, zugleich aber unabweisbar. Darin liegt die besondere Qualität des Christentums als ein, vielleicht der entscheidende Geburtsort der okzidentalen Vernunft und Kultur:

„Der Okzident selbst, die Okzidentalität vollendet sich, indem sie eine ganz besondere Ader des Sinns offenlegt, und zwar die gewissermaßen leere oder bloßliegende

33 Ebd., 7.
34 Vgl. ebd., 21.
35 Ebd., 22.
36 Vgl. ebd., 34.

Ader des Sinns als des vollständigen oder abgeschlossenen Sinns, der zur Grenze des Sinns oder der Möglichkeit von Sinn strebt. Das Christentum zu dekonstruieren heißt fortan, den Okzident bis zu dieser Grenze zu begleiten, bis zu diesem *Schritt* und diesem *Nicht [pas]*, wo der Okzident sich nur noch von sich selbst ablösen kann, will er weiter Okzident sein oder etwas von sich selbst jenseits seiner selbst. Mit diesem Schritt muss er sich von sich selbst ablösen. Somit ist es ein und dieselbe Geste, sich vom Okzident abzulösen und sich vom Christentum abzulösen.“[37]

5 Die Selbstüberschreitung der Tradition

Die Logik der Selbstüberschreitung gewinnt die westliche Kultur aus den Ressourcen des Christentums und seiner Gottesbestimmung, die jene Logik einführt, mit der Nancy hier arbeitet. Denn die christliche Verwicklung der Transzendenz mit der Immanenz, des Göttlichen und Menschlichen im Gedanken der Inkarnation erlaubt die unauflösbare Rückkoppelung beider Realitäten. In Nancys Gedankengang setzt sich dies formal so um, dass mit der Selbstüberschreitung der Tradition ihre Identität erst eingeholt wird. Das bedeutet im gegebenen Zusammenhang, dass die Loslösung vom Christentum sich nicht nur diesem verdankt, sondern es invers nur erneut statuiert. Dieser – nietzscheanisch aufgeklärte – Atheismus schwingt sich nicht zum Thronfolger des abgeschafften Gottes auf, sondern weiß um die theologische Haftbarkeit des eigenen Gedankens. Die Rede von einer „Wiederkehr der Religion“ wird erst hier ultimativ scharf.

Das zeigt sich in der Durchführung des Programms einer „Dekonstruktion des Christentums“. Das dem Christentum abgelesene Formular der Öffnung[38] treibt er so weit, dass sich sein „Sinn“ in der eigenen Rede vom „Tod Gottes“ erfüllt. Das gilt schon vom Gedanken der Auferstehung her. Was auferweckt wird, ist der Tote, und also tritt der Tod in das Leben ein. Er bestimmt es, er wird zum Leben erweckt. Der Tod ist der Magnetismus der Auferstehungstheologie, wie sie Nancy im Anschluss an Maurice Blanchot auffasst:

„Die Auferstehung, um die es geht, entkommt dem Tod nicht, noch tritt sie aus ihm heraus oder dialektisiert ihn. Sie bildet im Gegenteil das Äußerste und die Wahrheit des Sterbens. Sie geht in den Tod nicht etwa, um ihn zu durchqueren, sondern um ihn, indem sie sich unerbittlich in ihn versenkt, selbst aufzuerwecken. Den Tod aufzuerwecken unterscheidet sich ganz und gar davon, die Toten aufzuerwecken.“[39]

Weiterführende Literatur:
Magnus Striet (Hg.), Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie? Freiburg u. a. 2008. – Der Aufsatzband versammelt einschlägige Texte zur theologischen Diskussion um die neuen Atheismen. *Gregor Maria Hoff*, Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation, Kevelaer 2009. – Als Einführung gedacht, werden verschiedene Ansätze der neuen Atheismen analysiert (z. B. literarische, philosophische und kulturtheoretische Modelle) und kritisch im Spiegel avancierter gegenwärtiger Atheismen theologisch diskutiert.

[37] Ebd., 242f.
[38] Vgl. ebd., 246.
[39] Ebd., 153.

Hier wird die Macht des Todes anerkannt, indem sie sichtbar gemacht wird. Ihre Unausweichlichkeit tritt im Schattenriss des Wunders umso schärfer zu Tage. Lazarus gibt dem eine literarische Gegenwart:

„Er ist die Figur einer wunderbaren Erzählung, einer Überschreitung des Todes durch die allerunwahrscheinlichste Rückkehr zum Leben. Die Wahrheit liegt nicht in einer solchen Rückkehr: Sie wohnt im Zusammenwirken des Todes und eines solchen Lebens in ihm, das nicht zum Leben zurückkehrt, sondern das den Tod als solchen lebendig macht.“[40]

Damit wird ein Ort in der Welt markiert, der alle Präsenz des Gegebenen durchbricht, weil er sie in das Nichts hält. Eine unabgeltbare Herausforderung des christlichen Auferstehungsglaubens wird unter atheistischen Vorzeichen angenommen: dass die Rede vom Tod Gottes in die Politiken der Gottesbestimmung eingehen müsse.

Was die „Neuen Atheismen“ zurecht markieren, ist das kritische Potenzial, das Gefahrenmoment von Religionen: ihre Versuchung zur Gewalt, ihre Anlagen zur geschlossenen Weltsicht, ihre Politiken der Ausschließung. Allerdings verfallen sie im Zuge einer naturalistischen Totalisierung eben dem Mechanismus, den sie Religionen unterstellen. Dabei unterbieten sie allzu oft das kritische Niveau, das die Religionen selbst erreichen. Allzu schlicht wird der Gegner so eingerichtet, wie man ihn gerne hätte. Die reflexiven Rationalisierungsleistungen von Religionen werden so unterschätzt. Die Beiträge etwa des Christentums zur Herausbildung des Personbegriffs und zum Konzept universaler Humanität, zur Zivilisierung von Macht und Gewalt, nicht zuletzt aber zur Ausbildung von Wissensformen, die es erlauben, mit Differenzen produktiv umzugehen (etwa auf der Basis einer trinitarischen Grammatik) – sie gehen in diesem religionskritischen Format unter.

Demgegenüber lassen sich andere Modelle eines theoretisch veränderten Atheismus aufzeigen, der sich auf religiöse Semantiken anders einzustellen vermag. Am Beispiel von Nancys Dekonstruktion des Christentums wurde ein Mechanismus kreativer Transformation sichtbar, der zentrale Gehalte christlicher Gottesrede so umschreibt, dass sie einerseits eine Bedeutung für die Interpretation unserer Wirklichkeitsverhältnisse gewinnen und andererseits für die theologische Selbstauffassung eine Art Rückkoppelungseffekt erzielen. Diese Herausforderung ist fundamentaltheologisch wie dogmatisch erst noch anzunehmen – und vielleicht lassen sich von der Inkarnations- und Kreuzestheologie bis hin zur Trinitätslehre die eigenen Konzepte in ihrer atheistischen Dechiffrierung noch einmal neu zur Geltung bringen. Das kritische Moment des Atheismus wäre damit im Theismus erreicht.

Der Autor: *Jahrgang 1964, seit 2003 Professor für Fundamentaltheologie und Ökumene an der Universität Salzburg; Obmann des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen; Autor zahlreicher Bücher, u.a.: Offenbarungen Gottes? Eine theologische Problemgeschichte, Regensburg 2007.*

[40] Ebd., 157.

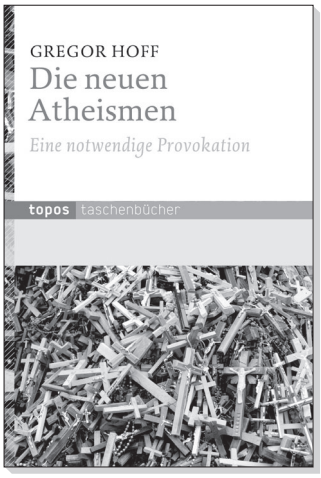
Gott oder kein Gott?



Wie plausibel ist heute noch die religiöse Wissensform der Offenbarung? Was sind überhaupt Offenbarungen? Wie anfällig ist der Offenbarungsbegriff für ideologische Vereinnahmungen, politische Zwecke, durch Fundamentalisten oder zur religiösen Rechtfertigung von Gewalt? Was heißt Offenbarung angesichts der Vielfalt der Religionen? Lässt sich inmitten vielfältiger Offenbarungserfahrungen (Visionen, Auditionen, etc.) von einer, gar *der* Offenbarung Gottes sprechen? Durch seinen problemgeschichtlichen Zugang entwickelt der Autor originelle Antworten auf solche Fragen und skizziert einen neuen Ansatz für eine zeitgemäße Offenbarungstheologie.

Gregor Maria Hoff
Offenbarungen Gottes?
Eine theologische Problemgeschichte

296 Seiten, Hardcover
ISBN 978-3-7917-2091-3, € (D) 34,90/sFr 56,90



Seit Religion global an Bedeutung gewinnt, werden neue atheistische Einsprüche laut. Gregor Maria Hoff beschreibt zunächst die öffentliche Wahrnehmung religiöser Phänomene, um dann die atheistischen Einsprüche literarischer, naturwissenschaftlicher und kulturtheoretischer Herkunft darzustellen. Diese interpretiert der Autor als notwendige Herausforderungen eines christlichen Redens von Gott, weil sie die Ambivalenzen und Gefahren religiöser Überzeugungen deutlich herausarbeiten und den Glauben zu einer eigenen Standortbestimmung nötigen.

Gregor Maria Hoff
Die neuen Atheismen
Eine notwendige Provokation

184 Seiten, kartoniert
ISBN 978-3-8367-0671-1, € (D) 9,90/sFr 17,90

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

Felix Körner SJ

JHWH, Gott, Allāh: drei Namen für dieselbe Wirklichkeit?

◆ **Unsere religiöse Welt ist plural geworden. Wir sind entsetzt über den Hass auf die Juden, beklagen den islamischen Terrorismus, der sich religiös legitimiert, und haben östliche Lebensweisheit schätzen gelernt. Religionen entdecken Verbindendes. Manches wächst zusammen. Vieles schließt sich gegenseitig aus. Wie sind diese Erfahrungen einzuschätzen? F. Körner SJ, der Islamwissenschaftler und katholische Dogmatiker in Rom, dekliniert an Hand der Gottesfrage die Analogien und Unterschiede im Glaubensverständnis des Islam und des Christentums durch. (Redaktion)**

Meinem Heimatbischof Karl Kardinal Lehmann

Die sogenannte Regensburger Rede Papst Benedikts XVI.[1] nahmen muslimische Gelehrte zum Anlass, eine wissenschaftliche Begegnung mit katholischen Theologen vorzuschlagen.[2] Die römische Seite griff den Gedanken schließlich mit der Gründung eines „Katholisch-Muslimischen Forums" auf, das sich als Gesprächsprozess von Wissenschaftlern und Geistlichen beider Religionen versteht. Das „Erste Seminar" des Forums fand zwischen 3. und 6. November 2008 in den Räumen des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog statt. Selbstverständlich gibt es bei derartigen Treffen nicht zwei geschlossene Lager; so waren auch diesmal die beiden Delegationen selbst inhomogen, vielstimmig und binnenkontrovers. Von katholischer Seite meldete sich eingangs ein Islamwissenschaftler und Theologe dominikanischer Prägung mit dem Vorschlag zu Wort, man könne doch zumindest in einem Punkte Einigkeit voraussetzen: Wir, Christen und Muslime, glauben an denselben Gott. – Der Beitrag fand erwartungsgemäß begeisterte Zustimmung, allerdings nur auf muslimischer Seite.

Ausführlich wiedergegeben hatte die Wortmeldung etwa gelautet:[3] „Wenn wir später über die Bedeutung Jesu sprechen, werden sich Unterschiede zwischen christlicher und islamischer Theologie auftun;

1 Vorlesung vom 12. September 2006: „Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen" (www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html), vgl. *Benedikt XVI.*, Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung, Freiburg i. Br. 2006.

2 Mein Artikel „Das erste Seminar im katholisch-muslimischen Forum. Theologische und islamwissenschaftliche Auswertung", in: *Mariano Delgado* / *Guido Vergauwen* (Hg.), Interkulturalität. Begegnung und Wandel in den Religionen (Religionsforum 5), Stuttgart 2009, 229–248, äußert die Vermutung, dass der eigentliche Impuls für die Schreiben der Muslime, insbesondere das sogenannte Common Word, längst vor Regensburg gegeben war, nämlich mit der Enzyklika *Deus Caritas Est* vom Weihnachtstag 2005.

3 Es handelte sich um einen englischsprachigen Beitrag eines Nicht-Muttersprachlers. Ich zitiere aus dem Gedächtnis.

bevor wir aber die Ausdifferenzierungen der Gotteslehre durch Christologie und Dreifaltigkeitsglaube einbringen, sollten wir uns klarmachen, dass wir uns im Grundlegenden einig sind — wir und ihr, wir glauben schließlich an denselben Gott."

Für diese Ansicht lassen sich gute Gründe anführen. Sie sind hier zusammenzustellen. Daraufhin aber ist zu zeigen, dass die Argumente allesamt auch bedeutende Mängel aufweisen. In der Auseinandersetzung soll deshalb eine andere Sichtweise dargestellt werden, nämlich: Islamisches und christliches Gottesbekenntnis sind etwas grundlegend Verschiedenes; zuerst aber mögliche Begründungen der Meinung „Wir glauben an denselben Gott".

1. Gott ist ein einziger. Wo die Existenz eines weiteren Gottes behauptet wird, ist der Gottesbegriff missverstanden. Schöpfer kann nur *einer* sein, denn wenn mehrere Erschaffer angenommen werden, ist zu fragen, wer wiederum diese erschaffen hat. Ebenso: Letzte Wirklichkeit kann nur *einer* sein; solange man noch zwei Wirklichkeiten als die letzten erklären will, macht das beide Umgreifende oder Verbindende die angeblich Letzten zu Vorletzten. Folglich können der Gott, den Muslime verehren, und der Gott, den Christen verehren, nicht zwei sein.

2. Wir meinen ja mit „JHWH", „Gott", „Allāh" alle den Schöpfer des Himmels und der Erde.

3. Der Koran sagt ausdrücklich, dass es sich bei dem, den die anderen „Schriftreligionen" verehren, um dieselbe Wirklichkeit handelt wie bei den Muslimen: „Unser Gott und euer Gott ist ein und derselbe" (29:46, *ilāhunā wa-ilāhukum wāḥid*)[4].

4. Alt- und neutestamentliche sowie koranische Formulierungen belegen, dass die drei Religionen – Juden- und Christentum sowie Islam – sich schriftgemäß als „abrahamitisch" bezeichnen können (Genesis 17; Römer 4; Sure 14). Abrahamitische Religionen aber teilen zumindest das Gottesverständnis.

5. Dass Muslime von Gott zum Teil anderes sagen als Christen, sogar Konträres,[5] bedeutet nicht, dass es sich bei dem so Bezeichneten um eine andere Wirklichkeit handelte. Mein irdischer Vater wurde von seinen Angestellten auch völlig anders angesprochen und beschrieben als von uns Kindern, ohne dass von zwei unterschiedlichen Personen die Rede gewesen wäre. Dieses Beispiel zeigt, dass auch stark divergierende Formen der Bezugnahme sich auf dieselbe Wirklichkeit beziehen können.

6. Sogar fehlerhafte Bezeichnungen müssen die Bezugnahme nicht scheitern lassen. Selbst wenn man irrig „der 43. Präsident von Amerika, Barak Obamah" schreibt, ist klar, wen man meint. Ebenso können irrige Gotteslehren doch denselben Gott meinen.

7. Nicht nur Muslime, sondern auch arabischsprachige Christen benennen Gott mit dem Wort „Allāh". Wenn Christen behaupten, dass der Gott Jesu Christi und Allāh nicht derselbe sind, schließen sie ihre eigenen Mitchristen aus.

8. Auch verschiedene Christen sagen sehr Unterschiedliches von Gott. Dennoch ist es nicht sinnvoll zu sagen, sie glaubten an verschiedene Götter.

[4] Der Verszusammenhang macht klar, dass „unser Gott und euer Gott sind jeweils einer" keine passende Übersetzung ist. Gemeint ist „sind ein und derselbe"; denn es handelt sich um eine Aufforderung zur sachlichen Religionsdebatte, die Muslime mit der Erklärung eröffnen sollen, dass sie auch die Offenbarung der Juden und Christen anerkennen.

[5] Z. B. vermeiden Muslime im Anschluss an Sure 110 die Vaterbezeichnung.

9. Ebenso trägt auch der Islam nicht eine einzige Gotteslehre geschlossen vor. Die Kontrastierung „Gott der Muslime" versus „Gott der Christen" ist daher künstlich.

10. Juden glauben ausdrücklich nicht an den trinitarischen Gott. Dennoch bekennt sich die Kirche zum Gott Israels. Entsprechend ist anzuerkennen, dass auch das radikal monotheistische Bekenntnis der Muslime auf denselben Gott zielt.

11. Im Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich die Weltkirche festgelegt. Die Behauptung, es handle sich um zwei unterschiedliche Wirklichkeiten, widerspricht Geist und Wortlaut des Konzils. Der entscheidende Text aus *Lumen Gentium 16* lautet: „Sed propositum salutis et eos amplectitur, qui Creatorem agnoscunt, inter quos imprimis Musulmanos, qui fidem Abrahae se tenere profitentes, nobiscum Deum adorant unicum, misericordem, homines die novissimo iudicaturum." In offizieller Übersetzung: „Der Heilswille umfasst aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslim[6], die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird."

12. Erfahrungen innerhalb des ökumenischen Prozesses haben gezeigt, dass eine über die ausdrücklichen Formulierungen hinausreichende Großzügigkeit nicht nur nützlich, sondern um der historischen Präzision willen erfordert ist; denn verschieden akzentuierende theologische Aussagen müssen aus ihren unterschiedlichen Entstehungssituationen heraus erklärt werden und lassen sich so in ihrer Bedeutungsgleichheit erweisen.[7] Auch Muslimen gebührt diese sowohl theologisch wie politisch notwendige Offenheit.

13. Dass Äußerungen unter dem Namen Johannes Pauls II. Gläubigen anderer Religionen, besonders Juden und Muslimen, gegenüber zugeständnisbereit waren, ist bekannt und lässt sich aus seiner Lebensgeschichte erklären; Woytiła war im religiösen Widerstand gegen atheistische Regime groß geworden und wusste daher die Allianz der theistisch Totalverpflichteten zu schätzen; außerdem war er Philosoph. Der Dogmatiker Benedikt XVI. steht für eine nicht-kompromissfähige theologische Linie, die sich in der Auseinandersetzung mit Andersgläubigen herausgebildet hat. Nun verwendet aber auch er die Formulierung: „Wir glauben an denselben Gott, nur nicht auf dieselbe Weise".[8] Die Anerkennung Allāhs als dieselbe Wirklichkeit wie der Gott Jesu hat damit das Siegel der Lehramtlichkeit.

6 Man hielt das *-im* am Ende des arabischen Singulars *muslim* offenbar für eine Pluralendung in Analogie zum hebräischen Suffix *-îm* und wollte nicht peinlich doppeln wie in „Cherubime".

7 Das gilt nicht nur für die historisch absichernde Hermeneutik des Prozesses *Lehrverurteilungen kirchentrennend?* im Blick auf römische und reformatorische Theologie, sondern auch für das Lebenswerk eines Alois Grillmeier als dogmengeschichtlicher Nachweis der Lehreinigkeit östlicher und westlicher Christologien.

8 Ansprache im Präsidium für Religiöse Angelegenheiten „Diyanet", Ankara, 28. November 2006: „As an illustration of the fraternal respect with which Christians and Muslims can work together, I would like to quote some words addressed by Pope Gregory VII in 1076 to a Muslim prince in North Africa who had acted with great benevolence towards the Christians under his jurisdiction. Pope Gregory spoke of the particular charity that Christians and Muslims owe to one another ‚because we believe in one God, albeit in a different manner, and because we praise him and worship him every day as the Creator and Ruler of the world'" (www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061128_pres-religious-affairs_en.html mit Zitat aus *Migne*s Patrologia Latina, Band 148, Sp. 45).

Die angeführten Gründe sind bedenkenswert. Aber Unterscheidung[9] ist gefordert. Denn noch gar nicht gestellt ist die grundsätzliche Frage, was das christliche Gottesbekenntnis eigentlich ist. Warum sollte die Beantwortung dieser Frage entscheidend sein? Weil wir es bei Gott mit demjenigen zu tun haben, dessen Wirklichkeit „zur Zeit" nicht außerhalb unserer Bezugnahmen festzumachen ist. Es gibt keine Ort-Zeit-Stelle, auf die wir so deuten könnten, dass eindeutig und überprüfbar würde, wen wir mit „Gott" meinen. Darin unterscheidet sich die Bezugnahme auf Gott vom Reden beispielsweise über meinen irdischen Vater. Die Aussagen des christlichen Glaubens beanspruchen zwar sehr wohl, von einer Wirklichkeit außerhalb unseres Denkens zu sprechen. Ob sie aber zutreffen, wird erst am Ende der Geschichte erwiesen sein. Bis dahin haben wir nur Vorgänge, die sich zwar als Wirkens Gotte verstehen lassen, aber nicht als solche beweisbar sind. Gott zu bekennen bleibt also bis zum Ende der Zeit eine mögliche Geschichtsdeutung, für die sich gute Gründe anführen lassen; sie wird aber bis dahin nie die einzig mögliche sein. Sie ist ein Vertrauen, in dem sich die Bekennenden engagieren. Der Glaube bleibt kontrovers. Die christliche Hoffnung besteht darin, dass sich der, den Jesus als seinen Vater bekannte, am Ende als Gott erwiesen haben wird; als der, der alles in allem wirkt.[10] Wenn aber Gott derzeit kein zeigbarer Gegenstand ist, dann übernehmen unsere Bezugnahmen auf ihn eine andere Rolle als im Falle eines Menschen, eines Planeten, aber auch eines bloßen Begriffs. Es lässt sich jetzt nämlich sehen, dass die Beziehung zwischen Mensch und Gott grundlegend anders ist als alle anderen Beziehungen, die wir haben können.

a. *Die inhaltlichen Zuschreibungen sind in der Bezugnahme auf Gott nicht umgehbar*. Weil Gott keine Ort-Zeit-Stelle hat, sind die Weisen unserer Zuwendung zu Gott nicht von unserer sprachlichen Bezugnahme auf ihn abtrennbar. Man kann daher nicht sagen, dass ich zwar denselben meine, den Jesus und die Christen den himmlischen Vater nennen, selber aber für mein Gefühl der Nähe zu ihm derlei festlegende Formeln nicht brauche. Das ist deshalb nicht möglich, weil dieser „er" nicht wie ein Gegenstand vorliegt, der auch anderweitig anzielbar wäre. Eine bestimmte inhaltlich gefüllte Bezugnahme als vertrauendes Engagement ist hier vielmehr die einzig mögliche Form realistischer, nicht wahnhafter Zuwendung.

b. *Der Inhalt des Gottesbekenntnisses ist durch eine konkrete Geschichte bestimmt*. Konkret wird die Bezugnahme, trotz des eben (a.) Dargelegten, nicht durch ausdrückliche Eigenschaftszuschreibungen. Denn was genau „barmherzig" oder „gerecht" bedeuten, ist dann immer noch umstritten und muss anderswo abzulesen sein. Der Schauplatz, auf dem sich erweist, wer Gott ist, ist die Folge der Geschehnisse. Da sich noch nicht alles ereignet hat und der Gesamtzusammenhang daher unklar ist, muss eine bestimmte Geschehensfolge als exemplarisch für die Erkenntnis Gottes betrachtet werden. Das christliche Bekennt-

[9] *Felix Körner*, Rez.: Christian W. Troll, Unterscheiden, um zu klären. Orientierungen im islamisch-christlichen Dialog, Freiburg 2007, in: Stimmen der Zeit 226 (2008), 69–71.

[10] Diese Formulierung aus 1 Korinther 15,28 (ἵνα ᾖ ὁ θεὸς [τὰ] πάντα ἐν πᾶσιν) ist besonders treffend, da Gott hier nicht als der endgültig alles Vernichtende, Ersetzende, sondern Zusammensetzende, Einsetzende, Erfüllende erhofft wird.

nis besagt, dass die Jesusgeschichte die Erklärungskraft der gesamten Weltgeschichte enthält. Mit der Geschichte Jesu, der sich auf den Gott Israels bezieht, gehört auch das Handeln Gottes mit Israel zum Bereich dieser bestimmten Ereignisfolge.

c. *Das Gottesbekenntnis ist eine persönliche Selbstübereignung an ihn*. Sollen verschiedene Gottesbekenntnisse unter der Frage verglichen werden, ob sie dieselbe Wirklichkeit meinen, genügt es nicht, zu überprüfen, welche Gotteslehre sie enthalten. Das christliches Bekenntnis, das seinen ersten Sitz in der Feier der Taufe hat, ist vielmehr ein Handeln. Der Mensch lässt sich darin auf das Gotteshandeln ein, das in Tod und Auferstehung Jesu erkennbar geworden ist. Das christliche Bekenntnis ist daher nicht nur Rede über Gott; es ist vielmehr Eintritt eines Menschen in das Leben Gottes.

Das hier von erkenntnistheoretischen Überlegungen her Entwickelte lässt sich auch im Blick auf die Geschichte sagen. Jesus hat nicht die Existenz Gottes verkündet, sondern das Reich Gottes. Jesus bot den Anbruch der Gottesherrschaft als die von Gott eröffnete Möglichkeit an, in die Lebensweise Gottes selbst einzutreten. Dies, und nicht etwa ein bestimmter Gottesbegriff wie „der sich selbst Genügende“[11], ist die von der Kirche bekannte göttliche Wirklichkeit. Dies ist auch der Sinn des Bekenntnisses Gottes als dreifaltig. Denn Gott lebt nicht als das absolute Gegenüber zur Schöpfung, sondern in der wechselseitigen Anerkennung, paulinisch gesagt, im „Geist der Sohnschaft“ (Römer 8,15).

Wir können nun zu einer Auswertung der 13 oben angeführten Gründe für die Identität des christlichen und des islamischen Gottes übergehen.

1. Aus dem Gottesbegriff folgt bereits, dass es nur *einen* Gott geben kann? Dennoch kann das, was Menschen tun, wenn sie Gott bekennen, sich grundlegend unterscheiden. Muslime bekennen die Einzigkeit und Existenz[12] sowie die Überlegenheit[13] Gottes, ohne dabei zu problematisieren, wie wir ihn zutreffend erkennen können, ob unsere Versuche, ihn anzuerkennen, scheitern können und wodurch wir erlösenden Zugang zu ihm erhalten können. Das christliche Gottesbekenntnis bedenkt diese Schwierigkeiten mit und beansprucht, dass sie lösbar sind.

2. Wir meinen alle den Schöpfer? Tatsächlich aber ist aus christlicher Sicht ein Gottesbekenntnis mehr als ein Bezeichnenwollen. Wenn Christen Gott bekennen, so bekennen sie vielmehr erstens ihre eigene Unfähigkeit, ihm gerecht zu werden, zweitens dass sie sich dennoch, weil er es durch die Jesusgeschichte ermöglicht hat, auf ihn beziehen dürfen, und drittens überantworten sie sich dabei in sein göttliches Leben hinein.

3. Der Koran identifiziert den Gott der Christen und Juden mit dem der Muslime? Das tut er; jedoch bleibt der Koran hier ganz auf der Ebene der Referenzklärung. Er hat ein doppeltes Interesse an dieser theologischen Identifikation. Zum einen entspricht das Verkündete dann der von Muḥammad mit Hochachtung wahrgenommenen Alternative, welche die soge-

[11] So lässt sich das koranische *al-qayyūm* verstehen (2:255, vgl. Daniel 6,27: *qayyām*). Siehe auch *Felix Körner*, Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses, Stuttgart 2008, 283.

[12] Das ist der Sinn des ersten Teils der *šahāda* mit dem Exklusions-Akkusativ: *lā ilāha illā llāh*, es gibt keine Gottheit außer Gott.

[13] Das besagen Elativ-Formeln wie der *takbīr* (*Allāhu akbar* – Gott ist je größer).

nannten Schriftreligionen gegenüber polytheistischen Kulten bieten. Andererseits kann eine so für inhaltsgleich deklarierte Gottesverkündigung mit leichterer Akzeptanz bei Juden und Christen rechnen; Akzeptanz aber war hier für die politische und die theologische Einflussnahme entscheidend.

4. Die abrahamitischen Religionen müssen sich zumindest auf einen gemeinsamen Gottesbegriff einigen können? Der Koran versteht sich zweifellos als Verkündigung der Religion Abrahams; aber nicht jede Berufung auf Abraham macht eine Religion bereits abrahamitisch. Zur biblischen Vorstellung Abrahams gehört, dass Israel von Gott zu einer unersetzbaren und unverzichtbaren Mittlerrolle erwählt ist (Genesis 12,2). Das ist mit der koranischen Theologie nicht vereinbar (vgl. 5:13; 62:6). Die Konstruktion von abrahamitischen Religionen ist ein unnötiges Zugeständnis an die vom Koran beabsichtigte Rückführung zum eigentlichen Ursprung jeglicher Religion; durch das von Muḥammad Offenbarte soll die ursprüngliche und richtige monotheistische Lehre, die auch Abraham verkündet habe, wiederhergestellt werden. Hier heißt abrahamitische Religion also faktisch koranische Religion.

5. Auch divergierende Bezugnahmen können sich auf dieselbe Wirklichkeit beziehen? Das Beispiel des Mannes, der von seinen Angestellten anders bezeichnet wird als von seinen Kindern und doch derselbe ist, lässt sich nicht auf Gott übertragen.[14] Denn auf den betreffenden Menschen lässt sich auch außerhalb sprachlicher Bezugnahmen verweisen, weil er eine materielle Existenz hat oder hatte. Das gilt für Gott nicht. Das Benennen ist hier ein selbstverpflichtendes Bekennen zu einer bestimmten Erweisgeschichte.

6. Auch bei irrigen Zuschreibungen ist letztlich klar, dass der eine Gott gemeint ist? Menschen stehen nicht vor der gegenständlich-punkthaften Wirklichkeit Gottes, sondern sind gerufen, in die Geschichte Gottes einzutreten. Daher ist die entscheidende Frage nicht, ob man den richtigen Gott mit seinen Aussagen meint; die mit dem christlichen Gottesbekenntnis benannte Wirklichkeit ist nicht ein Punkt namens Gott, sondern das ganze Leben Gottes, die göttliche Verwandlungsgeschichte. Daher ist entscheidend, ob man sich in die leibhafte Wirklichkeit Gottes einsetzen lässt, das heißt in sein einziges Bundesvolk durch den Leib Christi, die Kirche.

7. Allāh dem christlichen Gott gegenüberzustellen, schließt die arabischsprachigen Christen aus? Tatsächlich ist die Frage nicht, in welcher Sprache man Gott nennt, sondern ob man bereit ist, sich auf die Treue Gottes, wie sie die Bibel bezeugt, einzulassen. Der Koran will die Bibel an

Weiterführende Literatur:

Felix Körner, Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses, Stuttgart 2008.

Christian W. Troll, Unterscheiden, um zu klären. Orientierung im christlich-islamischen Dialog, Freiburg i. Br. 2008.

Karl Kardinal Lehmann (Hg.), Weltreligionen. Verstehen – Verständigung – Verantwortung, Frankfurt a. M. 2009.

[14] Bei der Abfassung des Artikels „Führe uns den geraden Weg. Wie Muslime beten. Wie wir mitbeten können", in: Canisius 2000, Heft 2, 3–7, hier 5, war mir dieses Gegenargument noch nicht klar geworden.

entscheidenden Stellen richtigstellen, so bei der Frage des Kreuzestodes und der Gottessohnschaft Jesu (4:158, 9:30f.) oder bei der theologischen Möglichkeit der erlösenden Stellvertretung (6:164). Behauptet wird zwar nicht, dass Altes und Neues Testament verkehrt wären; aber was Juden und Christen heute als solches ausgäben, sei in Wirklichkeit nachträglich von Menschen „entstellt" (4:45) und werde nun koranisch korrigiert (5:116). Die Erklärung des Koran, er bestätige die Bibel (3:3), trifft daher faktisch nicht zu. Betrachtet man die Lage vom überlieferten Bibeltext aus, ist vielmehr zu sagen: Der Koran schreibt die Bibel um.

8. Wie verschiedene Christen unterschiedlich über Gott reden, ohne eine andere Wirklichkeit zu meinen, so mitunter auch Christen und Muslime? Es sind nicht einzelne Zuschreibungen, welche die christliche Bekenntniseinheit ausmachen. Entscheidend ist vielmehr, ob man sich in die biblisch bezeugte Geschichte hineinnehmen lässt oder nicht.

9. Aus einem theologisch vielfältigen Islam lässt sich kein einheitliches Gottesbild destillieren, um es mit dem christlichen zu konfrontieren? Was Muslime von Gott bekennen wollen, gründet sich auf dem Koran. Dessen Selbstverständnis als Ersetzung der vorhandenen Bibel bewirkt jedoch von vorn herein, dass Muslime nicht die Geschichte der Selbstbindung Gottes an Israel, Jesus, die Kirche bekennen können.

10. Da Christen den Gott Israels bekennen wollen, obwohl Juden die Dreifaltigkeit ablehnen, kann das islamische Gottesbild christlicherseits ebenso anerkannt werden? Tatsächlich lehnen zwar Juden, zumindest wenn sie Jesus nicht als Messias annehmen, Dreifaltigkeitstheologien ab; dass Gott sich aber in einer ganz bestimmten Geschichte erweist, dass er sich an eine geschichtliche Größe bindet, dass er seine Ehre davon abhängig macht, ob sein Volk ihm die Treue hält – all das sind Züge, die der christliche Dreifaltigkeitsglaube auf seine Weise entfaltet, während sie nicht in eine islamische Gotteslehre passen. Der Gebrauch einer ausdrücklichen Dreifaltigkeitslehre ist denn auch nicht die Eintrittskarte zur kirchlichen Rechtgläubigkeit. Die wenigsten Christen des ersten Jahrhunderts wären sonst rechtgläubig. Ausschlaggebend ist die Bereitschaft, sich auf die Jesusgeschichte einzulassen; und der von Jesus Verkündete ist der sich an Israel bindende Gott.

11. Das II. Vatikanum hat ausdrücklich gesagt, dass Muslime den Schöpfer anerkennen und denselben Gott wie wir anbeten? Die Konzilsväter haben hier von der Erlösungsproblematik abstrahiert und allein die beabsichtigte Bezugnahme betrachtet. Dabei sprechen sie äußerst nuanciert von der muslimischen Berufung auf Abraham: „fidem Abrahae se tenere profitentes", was sich distanziert verstehen lässt als „sie erklären, den Glauben Abrahams zu haben". Eindeutig ist jedenfalls, dass das Konzil den Muslimen im Anschluss an die Erwähnung Israels zugesteht: „Sie erkennen den Schöpfer an".

12. Im Sinne einer dogmengeschichtlichen Kontextualisierungshermeneutik kann man, quasi ökumenisch, Muslimen dieselbe Intention, Gott zu bezeichnen, zugestehen? Hierbei wird jedoch ausgeblendet, dass Christen, schon wenn sie „Gott" sagen, mehr tun, als bezeichnen. Da Gott eben nicht wie ein Objekt vorliegt, bekennen sie sich bei der Nennung seines Namens zu der Geschichte, in der sie selbst in das göttliche Leben hineingenommen werden. Muslime nehmen das Wort „Allāh" mit tiefster Ehrfurcht in den Mund; die

islamische Gott-Nennung geschieht keineswegs leichtfertig. Jedoch ist eine solche Nennung lediglich Anerkennung des von Ewigkeit zu Ewigkeit gleichermaßen Vorhandenen, ohne einen Sinn dafür, dass im jeweils neu gewagten Bekenntnis Gottes Wirklichkeit geschieht.[15]

13. Indem Benedikt XVI. zustimmend Gregor VII. zitierte: „Wir glauben an denselben Gott, nur nicht auf dieselbe Weise", hat er die Frage der Identität des muslimischen und christlichen Gottes mit Ja entschieden? Die vorliegende Untersuchung wollte zeigen, dass die göttliche Wirklichkeit nicht wie ein punktuelles Objekt behandelt werden kann; daher greift die Frage, wer mit dem christlichen und wer mit dem muslimischen Gottesbekenntnis gemeint ist, zu kurz. Das Zitat ist gut gewählt, weil die Einschränkung „licet diverso modo" den Glauben nicht nur als Gegenstands-Meinen, sondern als etwas Modales, eine gelebte Zuwendung, in den Blick rückt. Die im christlichen Gottesbekenntnis zur Sprache kommende Wirklichkeit ist die gesamte von der Bibel bezeugte Dramatik geschöpflicher Selbstverstrickung und göttlichen Erlösungshandelns durch Hingabe. Die Frage, ob wir denn nun denselben meinen, passt wegen ihrer vergegenständlichenden Neigung eher zur islamischen Theologie; der Koran antwortet denn auch mit Ja.

Wenn Christen „Gott" sagen, benennen sie damit nicht einen Gegenstand, sondern bekennen sich zur Wirklichkeit, dem Wirken, Gottes; nämlich dazu, dass er uns durch die Jesusgeschichte ermöglicht hat, in die ihm entsprechende Beziehung zu treten. Sie heißt, wie wir im Blick auf Jesus sagen, „seine Söhne zu werden" (Epheser 1,5). Wenn Christen den Namen „Gott" verwenden, erkennen sie also seine Vaterschaft an.

Das christliche Gottesbekenntnis lässt sich als Zeugnis der Communio Gottes verstehen, das islamische als Zeugnis der Confrontatio Gottes. Dass es sich um etwas grundlegend anderes handelt, bedeutet aber nicht, dass deswegen unser Zusammenleben gefährdet wäre. Während des zu Beginn erwähnten Katholisch-Muslimischen Forums kam man auf die Formel: „We can be friends in difference. — Wir können anders sein, und so Freunde."[16]

Der Autor: *P. Felix Körner SJ ist Islamwissenschaftler (Dr. phil.) und katholischer Dogmatiker (Dr. theol.). Er lehrt an der Päpstlichen Universität Gregoriana, Rom, und leitet das Institut für interdisziplinäre Kultur- und Religionswissenschaften (ISIRC), das interreligiöse Ausbildungszentrum der Gregoriana. Veröffentlichungen: Rethinking Islam, Würzburg 2005; Alter Text – Neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute (Übersetzung und Kommentierung), Freiburg 2006; „Kritik der historischen Kritik. Eine neue Debatte in der islamischen Theologie", in: Urs Altermatt / Mariano Delgado / Guido Vergauwen (Hg.), Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag, Stuttgart 2006, 127–142.*

[15] Vgl. z. B. 2 Korinther 5,20: „Wir sind also Gesandte an Christi statt, und Gott ist es, der durch uns mahnt. Wir bitten an Christi statt: Lasst euch mit Gott versöhnen!"

[16] Bei der Klärung meiner Gedanken halfen mir Gespräche mit Wolfhart Pannenberg, Norbert Lohfink und meiner Nichte Clara Forcht.

Johann Maier

Jüdisch-christliches Milieu als Magnet für Intellektuelle in der Antike

◆ **Das jüdische Religionsgesetz bestimmt nicht nur das tägliche Leben der Gläubigen in hohem Maße, sondern regelt dazu auch den gesellschaftlichen Umgang mit Andersgläubigen. Der Autor, emeritierter Professor für Judaistik, zeigt in seinem Beitrag in sehr differenzierter Weise, wie schon in der Antike die Gebildeten unterschiedlich, teils neugierig und fasziniert, teils heftig ablehnend, auf diese Religion reagierten. Mit Spannung liest man, wie unter diesen Gegebenheiten die aus dem Judentum hervorgehenden christlichen Gemeinden ihren eigenen Weg suchen mussten. (Redaktion)**

Das antike Judentum war keine Einheit. Folglich kam es auch zu unterschiedlichen Eindruckswirkungen.[1] In den einzelnen großen Kulturregionen wurde es verschieden wahrgenommen, in der griechischsprachigen Welt anders als in den aramäischsprachigen Gebieten Vorderasiens und Mesopotamiens oder in Ägypten. Nach der Tempelzerstörung, als sich in Palästina und in Mesopotamien auf der Basis pharisäischer Traditionen das aramäischsprachige und Hebräisch schreibende rabbinische bzw. talmudische Judentum durchzusetzen anschickte, lernten Nichtjuden im Römischen Reich bis ins 6./7. Jh. immer noch vor allem das griechischsprachige bzw. hellenistische Judentum kennen, das auch für die Ausbildung der frühen christlichen Gemeinden im Westen eine maßgebliche Voraussetzung darstellte.[2] Nachdem das rabbinische Judentum unter den aramäischsprachigen Juden Mesopotamiens etabliert war, verdrängte es in den letzten Jahrhunderten der Antike aber die hellenistisch-jüdische Kulturtradition auch im Westen. Eine besondere Situation ergab sich in den Gebieten Syriens, wo neben der hellenisierten Stadtkultur eine aramäischsprachige Landeskultur lebendig blieb, in der man allein dank der sprachlichen Verwandtschaft eher Zugang zu hebräischen/aramäischen Traditionen finden konnte. Das gilt auch für die syrischen Christen. Einen eigentümlichen Schnittpunkt der Kulturen bildet die Großstadt Antiochien, und eine wichtige Rolle spielten dabei ebenso die großen Städte an der Mittelmeerküste Kleinasiens. Nicht zuletzt ist Alexandrien zu nennen, dieses hellenistische und auch hellenistisch-jüdische

[1] Die einschlägigen Texte sind zu finden in: *M. Stern*, Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, I–III, Jerusalem 1974/80/84. Im Folgenden zitiert als: *Stern*, Band- und Seitenangabe.

[2] *C. Claußen*, Versammlung, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden (StUNT 27), Göttingen 2002 (Für Syrien s. 98ff. 236ff.); *St. Fine* (Ed.), Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue. Cultural interaction during the Greco-Roman period, London–New York 1999; *St. Krauter*, Bürgerrecht und Kultteilnahme. Politische und kultische Rechte und Pflichten in griechischen Poleis, Rom und antikem Judentum (BZANW 127), Berlin–New York 2004.

Kulturzentrum, aus dem die meisten erhalten gebliebenen jüdisch-hellenistischen Schriften stammen, befand sich allerdings in einer völlig anders gearteten Umgebung. Dass in Rom Nachrichten und Einflüsse aus allen Richtungen zusammenflossen, ist selbstverständlich. Die jüdischen Gemeinden der Antike waren dank der regen Handelsverbindungen in ständigem Kontakt und verfügten dadurch über einen Informationsstand, den ihre normale nichtjüdische Umgebung so unmittelbar nicht erreichen konnte. Schon dieser Umstand allein konnte das Interesse neugieriger Nichtjuden auf sich ziehen.

Im Folgenden richtet sich der Blick auf die Eindruckswirkung der jüdischen und christlichen Gemeinschaften auf Gebildete in der hellenistisch-römischen Umwelt.[3] Hier lebten in den Städten Juden, die sich bemühten, hellenistische Kultur und jüdischen Monotheismus zu vereinen[4] und sie versuchten dies nicht zuletzt auch durch eine entsprechende Interpretation der biblischen Schriften, die seit den letzten zwei vorchristlichen Jahrhunderten in griechischen Übersetzungen (meist als „Septuaginta" bezeichnet) vorlagen.

Schon in der Genesis wurde von den drei Noah-Söhnen der Zweitgeborene, „Japhet", der als Ahnvater aller Völker des nördlichen Mittelmeerraums galt, mit Sem verbunden (Gen 9,27) und von Ham als dem Ahnvater von Sklavenvölkern (Gen 9,25–26), deutlich abgesetzt. Der Japhet-Sohn Jawan, Stammvater der Griechen („Jonier"), erfuhr politisch aber eine ambivalente Wertung. Soweit der Name für das Alexanderreich stand, war er positiv befrachtet, aber als Repräsentant des Seleukidenreiches, speziell unter Antiochus Epiphanes IV., erhielt Jawan diabolische Züge. Dieses Seleukidenreich wird im Buch Daniel in ein weltgeschichtliches Schema von vier Weltreichen eingebaut, stellt dort das vierte und letzte Weltreich vor der Gottesherrschaft dar. Nach der Tempelzerstörung 70 n. Chr. wird diese Verkörperung der Gott- und Israelfeindlichkeit auf Rom übertragen. Die politische Konfrontation

[3] *J. Lieu* / *J. North* / *T. Rajak* (Ed.), The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire, London 1992; *J. J. Collins*, Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora, Grand Rapids [2]1999; *M. Konradt* / *U. Steinert* (Hg.), Ethos und Identität. Einheit und Vielfalt des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit, Paderborn 2002; *J. R. Bartlett* (Ed.), Jews in the Hellenistic and Roman Cities, New York 2002; *J. L. Kugel* (Ed.), Shem in the Tents of Japhet. Essays on the encounter of Judaism and Hellenism (JSJ.S 74), Leiden 2002; *P. W. van der Horst*, Japheth in the Tents of Shem: Studies on Jewish Hellenism in Antiquity (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 32), Leuven 2002; *C. Bakhos* (Ed.), Ancient Judaism in its Hellenistic Context (JSJ.S 95), Leiden 2005; *A. Kovelman*, Between Alexandria and Jerusalem: The Dynamic of Jewish and Hellenistic Culture (The Brill Reference Library of Judaism 21), Leiden 2005.

[4] Neuere Literatur: *T. Rajak*, The Jewish Dialogue with Greece and Rome. Studies in Cultural and Social Interaction, Leiden 2002; *Jo-Ann A. Brant* / *Ch.-W. Hedrick* / *Chr. Shea* (Ed.), Ancient Fiction: The Matrix of Early Christian and Jewish Narrative (SBL. Symposium Series 32), Leiden–Boston–Atlanta 2005; *L. L. Grabbe* (Ed.), Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period (JSOT.S 317), Sheffield 2002; *P. W. van der Horst* (Ed.), Persuasion and Dissuation in Early Christianity, Ancient Judaism, and Hellenism (Contributions to biblical exegesis and theology 33), Leuven–Paris 2003; *Ders*., Jews and Christians in their Graeco-Roman Context. Selected essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Christianity (WUNT 196), Tübingen 2006; *D. Brakke* / *A. Jacobsen* / *J. Christian-Ulrich* (Ed.), Beyond Reception. Mutual Influences between Antique Religion, Judaism, and Early Christianity (Early Christianity in the Context of Antiquity 1), Frankfurt a. M. et. al. 2006.

unter Antiochus IV. Epiphanes wurde propagandistisch auch als religiös-kulturell beschrieben, doch dies galt so extrem nur zeitweilig und betraf die Praxis des Kults und der Torah.

Dementsprechend kam es auch zu widersprüchlichen Eindrücken in der Umwelt.[5] Einerseits sahen manche im Judentum eher eine Philosophie als eine Religion und fanden dabei eine Bestätigung eigener religionskritischer Tendenzen. Das gilt freilich mehr für frühe Angaben (um 300 v. Chr.) und eher auf Grund vom Hörensagen als aus eigener Kenntnis der Autoren.[6] Die jüdischen Traditionen galten zudem wegen der Bindung an Mose als besonders alt und daher als ehrwürdig. So erschien auch der jüdische Gottesglaube als eine bemerkenswerte Vorgabe für die eigene Einstellung zu den herrschenden Auffassungen und Praktiken. Andrerseits erlebte man seit 168 v. Chr. in den kriegerischen Auseinandersetzungen der Hasmonäerzeit und später während der jüdischen Aufstände (66–71 v. Chr. in Judäa und Galiläa, 115–117 in der nordafrikanischen und zyprischen Diaspora, 132–135 in Palästina) in bestimmten Gebieten eine recht gewaltsame und intolerante jüdische Politik. Einen noch stärkeren und kontinuierlichen negativen Eindruck machte die jüdische Religionspraxis, deren Sinn ein Außenstehender nicht begreifen konnte. Zwar zog die Einrichtung und Feier des Sabbats positives Interesse auf sich, doch die meisten rituellen Praktiken, insbesondere Regeln bezüglich Rein/Unrein bzw. Erlaubtes und Verbotenes (Speisevorschriften) waren unbegreiflich, die Beschneidung galt ohnedies als verpönte Verstümmelung und war nur als intern-jüdische Praxis erlaubt. Nicht zuletzt zielten die Reinheitsvorschriften auf eine soziale Absonderung von den Nichtjuden, und so wurde auf nichtjüdischer Seite im Extrem alles auf ein „odium humani generis", auf grundsätzliche Menschenfeindschaft, zurückgeführt. Die nichtjüdischen literarischen Zeugnisse zum Judentum bieten daher kein einheitliches Bild. Einerseits wurden bei Unkenntnis der jüdischen Religionspraxis bestimmte Aspekte, vor allem der Gottesvorstellung, von Einzelnen weiterhin bewundert, ansonsten verfuhr man recht selektiv. Bei genauerem Hinsehen stieß man auch auf Befremdliches.[7]

In den ersten christlichen Jahrhunderten nahm wegen der konkreteren Kenntnisse der jüdischen Religionspraxis diese negative Wertung ständig zu. Den Widerspruch zu den älteren positiven Aussagen begründete man mit einer nach Mose eingetretenen Degeneration. Von Poseidonius von Apamea (135–51/0 v. Chr.) aus zieht sich eine solche negative Beurteilung über den einflussreichen Historiker und Geografen Strabo (63 v. – 23 n. Chr.) durch die antike Literatur. Diese Situation kam dem aufkommenden Christentum zugute, das die positiven Aspekte des jüdischen Gottesglaubens betont herausstellte und die

5 *M. Whittaker*, Jews and Christians: Graeco-Roman Views (Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World, 200 BC to AD 200), Cambridge 1984.

6 *Stern*, I 26–35: Hekataios, Aegyptiaca (bei Diodor Siculus, Bibliotheca Historica XL,3). Vgl. *Strabo*, Geographica XVI, 2.34–36, in: *Stern* I, 294–311.

7 *E. Baltrusch*, Bewunderung, Duldung, Ablehnung. Das Urteil über die Juden in der griechisch-römischen Literatur: Klio 80 (1998), 403–442; *R. S. Bloch*, Antike Vorstellungen vom Judentum. Der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Ethnographie, Stuttgart 2002. Zu den Haltungen auf jüdischer Seite s. *K. Berthelot*, „L'humanité de l'autre homme" dans la pensée juive ancienne (JSJ.S 87), Leiden 2004.

rituelle Praxis als nicht mehr verbindlich erklärte. Die Tempelzerstörung im Jahr 70 n. Chr. wurde als göttliche Strafmaßnahme gedeutet. Welche der beiden Gruppen, Juden oder Christen, nun „Israel" sei, spielte aber für das Verhältnis zur Umwelt kaum eine Rolle.[8] Freilich hatten die Juden den Vorteil der alten Tradition und die Begünstigung durch Privilegien für sich, mussten keine missionarische Überzeugungsarbeit leisten und verkrafteten dank ihrer Absonderung die Reaktion der Umwelt leichter. Manche jüdischen Einwände gegen das Christentum wurden übrigens von paganen Kritikern aufgegriffen, so etwa im späten 2. Jh. vom Philosophen Kelsos[9] und durch Kaiser Julian (361–363 n. Chr.). Wie sich die Diskrepanz einer als theoretisch richtig beurteilten Gottesauffassung und einer befremdlichen Religionspraxis auswirkte, hat der Stoiker Seneca (gest. 65 n. Chr.) im Bewusstsein der Überlegenheit der Philosophie knapp, aber deutlich benannt:[10] „Die Art, wie Götter zu verehren sind, erfordert Vorschriften. Wir sollten aber verbieten, Sabbatlampen anzuzünden, weil Götter keines Lichts bedürfen und Menschen sich nicht an Ruß ergötzen. Untersagen wir Leuten, Morgengrußzeremonien auszuführen und durch Tempeltore zu drängen. Es entspricht menschlichem Streben, solche Zeremonien auszuführen, aber Gott verehrt, wer (ihn) kennt. Untersagen wir, dem Jupiter Tücher und Schabeisen darzubringen und der Juno einen Spiegel zu halten: Gott bedarf keiner Diener, er selber aber dient der menschlichen Art, überall und für alle zur Stelle."

Im Großen und Ganzen genoss das Judentum als Religion trotz der bekannten Anfeindungen und trotz der blutigen Aufstände in der antiken Gesellschaft ein beachtliches Ansehen.[11] Dem entsprach der außergewöhnlich günstige Rechtsstatus der Juden im Römischen Reich. Dennoch blieb im Judentum die grundsätzliche Einstellung zum römischen Imperium negativ: Rom galt als „Edom", dessen Ahnvater Esau mit „Jakob/Israel" um das Vorrecht des Erstgeborenen streitet; es galt als viertes der Weltreiche im Buch Daniel, das vorläufig zwar die Oberhand hat, aber vor Erfüllung der Heilsgeschichte (der „messianischen Zeit") seine Macht an Israel als dem Repräsentanten der Gottesherrschaft abtreten muss. Diese heilsgeschichtstheologisch bedingte Konfrontation konnte durch den Willen zu einem vorläufigen modus vivendi gemildert werden, sofern man einsah, dass die Heilswende – in nicht absehbarer Zeit – auf sich warten lassen würde. Dieser Kompromiss auf Zeit lautete: *dîna´ de-malkûta´ dîna´* – „das Recht des Staates ist geltendes Recht". Christentum und Islam haben gegenüber den in ihren Herrschaftsbereichen geduldeten Minoritäten eine vergleichbare Haltung eingenommen, für das Ende der Zeiten erwartete man die Bekehrung aller zum „richtigen" Glauben. Im „Land Israel kam

8 *J. Lieu*, Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World, Oxford–New York 2006.

9 *H. E. Lona*, Die „Wahre Lehre" des Kelsos übers. und erklärt (Kommentar zu frühchristlichen Apologeten. Erg.-Bd. 1), Freiburg i. Br. 2005; *K. Pichler*, Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes (Regensburger Studien zur Theologie 23), Frankfurt a. M. 1980; vgl. auch die antichristliche Polemik des 234 n. Chr. geborenen Philosophen Porphyrius; dazu siehe *R. M. Berchman*, Porphyry against the Christians, Leiden 2007.

10 *Seneca*, Epistulae morales XCV 47: *Stern*, I 432f.

11 *L. H. Feldman*, Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian, Princeton 1996. Dazu *L. V. Rutgers*, Attitudes to Judaism in the Greco-Roman Period: JQR 85 (1994/5), 361–395.

es allerdings immer wieder zu Spannungen und Konfrontationen, denn in diesem „heiligen" Bereich dürfen nach jüdischem Recht Götzendienst und Götzendiener prinzipiell nicht geduldet werden.[12]

In deutlichem Unterschied zu den beiden Tochterreligionen trat das Judentum nur in gewissen Grenzen als missionierende Religion in Erscheinung. Man forderte nicht den Übertritt zum Judentum, weil die Torah als verpflichtende Offenbarung nur für Israel allein gilt und Nichtjuden durchaus die Möglichkeit zugestanden wurde, bei Befolgung von sieben Torahvorschriften, den sogenannten „noachidischen Geboten", als Individuen ebenfalls Anteil am endgültigen, ewigen Heilszustand zu erlangen. Israeliten erreichen dies nur im Verbund der Erwählungsgemeinschaft, durch Torahpraxis, und das Ziel ist vorrangig kollektiv, nämlich die Herstellung torahgemäßer Bedingungen unter der messianischen Herrschaft am Ende der Geschichte. Dann allerdings müssen alle Völker ihre angestammten Kulte aufgeben und die sieben „noachidischen Gebote" auf sich nehmen, die Autorität der Torah prinzipiell anerkennen, und natürlich den Gott Israels als den einzigen Gott akzeptieren. Trotz dieses endzeitlich terminierten Absolutheitsanspruchs erschien das Judentum im Vergleich zum Christentum als ein theoretisch eher duldsamer Gottesglaube.[13] Intern freilich führte das Konzept einer kollektiven Verpflichtung auf die Torah dazu, Abweichungen von der als richtig geltenden Linie zu verurteilen und nach Möglichkeit auch zu eliminieren.

2 Die jüdisch-christliche Frontstellung gegen den „Götzendienst"

Ein Grundanliegen hatten Christen und Juden gemeinsam, nämlich die kompromisslose Ablehnung des „Götzendienstes", der auch demonstrativ als „Unzucht" abqualifiziert wurde.[14] In beiden Religionen galt das Ansinnen der Teilnahme an einem Fremdkult als Anlass zum Martyrium.[15] Doch dank ihrer Privilegierung waren Juden von der Teilnahme an fremden Kulten und insbesondere am Herrscherkult befreit, während sich Christen unvermittelt vor die Wahl zwischen Glaubensabfall oder Martyrium gestellt sahen. Die literarischen Berichte über Martyrien geben jedoch deutlich unterschiedliche Inhalte des „Zeugnisses" an: Christen starben nicht in erster Linie auf Grund ihres Bekenntnisses zum Gott Israels als dem einzigen Gott und Schöpfer, also nicht wie jüdische Märtyrer mit dem „Höre Israel" (Dtn 6,4) auf den Lippen, sondern vor allem für ihren Christusglauben.

Im biblischen und rabbinischen Recht dient eine große Anzahl von Vorschriften der Absonderung von allem, was mit Fremdkulten und Götzendienern zu tun hat. Die aktive Teilnahme an einem Fremdkult wird mit der Todesstrafe geahndet, selbst eine nur theoretische Be-

12 *Tz. Grossmark*, Laws Regarding Idolatry as a Mirror Image of Jewish-Gentile Relations in the Land of Israel during Mishnaic and Talmudic Times: Jewish Studies Quarterly 12 (2005), 213–226.

13 *W. Liebeschuetz*, The Influence of Judaism among Non-Jews in the Imperial Period: JJS 52 (2001), 235–252.

14 *St. C. Barton* (Ed.), Idolatry: False Worship in the Bible, Early Judaism and Christianity, London 2007.

15 *D. Boyarin*, Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism, Stanford, Cal 1999.

fassung mit solchen Dingen ist untersagt. Diese Haltung konnte, sofern sie uneingeschränkt eingenommen wurde, in der Umwelt durchaus provokativ wirken, die meisten Nichtjuden sahen darin eine gruppenspezifische und negativ empfundene Abgrenzung. Einzelne Gebildete, welche die hellenistisch-philosophische Götterkritik teilten, konnten darin allerdings die Konsequenz richtiger Erkenntnis sehen.[16]

Die Christen waren der Meinung, dass auch sie dieses biblisch-jüdische Anliegen vertreten,[17] für die jüdische Seite aber war die Vorstellung von einem Gottessohn, der inkarniert wird, mit einem monotheistischen Bekenntnis nicht zu vereinbaren. Man kannte nur eine Größe, in der man Gott gegenwärtig und wirksam sah, in der Torah als dem Inbegriff des Gotteswillens.[18] Bilderverehrung und Märtyrer- bzw. Heiligenverehrung trugen darüber hinaus dazu bei, das Christentum als eine Spielart der hellenistisch-römischen Umweltreligionen erscheinen zu lassen. Bis in die frühe Neuzeit hinein galt im jüdischen Recht bis auf einige, durch konkrete Interessen bedingte Ausnahmen das Christentum als götzendienstverdächtig, und in der jüdischen Orthodoxie gilt das Verbot, an christlichen Kultveranstaltungen teilzunehmen oder überhaupt eine Kirche zu betreten, immer noch als verbindlich.

Doch gerade die Verkündigung eines heilbringenden, Mensch gewordenen Gottessohnes bzw. „Erlösers" traf in der antiken Welt in breiten Schichten auf reges Interesse. Damit erweiterte sich die Kluft zwischen der Wahrnehmung der jüdischen und der christlichen Gottesvorstellung.

Philosophisch Geschulte konnten die antike Götterwelt nur im Sinne metaphorischer Darstellungen positiv werten und die zahlreichen Kulte erschienen demgemäß relativiert, obschon sie in den breiten Schichten fest verankert und zum Teil auch von Staats wegen gefördert oder gar gefordert wurden. Eine philosophierende Einzelperson konnte sich damit abfinden, denn ihr Erkenntnisstand erforderte ja nicht unbedingt auch ein Bekenntnis und daher keine „Mission", ermöglichte vielmehr ein pädagogisch-duldsames Verständnis für die Bedürfnisse der bildungsmäßig noch zu wenig fortgeschrittenen Massen und Rücksicht auf Anliegen des Staates.[19] Juden und Christen gerieten demgegenüber in eine Außenseiter- und Oppositionsrolle.

3 Der unbekannte und eine Gott, der Gott Israels und der Vater Jesu Christi

Die Attraktivität der jüdischen Gottesvorstellung lag für Außenstehende in der Einzigkeit und in der Bildlosigkeit. Ersteres entsprach einer monotheistischen Tendenz in gebildeten Kreisen und das wurde in jüdisch-hellenistischen Bildungskreisen

[16] *Y. Amir*, Die Begegnung des biblischen und des philosophischen Monotheismus als Grundthema des jüdischen Hellenismus: Evangelische Theologie 38 (1978), 2–19.

[17] *C. C. Newman* / *J. R. Davila* / *G. S. Lewis*, The Jewish Roots of Christological Monotheism, Leiden 1999.

[18] *J. Neusner*, The Incarnation of God: The Character of Divinity in Formative Judaism, Atlanta ^{2}1992.

[19] Dieser „pädagogische" Aspekt begleitet die Gotteslehre noch lange Zeit: wahre Gotteserkenntnis ist nicht jedermann zugänglich, sie ist an den bildungsmäßigen und ethischen Fortschritt der Persönlichkeit gebunden, wobei allerdings vorausgesetzt wurde, dass die Inhalte richtiger Vernunfterkenntnis und göttlicher Offenbarung sich im Grundsätzlichen decken.

auch bewusst wahrgenommen.[20] Bestimmte Gottesbezeichnungen wie *theos hypsistos* (Höchster Gott)[21] und Vorstellungen von Gottesnamen[22] haben dabei eine besondere Rolle gespielt. Das zweite erregte besondere Aufmerksamkeit, denn ein bildloser Kult war ausgesprochen ungewöhnlich.

Die Sache hatte jedoch auch eine Kehrseite, denn nicht immer wirkten der bildlose Kult und die schroffe Ablehnung der polytheistischen Kulte positiv. Dergleichen konnte nämlich den Verdacht auf „Gottlosigkeit" erregen, ein nicht ungefährlicher Vorwurf.

Einen illustrativen Text für das Bewusstsein dieser Attraktivität und zugleich für eine negative Wirkung der christlichen Botschaft enthält die Apostelgeschichte in Kap. 17,16–34, den Auftritt des Apostel Paulus am Areopag in Athen. Der Text erwähnt eingangs Dispute mit Juden, „Gottesfürchtigen" und Philosophen über die Götterkulte. Die „Gottesfürchtigen", sympathisierende Nichtjuden, die jüdische Vorstellungen und auch Praktiken auswahlweise übernahmen, waren besonders geeignete Ansprechpartner der christlichen Mission.[23] Die Gottesvorstellung war der vorgegebene erste Gesprächsgegenstand, in diesem Fall der „unbekannte Gott".[24] Sobald aber die Rede auf die christlichen Glaubensinhalte kommt, erlischt das Interesse dieser Zuhörer, sie haben dafür nur Spott übrig. Anders wirkte die christliche Mission in Kreisen, die für Erlösungsbotschaften offen waren; das waren in der Regel sozial benachteiligte Schichten. Das Christentum konkurrierte gerade mit Mysterienkulten besonders intensiv und darüber hinaus mit allerlei mehr oder minder gnostizierenden Heilserwartungen. Es organisierte sich auch weithin nach dem Muster von Kultvereinen.[25] Bis es in zweifacher Weise die Oberhand gewann: Christus verdrängte und ersetzte den Sol invictus des Mithraskultes, und mit der konstantinischen Wende begann die Verwandlung zur Weltmacht.

Einen Gott als Vater Jesu Christi, einen inkarnierten Gottessohn, und eine göttliche Trinität konnten Juden nicht anerkennen. Sie setzten der intellektuell nicht nachvollziehbaren allegorisierend-christologischen Exegese des Alten Testaments durch die Christen den einfachen Wortsinn gegenüber und drängten damit die Christen in die Defensive. Der Gott Israels erschien daher einzelnen gebildeten Christen als weit eher akzeptabel als die vernunftwidrige Christologie und Trinitätslehre. So entstand eine Konkurrenzsituation, in der das Judentum eine beachtliche Attraktivität bewies, die Macht jedoch lag schon ganz auf der christlichen Seite. Damit begann auch in Bezug auf das Verhältnis von Monotheismus und Toleranz ein neues Kapitel. Dennoch garantierten das gemeinsame Bekenntnis zum Gott Is-

20 *N. Janowitz*, Good Jews Don't: Historical and Philosophical Constructions of Idolatry: History of Religions 47 (2007), 239–252.

21 *Stern*, II 233. 263 (Kelsos); II 569 (Kaiser Julian: Tempel des Höchsten Gottes).

22 *Ch. Zimmermann*, Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont (AJEChr / AGAJU 69), Leiden 2007.

23 *B. Wander*, Gottesfürchtige und Sympathisanten (WUNT 104), Tübingen 1998.

24 *L. A. Montes Peral*, Akaleptos Theos. Der Unbekannte Gott, Leiden 1985. Vgl. *Stern*, I 330f. (Livius, 59 v. Chr. – 17 n. Chr.); II 636 (Scriptores Histoirae Augustae, Quadrigae Tyrranorum). Zum „namenlosen Gott", siehe *Stern*, I 330f. (Livius).

25 *K. Ebel*, Die Attraktivität frühchristlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine (WUNT II/178), Tübingen 2004.

raels als dem einzigen Gott und das Fortleben der römischen Rechtsordnung den Juden als einziger Minderheit eine – begrenzte – Duldung im christlichen Staat. Die markanten Unterschiede zwischen den Bereichen, in denen die Kirchen zum Monophysitismus neigten, und den durch den duldsameren Arianismus beherrschten Gebieten zeigen, in welchem Maß bestimmte spezifisch christliche Glaubenslehren dieses Verhältnis beeinflussen konnten.

Sofern der jüdische Monotheismus in der Umwelt Anstoß erregte, geschah dies weniger wegen des monotheistischen Konzepts an sich, sondern wegen der Konsequenzen, die sich aus der Gleichsetzung des Gottes Israels mit der Gottheit überhaupt ergaben. Ernsthafte Konflikte provozierte aber erst die Verknüpfung von Gottesherrschaft und Herrschaft Israels, was eine grundsätzliche Konfrontation mit der römischen Weltmacht bedingte, wie sie mit den Auslegungen der Jakob-Esau-Geschichten der Genesis illustriert wurde.[26] Seit den gescheiterten Aufständen gegen Rom, also ab 135 n. Chr., hielt man zwar an der Hoffnung auf eine endgültige Wende zugunsten Israels fest, suchte aber einen aktuellen Konflikt mit Rom zu vermeiden. Rom gab sich mit einer solchen vorläufigen „Befriedung" zufrieden, weil das wirtschaftliche Gedeihen der in den Kriegen schwer beeinträchtigten Provinz Palästina im Staatsinteresse lag. Die Christen hingegen litten zur selben Zeit unter heftigen Verfolgungen durch den Staat.

4 Gottesbild, Anthropomorphismus und Anthropopathismus

Bildlosigkeit des Kultes bedeutete nicht zugleich Bildlosigkeit der Gottesvorstellung. Die Angabe, Gott habe den Menschen nach seinem Bild und seiner Ähnlichkeit geschaffen (Gen 1,26f.), und prophetischen Visionsberichte wie Jes 6 und Ez 1–3 setzen eine menschenähnliche Gestalthaftigkeit der Gottheit voraus. Von früh an war diese Ansicht im Judentum fest verwurzelt. In der jüdischen Esoterik wurde sie spekulativ ausgebaut, von philosophisch gebildeten Juden aber entschieden abgelehnt. Auch Aussagen über Gottes Zorn, Liebe, Erbarmen oder Reue konnten befremdlich wirken.[27]

In der Umwelt war es der Inhalt der Schöpfungserzählungen und darüber hinaus der Urgeschichte (Gen 1–11), der Interesse auf sich zog. Auf Grund der Annahme, dass der Gottebenbildlichkeit des Menschen auch eine Menschengestaltigkeit der Gottheit entspricht, konnte sogar ein Gott „Mensch" zu einem zentralen Thema gnostischer und gnostizierender Bewegungen werden.[28]

5 Israels Gott als Schöpfer dieser Welt und dualistische Tendenzen

Die biblischen Schöpfungserzählungen boten noch einen weiteren Anlass zu widersprüchlichen Feststellungen. Im ersten

[26] *J. Maier*, Der monotheistische Anspruch in der rabbinisch-jüdischen Tradition, in: *M. Krebernik* / *J. von Oorschot* (Hg.), Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients (AOAT 298), Münster 2002, 137–174; *R. Elior*, The Changing Face of Jewish Monotheism in Late Antiquity, in: *J. G. Westenholz* (Ed.), Three Faces of Monotheism, Jerusalem 2007, 12–18.

[27] *H. Frohnhofen*, Apathia Tou Theou. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorious Thaumaturgos (EHS XIII, 318), Frankfurt a. M. 1987.

[28] *H.-M. Schenke*, Der Gott „Mensch" in der Gnosis, Göttingen 1962.

Bericht (Gen 1,1–2,4a) wirkt der Schöpfer durch sein Wort – ein für gebildete Nichtjuden interessanter Gedanke.[29] Im zweiten Bericht handelt er eher wie ein Handwerker, formt den Menschen aus Ackererde (Gen 2,7) und pflanzt einen Garten – Vorstellungen, die offensichtlich eher zum Konzept des Demiurgen passen als zu einer philosophisch durchdachten Auffassung von einer transzendenten Gottheit. In einem Ambiente, in dem Materie und Körperlichkeit als Phänomene einer tiefen Seinsstufe galten, erschien die Annahme einer direkten Schöpfertätigkeit Gottes als unangemessen. Hinsichtlich des Weltregiments galt dies ebenfalls, doch dieses Problem war insofern relativiert, als die stoische Auffassung von der Weltordnung weithin als selbstverständlich galt und weil auch auf jüdischer Seite dazu Entsprechungen in den Weisheitstraditionen vorhanden waren.[30] Diese Weltordnung wurde daher auch schon in vorchristlicher Zeit mit der Torah als der Schöpfungsordnung identifiziert. Die Verbindung zwischen dem Gott Israels und dem Volk Israel bestand demnach in erster Linie in der Torah als grundsätzlich vollkommenem Gotteswillen schlechthin und de facto in ihrer Praktizierung. Trotz des eigentlich universalistischen Anspruchs bleibt die Torah somit erwählungstheologisch definiert als für Israel allein geltende Offenbarung. Die Attraktivität des universalistischen Aspekts, den Sympathisanten („Gottesfürchtige") offenbar gern isoliert in den Blick fassten, wird auf diese Weise vermindert. Wurde die Weltschöpfung Gegenstand einer Betrachtung, stand zwar der universalistische Aspekt im Vordergrund, wurde der Schöpfer dabei aber als Gott Israels definiert, ergab sich im Extrem der Verdacht, dass die eigentliche Gottheit von ihm zu trennen sei. Manche, vor allem judenfeindliche Gnostiker, vertraten diesen Gedanken mit polemischer Schärfe. Philosophisch denkende Juden suchten daher nach Wegen, Gott von allen direkten Einwirkungen auf die unteren Seinsstufen zu entlasten, um die Transzendenz der Gottheit hervorzukehren und den Gott Israels nicht als Demiurgen erscheinen zu lassen.[31]

Die allgemein vorhandene Tendenz zum Monismus traf in der Regel auf schwierige Fragen der Theodizee. Vorhandensein und Ursprung des Übels in der Welt erforderten ja eine Erklärung.[32] Dabei bot sich ein gewisser Dualismus als eine mögliche Erklärung der Weltentstehung und der Weltordnung an. Auch im Judentum gab es Bestrebungen, Gott selbst als transzendent von der materiellen Welt abzusetzen und das Weltregiment einer Art Engelwesen zu übertragen, nämlich dem *śar ha-`ôlam* („Fürst der Welt"). Ähnliche Vorstellungen haben die Rabbinen aber als Annahme zweier oder gar mehrerer „Gewalten im Himmel" abgelehnt. Und die

29 *D. Lau*, Wie sprach Gott: „Es werde Licht"? Antike Vorstellungen von der Gottessprache (Lateres 1), Frankfurt a. M. u.a. 2003.

30 *U. Wicke-Reuter*, Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der Alten Stoa (BZAW 298), Berlin 2000.

31 *Stern*, II 433: Porphyrius sagte im Kommentar zu den Orakeln, der Gott der Juden sei der zweite Gott, dem die Chaldäer die Schöpfung zuschrieben; *Stern*, II 485: Die Schule des Jamblich, Syrianus und Proklus hält ihn für den Demiurgen, indem sie ihn Gott der vier Elemente nennen.

32 *A. Laato* / *J. C. de Moor* (Ed.), Theodicy in the World of the Bible, Leiden 2003; *J. Neusner*, Theodicy in Judaism, in: *A. Laato* / *J. C. de Moor* (Ed.), Theodicy in the World of the Bible, Leiden 2003, 685–727; *D. O'Brien*, Théodicée plotinicienne, théodicée gnostique (Philosophia antiqua 57), Leiden–New York 1993.

thronende Gestalt der prophetischen Visionen, den *kabôd* (griechisch *dóxa*), die kultische Gottesgegenwart, hat man im Frühmittelalter ebenfalls von Gott selbst abgesetzt und von einem „erschaffenen *kabôd*" gesprochen.

Christen hatten in der frühen Zeit noch einige Mühe, das Verhältnis zwischen Christus und Gott einigermaßen nachvollziehbar zu definieren.[33] Eine Möglichkeit bestand in einer Art Engelchristologie.[34] All dies konnte noch im Rahmen eines Monismus begründet werden, soweit man an delegierte Macht dachte. In diesem Sinne konnte man sogar viele der antiken Götterfunktionen auf Zwischenwesen bzw. Engelwesen übertragen und auch Kompetenzen für das Geschehen im Kosmos bzw. in der Schöpfung benennen. Die Kosmologie der hellenistisch-jüdischen wie der rabbinischen Traditionen bevölkerte darum den Kosmos mit seinen sieben Himmeln mit Unmengen für verschiedenste Aufgabenbereiche zuständige Engel und Geister. Diese angelologische Lösung des Problems der Vermittlung zwischen transzendenter Gottheit und Welt/Mensch war für die Volksfrömmigkeit von weitreichender Bedeutung. Ergänzt um die Schar der Heiligen, ermöglichte das sogar die Verchristlichung vieler paganer Kultstätten.

Die Übernahme und Adaptierung von Bildungsgut in den eigenen Vorstellungsrahmen bezüglich Kosmos und Weltregiment war gang und gäbe, auch im Judentum herrschte daher die Ansicht vor, dass für das Geschick des Individuums nicht eine unmittelbare Vorsehung Gottes verantwortlich ist, sondern kosmische Mächte entscheidend sind. – Daher ein entsprechend intensives Interesse an der Astrologie.[35] Dasselbe gilt für die Magie.[36] In beiden Disziplinen gab es ein intellektuelles

Weiterführende Literatur:

M. Stern, Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, I–III, Jerusalem 1974/80/84. Die derzeit beste Sammlung antiker Zeugnisse betreffend Juden und Judentum mit den Texten in Originalsprache und mit englischer Übersetzung sowie sachkundigen Kommentierungen.

H.-J. Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums. I. Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube, Stuttgart 1995; II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis, 1995 (Kohlhammer Studienbücher Theologie 9,1 und 9,2). Ein sorgfältig erarbeiteter Überblick über alle das Christentum in der Antike (abgesehen vom Judentum) prägenden Faktoren.

R. S. Bloch, Antike Vorstellungen vom Judentum. Der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Ethnographie, Stuttgart 2002. Eine sehr umsichtige Darstellung, die keineswegs nur über Tacitus informiert. Hier auch weitere Literatur.

[33] *L. W. Hurtado*, One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism, London [2]2003.

[34] *S. Vollenweider*, Zwischen Monotheismus und Engelchristologie. Überlegungen zur Frühgeschichte des Christusglaubens: ZThK 99 (2002), 21–44.

[35] *K. von Stuckrad*, Das Ringen um die Astrologie. Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis (RvuV 49), Berlin 1999; *R. Leicht*, Astrologumena Judaica: Untersuchungen zur Geschichte der astrologischen Literatur der Juden (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 21), Tübingen 2006.

[36] *B. Stratton Kimberly*, Naming the Witch: Magic, Ideology, and Stereotype in the Ancient World, New York–Chichester–West Sussex 2007; *G. Bohak*, Ancient Jewish Magic: A History, Cam-

Interesse daran im Zusammenhang mit der Kosmologie und dem Alltagsgeschick des Individuums, freilich mit fließenden Grenzen zu schlichtem Volksglauben.[37] Besonders in der Magie zeigt sich, dass man gerade fremde Elemente (Namen, Formeln) begierig aufnahm, weil das Unbekannte und Unerklärliche als besonders wirkkräftig galt.

Für den durchschnittlichen Frommen (ob Jude oder Christ) signalisierten die Anthropomorphismen und Anthropopathismen Gottesnähe und unmittelbares Einwirken Gottes. Dasselbe gilt für viele Gottesattribute und Gottesnamen sowie für göttliche Funktionen, die von einer gebildeten Minderheit als metaphorisch gemeint, von den meisten aber als wörtlich zu nehmende Rede verstanden wurden. Dies betraf nicht zuletzt die Rede von Gott als Vater und König.[38] Dieser Zwiespalt blieb auch in der Folgezeit erhalten und ist noch heute zu beobachten.

Der Autor: *Dr. phil. Dr. theol., Professor em. für Judaistik an der Universität Köln; Habilitation 1964 in Wien; Privatdozent an der Freien Universität Berlin 1964–1966, ordentlicher Professor für Judaistik an der Universität Köln 1966–1995; Ehrendoktor der Würzburger Katholisch-Theologischen Fakultät; Veröffentlichungen zur Geschichte der jüdischen Religion (Freiburg i. Br.–Basel–Wien ²1992); Studien zur jüdischen Bibel und ihrer Geschichte (Berlin 2004); Judentum (UTB, hg. zusammen mit Hubert Seiwert, Stuttgart 2007); maßgebender deutscher Übersetzer der Qumran-Schriftrollen – Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer. Band I–III (1995–1996); Kenner der jüdischen Tradition – Die Kabbalah. Einführung, Klassische Texte, Erläuterungen (München ²2005).*

bridge 2008; *Sh. Shaked* (Ed.), Officina Magica. Essays on the Practice of Magic in Antiquity (Studies in Judaica 4), Leiden–Boston 2005.

37 *H. Grieser* / *A. Merkt* (Hg.), Volksglaube im antiken Christentum, Darmstadt 2009.

38 *K. W. Müller*, König und Vater. Streiflichter zur metaphorischen Rede über Gott in der Umwelt des Neuen Testaments, in: *M. Hengel* / *A. M. Schwemer* (Hg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, im Urchristentum und in der hellenistischen Welt, Tübingen 1994, 21–43; *E. Tönges*, „Unser Vater im Himmel". Die Bezeichnung Gottes als Vater in der tannaitischen Literatur, Stuttgart 2002.

Peter Strasser

Zu viel Gerede über Gott

◆ **Der international renommierte Grazer Philosoph und Autor Peter Strasser hat sich in seinen Publikationen intensiv mit der Gottesthematik auseinandergesetzt. Gegenüber partikularistischen religiösen Verengungen betont er ihre Universalität und gegenüber naturalistischen Reduktionen ihre Legitimität und Bedeutsamkeit. Im vorliegenden Beitrag repliziert Strasser auf diese Beiträge und führt sie eloquent weiter. Seine These lautet: „Viele Leute, die heute über Gott reden, als ob das Schicksal der Welt davon abhinge, haben keine Ahnung, was es heißt, zu den Dingen der Welt eine religiöse Haltung einzunehmen." (Redaktion)**

1.

Bei zwei Büchern, die ich in den letzten Jahren geschrieben habe, taucht das Wort „Gott" im Titel auf: „Der Gott aller Menschen. Eine philosophische Grenzüberschreitung" (2002) und „Warum überhaupt Religion? Der Gott, der Richard Dawkins schuf" (2008).

Das zuerst genannte Buch reagierte auf den modischen Trend, man müsse die religiösen Traditionen in ihrem Selbstverständnis ernst nehmen, sonst würde man es am nötigen Respekt fehlen lassen und religiöse Gefühle verletzen. Dieser Trend hatte natürlich damit zu tun, dass kritische Äußerungen über den rabiaten Islam bei den rabiaten Muslimen „in aller Welt" zunehmend auf Empörung, ob echt oder geheuchelt, stießen; immer öfter waren Drohungen zu hören, die auch vor der Ankündigung terroristischer Akte gegen die Kritiker nicht zurückschreckten.

Dagegen stellte ich die These auf, dass die Inanspruchnahme Gottes für eine bestimmte Religion, ob Christentum, Judentum oder Islam, ein Akt der Blasphemie sei: Man lästert Gott, wenn man ihm unterstellt, er hielte sich ein Volk oder eine Gruppe von Priestern und Nachbetern, die dazu berufen seien, gegen Andersgläubige mit hasserfüllten Worten und mörderischen Taten vorzugehen. Gott ist der Gott aller Menschen. Jenes Wesen, das manche exklusiv als ihren Gott verehren, ist in Wirklichkeit ein Popanz. Menschen, die meinen, es sei gottgefällig, Andersgläubige oder Gottlose in die Luft zu sprengen – oder, was neuerdings wieder aus dem erzkatholischen Lager hörbar wird, Gott selbst würde Freudenhäuser und Abtreibungskliniken dem Erdboden gleichmachen –, bewegen sich in der Nähe eines Gottesbildes, das von dem des Teufels nicht zu unterscheiden ist.

Mit dem Gott, der nach den Maßstäben des Menschenmöglichen – und andere haben wir nun einmal nicht – zum Gegenstand einer menschenwürdigen Verehrung des Höchsten werden könnte, haben die Partialfratzen des rächenden, parteiischen Gottes heute nichts mehr zu tun. Dafür gibt es hinreichende theologische, philosophische und moralische Gründe. Diese Gründe werden von allen geteilt, die durch die Sublimierungs- und Bildungsprozesse der Aufklärung, welche sowohl den Geist als

auch das Herz betreffen, hindurchgegangen sind. Gott nach der Aufklärung kann nur der einschließende Gott sein, der Gott aller Menschen. Das ist so selbstverständlich, dass ich mir den Untertitel zu meinem Buch von 2002 – „Eine philosophische Grenzüberschreitung" – hätte sparen können.

Sechs Jahre später. Nicht, dass ich etwas gegen die Religionskritik des Biologen Richard Dawkins prinzipiell einzuwenden hätte (einmal davon abgesehen, dass seine Argumente gegen die Existenz Gottes an den Haaren herbeigezogen sind). Es gibt massive Anlässe, warum „Der Gotteswahn" von Dawkins weltweit ein Bestseller wurde, und einer dieser Anlässe ist die neoevangelikale Form des christlichen Fundamentalismus, der von den USA immer stärker nach Europa ausstrahlt.

Genau hier jedoch findet sich meines Erachtens auch Dawkins' Achillesferse. Er tut nämlich so, als ob die einzigen Religionen, die wirklich zählten, akkurat jene wären, deren Gottesbild noch dem Mythos verhaftet bleibt, dem archaischen, blutigen, irrationalen Mythos. Kein aufgeklärter Mensch wird jedoch an einen Gott glauben können oder wollen, der hunderttausende Menschen in einer Naturkatastrophe umkommen lässt, bloß um die Lebenden zur Rückkehr in den wahren Glauben zu ermahnen. Dasselbe gilt für einen Gott, von dem es heißt, er habe die Geißel Aids als Strafe für den homosexuellen Geschlechtsverkehr über die Welt gebracht – nach demselben Tatmuster, dem sich die ägyptischen Plagen verdanken, die darin gipfeln, dass JHWH eigenhändig alle Erstgeborenen, vom Menschen bis zum Vieh, ermordet (Ex 12,12).

Indem Dawkins derartige Formen des seinem Wesen nach voraufgeklärten religiösen Exklusivitätsdenkens an den Pranger stellt, will er seinem Publikum gleichzeitig vermitteln, dass die Idee des Gottes aller Menschen, die sich ausdrücklich nicht in eine Frontstellung zur Wissenschaft begibt, zwar harmlos, aber auch belanglos sei. Denn, so Dawkins und seine Anhänger, ein derartiger Gott ist eine blasse Ausgeburt der Philosophie, ohne Trostfunktion für das menschliche Leben, ohne Unsterblichkeitsversprechen, ohne die Funktion eines Übervaters, dem man sogar dann noch glaubt, dass alles gut wird, wenn einem der Verstand schon still steht angesichts der Schrecken der Welt.

Als Gott, der es wert ist, dass man über ihn redet (und seine Existenz widerlegt), kommt für Dawkins eigentlich nur der parteiische Wüterich infrage, wie er sich an manchen Stellen des Alten Testaments und sonst wo, in anderen heiligen Schriften, zeigt, nimmt man die Texte, Buchstabe für Buchstabe, wörtlich, was allerdings unter einem zivilisierten Vorzeichen als Gipfelpunkt der Primitivität anmutet. Deshalb schrieb ich ironisch im Untertitel meines Buches von 2008: „Der Gott, der Richard Dawkins schuf." Denn dieser Gott ist wirklich zum Fürchten, ein Albtraum, womöglich der Teufel, als den ihn ja die frühchristlichen Gnostiker auch sahen, die nur eines wollten: ihr Leben und die Welt so schnell wie möglich zu Ende bringen.

2.

Und nun die Gretchenfrage – neu gestellt: Hat Dawkins im Grunde nicht recht? Ist der Gott aller Menschen nicht fast ein Nichts, ein Begriffsnebel, und sollte man denen, die an einen solchen Gott „glauben", nicht ernsthaft die Frage stellen, wie sie es denn nun wirklich mit Gott halten? Glauben sie überhaupt an einen Gott, geschweige denn an GOTT, wenn sie vom Gott aller Men-

schen reden? Man kennt die Frage, sie ist schon immer gestellt worden, und zwar immer dann, wenn sich die Tradition von der Entwicklung des Wissens und der Verfeinerung des Herzens bedroht fühlte.

Der Übergang vom Theismus zum Deismus im 18. Jahrhundert mobilisiert die Gretchenfrage. Theismus, das heißt: Gott greift in den Lauf der Welt fortwährend ein, er übt sein Gnadenrecht über die Guten wie die Bösen schon hierorts kräftig aus. Das Alte Testament ist voller Geschichten, in denen Gott sein Volk peinigt oder beschützt. Und Jesus, der Sohn Gottes, wirkt eine Reihe von Wundern, was bedeutet, dass er die Macht hat, die Naturgesetze zu durchbrechen, bis hin zur Toten-Erweckung. Der christliche Deist hingegen, von Newton und der neuen Naturwissenschaft belehrt (Physik, Mechanik, Optik), lässt Gott die Welt in Gang setzen, so wie der Uhrmacher eine Uhr aufzieht, und dann die Weltmaschine nach den ihr innewohnenden Gesetzen ablaufen. Für die Traditionalisten des Glaubens, die Theisten, war das genauso gut – oder schlecht –, als ob Gott aufgehört hätte zu existieren.

Im Idealismus des 19. Jahrhunderts wird Gott zur höchsten Sehnsuchtspotenz des endlichen Bewusstseins: Gott ist, mehr intellektuell gesehen, das absolute Wissen (davon zehrt heute noch die Idee der Weltformel); mehr romantisch verstanden ist Gott die Unendlichkeit der Seele, wie sie sich in der Nussschale des menschlichen Begriffsenthusiasmus, der Begeisterung des Umgreifenwollens regt, ohne jemals als dogmatischer Glaubensgehalt in Erscheinung treten zu können. Für die Traditionalisten des Glaubens repräsentiert dieser Überschwang, ob des pseudologischen Verstandes oder des dichtenden Begriffs, einerseits eine Überrationalisierung des Mysteriums, andererseits eine Wischiwaschimystik ohne greifbaren Gehalt.

Allgemein gesagt: Vom Standpunkt des altehrwürdigen Vatergottes aus leiden alle Rationalisierungen des Mythos darunter, dass der Gott der Neuerer immer schwächer und schwächer wird. Er greift in der Welt nicht mehr durch wie ein Patriarch, er durchbricht die Naturgesetze nicht mehr. Anstatt absoluter Herrscher zu sein, der nur ein Recht kennt, nämlich das der Gnade, wird er zusehends zu einem ethischen Gott, von dem anzunehmen, dass er von den Menschen Unmoralisches verlange (wie etwa die Tötung des eigenen Sohnes), als unannehmbar erscheint.

Der Gott der Neuerer zeigt sich dem menschlichen Herzen, er offenbart sich in der Schönheit der Natur ebenso wie im Sittengesetz. Er braucht keine Kirche der Berufsdiener, um zu den Menschen zu gelangen und von ihnen richtig aufgenommen zu werden. Der Gott aller Menschen ist weniger der Gott der Kirchen und Konfessionen, eher der Gott der unsichtbaren Kirche, die Kant in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ mit eindringlichen Worten schildert: kein Afterglaube, kein Fetischdienst, sondern vernünftige Moralität. Man mag, nicht zu Unrecht, den Ansatz Kants als zu eng kritisieren. Religion ist nicht Moral, eine religiöse Haltung reduziert sich nicht auf sittlichen Bereitschaftsdienst. Auch in der unsichtbaren Kirche werden die Liebe, die Schönheit, der Enthusiasmus des reinen Herzens, Unendlichkeitssehnsucht und ein tiefes Gefühl für das Wunder, das die Welt *ist*, eine Schlüsselrolle bei der Kultivierung der religiösen Dimension des menschlichen Lebens spielen.

Die Frage ist nur, ob dabei dauernd von Gott geredet werden muss. Als ich kürzlich ein humorvolles, liberales, gescheites Buch

über das Verhältnis von Schöpfungslehre und Evolutionstheorie in die Hand bekam – sein Autor: der Jesuit Christian Kummer, sein Titel: „Der Fall Darwin" –, da schrieb ich unter anderem Folgendes (der Leser möge verzeihen, dass ich mich selbst zitiere; ich sehe mich außerstande, es besser zu formulieren[1]):

3.

Ich konnte mir sowieso nie vorstellen, dass die Welt keine Schöpfung ist. Während ich diese Worte schreibe, sitze ich in meiner Frühstücksecke, mit Blick auf die wieder einmal hellauf blühenden Orchideenstöcke am Fensterbrett. Ein Wunder! Und was für eines! Während unsereiner keine Ahnung hat, wie er es anstellen sollte, eine einzige jener unscheinbaren Luftwurzeln zu erschaffen, die büschelweise aus den Stöcken hervorquellen, locken die Pflanzen mit Blütenständen in Cremeweiß, Pfirsichrosa und kardinalsrot durchschossenem Lila. Klar, hier dichtet die Natur.

Aber nicht nur weil die Natur am Fensterbrett meiner Frühstücksecke gerade dichtet, kann ich mir unmöglich vorstellen, dass die Welt nichts wäre als ein Produkt dessen, was die Materialisten des 18. Jahrhunderts, in dem noch immer die Streckbänke knirschten, zähneknirschend den „Mechanismus" nannten. Auch Luftwurzeln sind Schöpfungen und, ja, sogar diese verflixten Quälgeister, die auf den Stängeln meiner Orchideen ihre klebrigen Absonderungen hinterlassen. Mit dem Begriff „Mechanismus" meinten die Materialisten, dass die Streckbänke der Folterknechte aufgrund derselben eisernen Naturgesetze knirschten, aufgrund derer sich die Erde um die Sonne drehte oder der Gottzweifler sich nachts schlaflos im Bett wälzte. Mechanismus, das hieß: kein Gott!

Na schön, aber der Mechanismus kann sich nicht selber erfunden und in Gang gesetzt haben. Was die Mikro- und Makrophysiker finden, Materie und Energie, Raum und Zeit, Gravitation und Quantensprünge, Quarks und Strings, schwarze Löcher und weiße Zwerge, dunkle Materie und auseinanderrasende Galaxien, das hat sich doch wohl nicht – Abrakadabra – aus dem Nichts hervorgezaubert, oder? Ferner, warum verschwindet es nicht einfach wieder? Der Metaphysiker spitzt die Lippen: Was hält das Seiende im Sein? Und damit nicht genug: Woher kommt, bitte schön, das Bewusstsein, das bereits in den ersten Nervenzellen rumort und jetzt in mir solche himmelstürmenden Fragen auftürmt, wie die nach dem Sein des Seienden, nach dem Urgrund der Welt?

Am stumpfsinnigsten reagieren die Naturalisten, die angesichts des Weltwunders, das die Welt ist, in einem fort wiederholen, dass sich alles „natürlich" erklären lässt. Denn erstens handelt es sich hier um nichts, was ein menschliches Gehirn erklären könnte („Wie entsteht aus nichts etwas?"), und zweitens ist es gerade das Natürliche, um dessen Ursprung es geht. Was soll das Gerede vom natürlichen Ursprung des Natürlichen? Das erinnert an Nestroys Witz, wonach die Armut von der *pauvreté* komme. Man müsste meinen, das versteht jedes Kind, doch die Naturalisten, die sich

[1] Meine Besprechung des Buches von *Christian Kummer*, „Der Fall Darwin. Evolutionstheorie contra Schöpfungsglaube", München 2009, findet sich in der Wochenendbeilage „Spectrum" der Zeitung „Die Presse" vom 7./8. Februar 2009.

selbstgefällig „The Brights“ nennen, also die „Hellen Köpfe“, verstehen es nicht.[2]

Vielleicht wollen sie aber bloß nicht verstehen, weil ihnen ihre legitimen Gegner auf die Nerven gehen. Das ist ein buntscheckiger Haufen aus Ignoranten, Abergläubischen, Geistersehern und religiösen Spinnern jeder Gefährlichkeitsstufe. Das Spektrum reicht bis zu den Schlaumeiern, die vom „Intelligenten Design“ schalmeien, weil sie den Biologieunterricht unterwandern möchten. Ihr Gott erschuf den Menschen eigenhändig, nur nicht Darwin, der direkt vom Affen oder vom Teufel abstammt.

Dass Lebewesen mehr werden können, als sie aus sich selbst heraus sind, darf man, denke ich, mit Staunen zugestehen. Aus Fischen werden Vögel. Aus den Affen ist Darwin geworden. Und dass nun der Schöpfungsaspekt des Ganzen nicht darin besteht, dass Gott die Dinge macht, sondern – wie Teilhard de Chardin sagt – macht, dass die Dinge sich machen („dieu faisant se faire les choses“), braucht meines Erachtens auch nicht geleugnet zu werden. Denn sieht man vom Teilhard’schen Begriffsbrimborium ab, dann bleibt kaum etwas übrig, wogegen der Naturwissenschaftler Einspruch erheben könnte.

Übrig bleibt ein Blick auf die Welt, der sich am besten mit den Mitteln der Kunst ausdrücken lässt. Übrig bleibt nämlich, dass die Orchideen auf meinem Fensterbrett ein Wunder der dichtenden Natur sind. Und dass das Dichtwerkzeug aus Basenpaaren besteht – was kümmert’s den Betrachter? Es sei denn, er will einen Blick in die Werkstatt des Künstlers tun …

4.

Nur, möchte ich jetzt hinzufügen, der Betrachter wird in dieser Werkstatt alles Mögliche entdecken, bloß keine Kunst. Und vom Künstler keine Spur. Da hilft es auch nichts, wenn Physiker von Weltrang wie Anton Zeilinger einräumen, dass im Zufall der Quantenphysik immerhin eine Eingriffsmöglichkeit Gottes ins ansonsten vorprogrammierte Naturgeschehen bestehe, und dass jedenfalls in manchen Aspekten der Entwicklung des Lebens, namentlich bei manchen Mutationen, quantenmechanische Effekte eine Rolle spielen mögen. Solche Aussagen sind wenig tröstlich, denn aus dem Umstand, wonach etwas nicht ausgeschlossen werden darf, folgt keineswegs irgendetwas Konkretes über das Wirken Gottes in der Natur. Es folgt nicht einmal, dass hinter dem undurchdringbaren Schleier dessen, was die Physik „Zufall“ nennt, eine transphysikalische Macht steht, die den Zufall – paradox gesprochen – herbeiführt, also etwas bewirkt, was für uns Innerweltliche bloß so ausschaut, als ob es ganz von selber, eben unbewirkt, passieren würde.

Doch folgt daraus dann nicht ebenso wenig, dass die Welt eine Schöpfung ist? Einerseits ja, andererseits nein.

Ja, weil die Welt als „Schöpfung“ zu bezeichnen in einer Ausprägung des Wortes nichts weiter bedeutet, als von Gott und dessen Beziehung zur Welt zu sprechen. Statt „Schöpfung“ könnte man dann, laut Zeilinger und anderen, auch sagen, dass die Ereignisse der Welt von Gott bewirkt werden, und zwar dadurch, dass er (a) mög-

[2] Die http-Adresse der deutschen Sektion der Brights lautet: www.brights-deutschland.de. Vgl. hier auch den Beitrag von *Gregor Maria Hoff* in vorliegendem Heft (Anm. Red.).

licherweise hinter dem Urknall und (b) möglicherweise hinter dem quantenphysikalischen Zufall steckt. Man könnte aber auch davon reden, dass er – so eben sind die Gesetze der Modallogik – *möglicherweise weder hinter (a) noch hinter (b) steckt!*

Mit anderen Worten: Dieser Schöpfungsbegriff, der nur eine theoretische Umschreibung für das transphysikalische Hineinwirken Gottes in die Welt bietet, bleibt „theoretisch" auch, indem er zu uns in gar keiner Beziehung steht – außer im Sinne einer unverbindlichen Spekulation im Rahmen des bloß logisch Möglichen. Und dabei müssen wir noch voraussetzen, dass wir eine Idee davon hätten, wie ein „transphysikalisches" Wesen jenseits von Raum und Zeit irgendetwas raumzeitlich Feststellbares – ein quantenphysikalisches Zufallsereignis – zu verursachen imstande wäre. Die Wahrheit ist: Wir haben vor dem Hintergrund dessen, was wir an möglichen Typen von Ursachen kennen und wodurch insgesamt unser Konzept der Verursachung inhaltlich fixiert wird, keinen Begriff einer „transphysikalischen" oder „transzendenten" Ursache.

Ist es also sinnlos, von der Welt als „Schöpfung" zu reden? Nein, es ist nicht sinnlos. Es gibt verschiedene Arten des Redens, manche sind rein theoretisch und andere sind es nicht. Stellen wir uns doch einmal ein Liebespaar vor, das in einem fort nichts anderes tut als über seine Liebe zu reden, in chemischen, biologischen, interaktiven und existenziellen Begriffen. Die beiden schlafen auch miteinander, klar, wie sonst könnten sie heutzutage ernsthaft darüber reden, dass sie einander lieben?

Die Sache hat nur einen Haken: Sie lieben einander nicht. Sie wissen gar nicht, was das ist: Liebe. Ihre Liebeshandlungen gleichen denen, die auch von Menschen, die einander tatsächlich lieben, bei Gelegenheit praktiziert werden. Und ihre Worte klingen so, dass Menschen, die einander tatsächlich lieben, sie für Worte der Liebe halten könnten – zumindest solange, bis ihnen bemerkbar wird, dass hier zwei über die Liebe reden, als ob man einander lieben könnte, indem man die richtigen Worte spricht und dabei die richtigen Handlungen vollzieht.

Man vergleiche diese verquere Situation mit der Lage eines Menschen, der zu wissen glaubt, was es heißt, zu den Dingen der Welt eine religiöse Haltung einzunehmen, indem er andauernd über Gott, Gottes Wirken, Gottes Liebe und so weiter, spricht, wobei er sich sogar als praktizierender Gläubiger zu erkennen gibt, indem er die seiner Religion entsprechenden sakramentalen Akte peinlich genau beachtet – und der dabei aber zu gar keiner *religiösen Erfahrung* der Welt befähigt ist, genauso, wie die einander theoretisch und praktisch Liebenden, die das Wort „Liebe" vor sich hertragen wie eine Leuchtfackel, keine Ahnung zu haben brauchen, worin die *Erfahrung der Liebe* besteht.

Von der Liebe zu reden und einander zu lieben, sind zweierlei; von Gott zu reden und eine religiöse Haltung den Dingen der Welt gegenüber einzunehmen – das ist ebenso ganz und gar nicht dasselbe. Man hat gesagt, die Liebe sei ein Mysterium, im Grunde unausdrückbar. Vielleicht. Mit Bestimmtheit lässt sich dies aber von Gott behaupten. Alle Begriffe, die wir von Gott haben, sind religiöse Metaphern, abgeleitet aus bestimmten grundlegenden menschlichen Ansichtsweisen und Handlungsmöglichkeiten. Daher verliert sich das Reden über Gott sehr rasch im Nebulösen. Wir sind gezwungen, unsere Begriffe zu überdehnen, bis sie einfach keinen Sinn mehr ergeben. Im strengen Sinne des Wortes ist Gott weder eine Person (er hat keinen

Körper, keine DNA, kein Gehirn) noch ein Wesen, das etwas verursachen kann. Ursachen und Wirkungen entfalten sich in Raum und Zeit, Gott aber ist „jenseits" davon, transzendent.

Was soll also das viele Gerede über Gott? Es ist genauso witzlos wie das Gerede der Liebenden über ihre Liebe, die gar nicht verstanden haben, was es heißt, einander zu lieben, weil ihnen das dafür notwendige Gefühl zu fehlen scheint. *Meine These: Viele Leute, die heute über Gott reden, als ob das Schicksal der Welt davon abhinge, haben keine Ahnung, was es heißt, zu den Dingen der Welt eine religiöse Haltung einzunehmen*. Sie dozieren lieblos von der Liebe Gottes. Unbarmherzig geißeln sie jeden, zumindest mit Worten, der gerade seiner Verfehlungen wegen der Barmherzigkeit bedürfte. Sie salbadern vom Wunder der Natur, ohne jemals von der Schönheit der Orchideen tief beeindruckt gewesen zu sein, die sie, in Zellophan verpackt, als Gastgeschenk achtlos irgendwohin mitschleppen.

Ich will nicht leugnen, dass die Rede vom „Wunder", die ich oben verwendet habe, einen theoretischen Gehalt hat. Aus nichts wird nichts. Die Entstehung des Natürlichen, der Welt, lässt sich nicht wiederum mit Natürlichem, mit innerweltlichen Mitteln, erklären. Das sind Trivialitäten. Aber das Entscheidende dabei ist doch, dass derart spekulative Einsichten – oder, wenn man will, metaphysische Herleitungen – nur den Rahmen für Ausdrucksformen bilden, kraft welcher uns erst eine Erfahrung des Schöpfungscharakters der Welt zuwächst.

Ich will es einmal folgendermaßen ausdrücken: Es war ein Fehler der Theologie (und nicht nur der christlichen), so zu tun, als ob wir die Geschöpfe wären, die ihrem Schöpfer bloß anbetend gegenüberstehen. Denn wenn wir von der Schöpfung reden, dann wird sie für uns einzig und allein bedeutsam, *falls wir an ihrem Vollzug teilhaben*. Wir sind, ohne uns Göttlichkeit anzumaßen, Mitvollziehende der Schöpfung, und sei es nur, dass wir uns der Pflege unserer Orchideen hingeben. Wer einen anderen Menschen liebt und entsprechend dieser seiner Liebe handelt, der hat teil an der Schöpfung. *Denn er bringt etwas Gutes in die Welt, das vorher noch nicht da war*, und dafür mag es dann ein durchaus angemessener menschlicher Ausdruck sein, Gott zu danken (man muss mit seiner Dankbarkeit auch etwas anfangen, damit sie einem nicht im Herzen verdorrt).

Das sind bloß Beispiele, die für ein Lebensideal stehen. Sie sollen klarmachen, dass man religiös leben kann – und, da bin ich mir sicher, in dem bezeichneten Sinne auch leben sollte –, ohne dauernd Gott im Munde führen zu müssen, sich ritualistisch zu veräußerlichen, statt den Schöpfungsauftrag durch viele kleinere und größere Akte hindurch, so gut es eben geht, zu erfüllen.

5.

Ich sagte, die Natur dichte. Damit wollte ich zugleich sagen, dass das Bewusstsein, am Vollzug der Schöpfung mitzuwirken, den Blick auf die Natur prägt. Ein solches Bewusstsein macht einen neuen Blick. Man schlägt bei offenen Augen die Augen

Weiterführende Literatur:

Peter Strasser, Theorie der Erlösung. Eine Einführung in die Religionsphilosophie, München 2006;
Ders., Die einfachen Dinge des Lebens, München 2009.

auf. Man sieht die Dinge dann in einer Weise, die weniger der Wissenschaft und mehr der Kunst geschuldet ist. Die Kunst, das wird im ökonomisierten, veräußerlichten Kunstbetrieb kaum mitbedacht, hat eine Aufgabe, die nur sie erfüllen kann. Der große Künstler ist ein Medium, das Zeugnis ablegt – *Zeugnis vom Mitvollzug*. Deshalb umgibt die wahrhaft großen Werke der Kunst ein Glanz der Ewigkeit, auch wenn wir wissen, dass nichts auf Erden bestehen bleiben wird.

Jener Glanz ist ein Abglanz des Absoluten, und das Werk des Künstlers ist Mitvollzug, nein, mehr noch, durchscheinende Mitvollendung der Schöpfung: *videmus nunc per speculum in aenigmate tunc autem facie ad faciem*, heißt es im Ersten Korintherbrief des Paulus (13,12). „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort", übersetzt Luther, „dann aber von Angesicht zu Angesicht". Hier endet alle menschliche Weisheit.

Die Grenze unseres Verstehens lässt sich nicht dadurch erweitern, dass wir von „Gottes Antlitz" reden, als ob es sich dabei um eine Sache handelte – eine Sache, die wir nur lange genug in gelehrten Traktaten traktieren müssten, um eben jene *Geborgenheit im Schlechten* erfahren zu dürfen, nach der im Grunde jede Gottesrede verlangt.

Der Autor: *Univ.-Prof., Dr. phil., Jg. 1950, unterrichtet an der Karl-Franzens-Universität in Graz Philosophie und Rechtsphilosophie; von 1990 bis 1995 Beirat im Avantgardefestival „steirischer herbst". Seit 1999 Gastprofessor am Institut für Philosophie der Universität Klagenfurt; von 2002 bis 2008 zusammen mit Adolf Holl und Thomas Macho Herausgeber der „Bibliothek der Unruhe und des Bewahrens" (Styria Verlag); Beschäftigung mit Fragen der Metaphysik, Religionsphilosophie, Ethik, Kriminologie und Rechtsstaatlichkeit; Publikationen (Auswahl): „Gut in allen möglichen Welten. Der ethische Horizont", Paderborn [2]2008; Dunkle Gnade. Willkür und Wohlwollen, Paderborn 2007; Über Selbstachtung, 2009.*

Hanjo Sauer

Freude und Hoffnung, Trauer und Angst

Die Bedeutung der Pastoralkonstitution für die Fundamentaltheologie*

Die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils hat der Beziehung von Kirche und Welt eine neue Basis gegeben. Sie hat auch der Theologie eine neue Basis gegeben, indem diese die Kirche in der Wissenschaft und die Wissenschaft in der Kirche zu vertreten hat. Ausgangspunkt ist eine Theologie, die Geist in Welt erfährt und bekennt – nicht jenseits der Welt. Sie kann unbefangen Welt in der Kirche wahrnehmen, wie den Ort der Kirche in der Welt und nicht im Gegensatz zu ihr. Sie sieht in der Welt die untrügliche Spur des Heilsplans Gottes mit der Menschheit und spricht vom „dramatischen Charakter" der Welt, „in der wir leben", den es zu erfassen und zu verstehen gelte (GS 4).

Die Wirkungsgeschichte macht deutlich, dass die Pastoralkonstitution zu jenem Dokument des Konzils geworden ist, an dem sich wie an keinem anderen die Geister scheiden. Ihr theologischer Ansatz hat fundamentaltheologische Bedeutung. Denn es geht darum, inwiefern die Kirche und das von ihr zu verkündende Evangelium glaubwürdig sein können und sich einer Rechenschaft stellen. Wie prekär die Rezeption von „Gaudium et spes" bis heute ist, möchte ich an einem Beispiel veranschaulichen: Im Jänner 2005 hat Kardinal Lehmann anlässlich des vierzigjährigen Jubiläums der Pastoralkonstitution im Rahmen der Thomasakademie in Linz ein Grundsatzreferat gehalten.[1] Aber auch er bot – offensichtlich beeindruckt von den schrillen traditionalistischen Aufschreien – ein schillerndes Bild, das ein vorsichtiges Abrücken von den Positionen des Konzils andeutet. Lehmann führte aus: „Man musste von einer Kirche ausgehen, die sich in den Kämpfen und Schwierigkeiten der Neuzeit durch Verteidigungsstellung und Rückzug einigermaßen unversehrt bewahrt hatte, dafür aber die lebendige Begegnung mit der jeweiligen zeitgenössischen Kultur und den gesellschaftlichen Fragen eher eingebüßt hatte."[2] Ich frage mich: Welches Kirchenbild ist hier vorausgesetzt, wenn von einer „unversehrten Bewahrung" gesprochen werden kann unter den Bedingungen, dass der Bezug der Kirche zu den Menschen und der Gesellschaft verloren gegangen ist? Wird hier in einer ekklesiologisch kontraproduktiven Weise die Kirche nicht auf Strukturen reduziert, die bestenfalls bezeugen, um mit Friedrich Schleiermacher zu sprechen, dass einmal „ein großer Geist da war, der nicht mehr da ist"[3]?

Es gehört zu den traditionalistisch inspirierten Strategien, die Geschichte der Textentstehung von „Gaudium et spes" in

* Überarbeitete Abschiedsvorlesung vom 16. Juni 2009.

1 *Karl Kardinal Lehmann*, Christliche Weltverantwortung zwischen Getto und Anpassung. Vierzig Jahre Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes", in: ThPQ 153 (2005), 297–310.

2 Ebd., 298.

3 *Friedrich Schleiermacher*, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), Berlin–New York 2001, 110: „Jede heilige Schrift ist nur ein Mausoleum der Religion, ein

einer Weise zu zeichnen, dass der Schluss naheliegt: Unter diesen Umständen muss man sich nicht wundern, dass nichts Besseres herauskommen konnte. Auch im Referat von Lehmann war dies der Fall.

Mein Beitrag soll der Klärung der Standpunkte und einer schrittweisen Durchsetzung der mit höchster Autorität verkündeten Lehre der Pastoralkonstitution dienen.

1 Die Textentstehung

Wie kam es zu dem „ungewöhnlichen und einzigartigen Text", wie ihn der in die Erarbeitung federführend einbezogene Konzilsvater Mac Grath aus Panama nannte?[4] Der französische Erzbischof Garonne von Toulouse erklärte bei einer Pressekonferenz am Ende der ersten Sitzungsperiode: Das Schema zum Verhältnis von Kirche und Welt „ist das einzige Schema, das von Johannes XXIII. ausdrücklich gewünscht wurde […] Es schließt an die Konstitution ‚Lumen gentium' (Über die Kirche) an und ist Ausdruck ihres Bestrebens, einen aufrichtigen und realistischen Dialog zwischen Kirche und Welt herzustellen. In ‚Lumen gentium' machte sich die Kirche für ein Gespräch mit der Welt bereit. Es ist immer deutlicher, dass von ‚Lumen Gentium' zu dieser Konstitution ein Übergang besteht, ähnlich dem von der Vorbereitung auf die Tat zur Tat selbst."[5]

Die Nähe der Pastoralkonstitution zu den Intentionen des Papstes Johannes ist offensichtlich. Bereits in der Pfingstpredigt des Jahres 1960 führte er aus, dass „jeder Gläubige […] insofern er katholisch ist, Bürger der ganzen Welt ist, ebenso wie Christus der […] Erlöser der ganzen Welt ist"[6]. Im Lauf des Jahres 1962 bekam Papst Johannes einen Hirtenbrief von Suenens, des Erzbischofs von Brüssel-Mecheln, in die Hand, in dem dieser seine Erwartungen an das kommende Konzil deutlich machte. Papst Johannes ließ Suenens wissen, dass dieser genau seine eigenen Vorstellungen ausgesprochen habe. In diesem Geist war auch eine Botschaft an die Welt geschrieben, die acht Tage nach der Konzilseröffnung veröffentlicht wurde. Inspiratoren waren eine Gruppe französischer Bischöfe; Verfasser u. a. die Theologen Marie-Dominique Chenu und Yves Congar.

In einem ganz anderen Geist waren die Texte geschrieben, die von den vorkonziliaren Kommissionen redigiert worden waren. Man muss sich nur Stichworte der früheren Entwürfe ansehen, um einen Begriff davon zu bekommen, in welcher defensiven Engführung sie konzipiert waren. Da war die Rede von der „pseudoconsciencia autonoma", dem „Subjektivismus und ethischen Relativismus", den „falsae theoriae psychologicae"[7]; allenthalben war die Abgrenzung gegen ein modernes und insbesondere empirisches Denken zu spüren, das unter dem Generalverdacht des

Denkmal, daß ein großer Geist da war, der nicht mehr da ist; denn wenn er noch lebte und wirkte, wie würde er einen so großen Werth auf den todten Buchstaben legen, der nur ein schwacher Abdruk von ihm sein kann?"

4 *Mark G. Mac Grath*, Historische Bemerkungen zur Konstitution, in: *Guilherme Baraúna* (Hg.), Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" des zweiten Vatikanischen Konzils, Salzburg 1967, 15–31; 15.

5 Ebd.

6 *Charles Moeller*, Die Geschichte der Pastoralkonstitution, in: LThK², Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. 3, Freiburg/Br.–Basel–Wien 1968, 242–279; 245.

7 Ebd., 244.

Modernismus stand. Bezeichnend ist das völlige Fehlen von Laien in den Vorbereitungskommissionen.

Ein Anstoß, sich mit sozialen Fragen zu befassen, war ein viel beachteter Brief des damaligen Weihbischofs von Rio de Janeiro, Dom Helder Camara, der anregte, die Probleme der Dritten Welt zu behandeln. Er schrieb: „Sollen wir unsere ganze Zeit darauf verwenden, interne Probleme der Kirche zu diskutieren, während zwei Drittel der Menschheit Hungers streben? Was haben wir angesichts des Problems der Unterentwicklung zu sagen? Wird das Konzil seiner Sorge um die großen Probleme der Menschheit Ausdruck geben? Soll Papst Johannes in diesem Kampf allein bleiben?“[8]

In der 33. Generalkongregation am 4. Dezember 1962 legte Kardinal Suenens den Vätern sein Gesamtkonzept vor. Das Konzil solle zwei Schwerpunkte haben. Die Kirche solle ihr Selbstverständnis artikulieren und auf die Frage antworten: Kirche, was sagst du von dir selbst? Dann solle die Kirche aber auch in einen Dialog mit der Welt eintreten, um an der Lösung der großen Fragen unserer Zeit mitzuwirken. Suenens erhielt von den Vätern so viel Applaus, dass der Vorsitzende Kardinal Caggiano von Buenos Aires rügte, dieser Applaus gezieme sich nicht für eine Konzilsversammlung.

Nach dem Ende der ersten Sitzungsperiode richtete Papst Johannes eine Koordinierungskommission ein. Diese reduzierte die 70 vorkonziliaren Schemata auf 17. Es ist nicht ganz zufällig, welches als das erste und welches als das letzte Schema gezählt wurde. Das erste Schema befasste sich mit der Kirche, das letzte hatte den Arbeitstitel „Über die wirksame Präsenz der Kirche in der Welt“. Zunächst wurde der Text also – entsprechend seiner Ordnungszahl – als „Schema XVII“ behandelt. Kardinal Suenens von Brüssel-Mecheln wurde beauftragt, die Arbeit zu initiieren. Sein erster Text enthielt sechs Kapitel. Die großen Themen waren: Die Würde der menschlichen Berufung, die menschliche Person, die personalen Rechte, Ehe und Familie, Kultur und Fortschritt, soziale und ökonomische Ordnung, die Völkergemeinschaft und der Friede. Vielen standen als Leitbilder für das sprachliche Genus die großen Sozialenzykliken „Mater et Magistra“ und „Pacem in terris“ von Papst Johannes vor Augen, die weltweit Aufsehen erregt hatten. Um den Text in seinem Umfang zu entlasten, wurde eine Zeit lang die Idee verfolgt, so genannte „Adnexa“ dem eigentlichen Textkörper beizufügen (so zur menschlichen Person, zu Ehe und Familie, zu sozialen Fragen etc.). Zusätze dieser Art sollten nicht auf Konzilsebene diskutiert und abgestimmt werden. Dieses Verfahren erwies sich als problematisch, es entsprach jedoch der Abneigung vieler Konzilsväter, sich mit sehr zeitgebundenen und offensichtlich bald wieder revisionsbedürftigen Aussagen zu befassen. Bekannt ist das Wort von Kurienkardinal Ottaviani: die Sprache eines Konzils müsse der „Hauch der Jahrhunderte“ sein.[9]

Zu Beginn der vierten Sitzungsperiode war die Idee der Adnexa vom Tisch. Als die Zahl der Schemata erneut reduziert wurde, erhielt der zu erstellende Text den Namen „Schema XIII“. Nicht wenige Konzilsväter sprachen geringschätzig von ihm. Gerüchte kursierten, es handle sich um einen sozialistisch angehauchten Text zu sozialen Fragen. Erst das Interesse der Presse und der aufhorchenden Welt ließ einigen Vätern dämmern, dass man diese Verlautba-

8 Ebd., 247.

9 *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, Vol. I, Pars III, Vatikan 1971, 27.

rung tatsächlich brauche. Zwei Subkommissionen begleiteten die Arbeit in der dritten Sitzungsperiode; die eine sollte die biblischen und dogmatischen Begriffe analysieren, die andere die „Zeichen der Zeit" studieren, von denen Papst Johannes gesprochen hatte. Erzbischof Garonne wurde nach der Erkrankung des italienischen Bischofs Guano von Livorno „Relator" des gesamten Schemas. Er hatte dieses also den Vätern offiziell vorzustellen.

Im Herbst 1964 diskutierten die Väter das Schema in der Konzilsaula. Eine der bemerkenswertesten Reden hielt Kardinal Meyer von Chicago. Er führte im Hinblick auf das theologische Anliegen der Pastoralkonstitution aus: „Die Gemeinschaft der Erlösung bildet das Band zwischen Kirche und Welt. Gott bietet seine Herrlichkeit dem ganzen Menschen, Leib und Seele, und der ganzen geschaffenen Welt an. Der Sohn hat eine kosmische Mission, denn so hat es, wie der heilige Paulus sagt, dem Vater gefallen, alles in seinem Sohn zu versöhnen. Dieses Werk wird erst am Ende der Zeiten durch die Auferstehung des Leibes und die geheimnisvolle Verwandlung der Welt vollendet. Es wird, so sagt die Schrift, einen neuen Himmel und eine neue Erde geben. Diese Umbildung beginnt schon in der Arbeit der Menschen in der Welt. Diese Arbeit ist daher nichts bloß Profanes. Ebenso ist das Schicksal der Welt nicht nur kontingent, es entspricht einem Plan zur Erlösung von Seiten Gottes."[10]

Nach dem Ende der Beratungen suchten die Kommissionsmitglieder und die Periti, die sich mit dem Schema XIII befassten, Bilanz zu ziehen und die vielen Wünsche und Anregungen in den Text einzuarbeiten. Der französische Kanonikus Pater Haubtmann von der bekannten katholischen Tageszeitung „La Croix" wurde für die Leitung der Redaktion gewonnen. Die entscheidende Arbeitstagung, bei der die einzelnen Teile des Schemas getrennt bearbeitet und dann redaktionell zusammengefügt wurden, fand im Februar 1965 in dem kleinen Städtchen Ariccia, am Fuß der Albaner Berge südlich von Rom, statt. Im Juni erhielten die Väter den überarbeiteten Text wie üblich in lateinischer Sprache, doch auch der französische Grundtext war beigefügt.

Die stärksten Opponenten gegen den Text von Ariccia kamen aus dem englischen Episkopat. Sie scheuten keine Anstrengung, den Text zurückzuweisen, weil sie in ihm inopportune Aussagen über „Pille und Bombe" witterten. Titel und Status des Schemas waren bis zuletzt umstritten. Der Generalsekretär des Konzils, Erzbischof Felici, forderte die Väter auf, einen besseren Begriff als „Pastoralkonstitution" zu finden. Dazu der Kommissionssekretär P. Bernhard Häring: „Manchen Konzilsvätern erschien es widersinnig, die beiden Worte ‚Konstitution' und ‚Pastoral' zu einem Sinnganzen zusammenzusetzen. ‚Konstitution' besagte für sie einfachhin ‚Lehre', wovon man ‚Pastoral' als ‚Praxis' unterschied. Doch gerade in diesem die Synthese andeutenden Titel und im Inhalt, der dieser Synthese entspricht, zeigt sich, was man zu verstehen hat, wenn man das Zweite Vatikanische Konzil als ‚pastorales Konzil' anspricht. Es wäre ein fundamentales, geradezu tragisches Missverständnis, wenn man jener schmalen Minorität folgen wollte, die ihren Widerstand gegen das Konzil mit der Theorie fortsetzt: Ein pastorales Konzil wie dieses verpflichte in Bezug auf die Lehraussage zu gar nichts; diese sei in älteren Dokumenten zu suchen, die auf die Behandlung eines pasto-

[10] Zitiert nach: *Charles Moeller*, Die Geschichte der Pastoralkonstitution (s. Anm. 6), 263.

ralen Gesichtspunktes verzichtet hätten."[11] Häring spricht in diesem Zusammenhang von der Gefahr einer „systematischen Sterilisierung der Heilswahrheit"[12]. Tatsächlich nimmt der Text selbst zu dieser ungewohnten Verbindung Stellung. In der Fußnote zum ersten Absatz heißt es: Die Konstitution „wird ‚pastoral' genannt, weil sie, gestützt auf Prinzipien der Lehre, das Verhältnis der Kirche zur Welt und zu den Menschen von heute darzustellen beabsichtigt. So fehlt weder im ersten Teil die pastorale Zielsetzung noch im zweiten Teil die lehrhafte Zielsetzung"[13].

Es erscheint fast wie ein Wunder, dass angesichts der Opposition in der feierlichen Schlussabstimmung am 7. Dezember 1965 2309 Väter für die Pastoralkonstitution und nur 75 (das sind 3 %) dagegen stimmten.

2 Zentrale Aussagen der Pastoralkonstitution

2.1 Die Welt als der Ort von Heil und Erlösung

In den Diskussionen des Konzils wurde immer wieder die Frage erörtert: Was ist mit „Welt" gemeint? Die Pastoralkonstitution gibt auf diese Frage in Artikel 2 die Antwort: Vor den Augen des Konzils „steht […] die Welt der Menschen, das heißt die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt; die Welt, der Schauplatz der Geschichte der Menschheit, von ihren Unternehmungen, Niederlagen und Siegen geprägt; die Welt, die nach dem Glauben der Christen durch die Liebe des Schöpfers begründet ist und erhalten wird; die unter die Knechtschaft der Sünde geraten, von Christus aber, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, durch Brechung der Herrschaft des Bösen befreit wurde; bestimmt, umgestaltet zu werden nach Gottes Heilsratschluss und zur Vollendung" (GS 2).

Das Konzil nimmt den Ort in Geschichte und Gesellschaft als den seinen an in der Erkenntnis, dass jede Zeit Gottes Zeit ist. Es verabschiedet sich von jeder traditionalistischen Versuchung, eine frühere, angeblich bessere Zeit, als normativ anzusetzen. Es nimmt sachlich Bezug auf die Reich-Gottes-Gleichnisse Jesu von der selbstwachsenden Saat, dem Senfkorn und dem Schatz im Acker. Die Bilder der Natur werden zum Sinnbild des Heilshandelns Gottes in und an der Welt. „Die Welt ist nicht bloß das Betätigungsfeld der Kirche; sie ist im Mysterium der Rekapitulation die Schöpfung auf dem Weg zur Vollendung."[14]

2.2 Die Suche nach den „Zeichen der Zeit"

Die biblische, ursprünglich in einem eschatologischen Horizont gebrauchte Rede von den „Zeichen der Zeit" wurde von Papst Johannes XXIII. mit einer pastoralen Zielsetzung eingeführt. Das Konzil nimmt Bezug darauf und sagt: „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

[11] *Bernhard Häring*, Neue Wege, neue Ausblicke, in: *Guilherme Baraúna* (Hg.), Die Kirche in der Welt von heute (s. Anm. 4), 536–544; 536.
[12] Ebd.
[13] Zitiert nach ebd., 537.
[14] *Marie-Dominique Chenu*, Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute, in: *Guilherme Baraúna* (Hg.), Die Kirche in der Welt von heute (s. Anm. 4), 226–247; 239.

deuten. 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). Es geht darum, die Gegenwart prophetisch als Anruf Gottes an den einzelnen Menschen und an die Kirche insgesamt zu verstehen. Vom Konzil selbst werden die liturgische Erneuerung (SC 43), das Verlangen nach der Einheit der Christen (UR 4), die wachsende internationale Solidarität (AA 14), die Forderung nach Religionsfreiheit (DH 15) sowie die Charismen der Laien bei der Deutung der Zeit (PO 9) als solche Zeichen hoffnungsvoller Aufbrüche gesehen. Biblisch geht es um den Hinweis auf den Kairos der Person Jesu Christi, in dem die Heilszeit Gottes im Heute anbricht, systematisch um die Anschlussfähigkeit von Erfahrungen und Deutungen an die Zeichensysteme der Menschen heute, die darüber entscheidet, ob das Wort „Gott" im Kontext unserer Sprache seine Signifikanz gewinnt oder verliert. Das Konzil sagt: „Im Glauben daran, dass es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind. Der Glaube erhellt nämlich alles mit einem neuen Licht, enthüllt den göttlichen Ratschluss hinsichtlich der integralen Berufung des Menschen und orientiert daher den Geist auf wirklich humane Lösungen hin" (GS 11).

Der belgische, in Südamerika lebende Theologe José Comblin kommentiert: „Die Zeichen der Zeit machen deutlich, was in der Welt wirklich geschieht, was aber im Verborgenen bleibt, wenn die Menschen es verbergen wollen […] Es ist das Licht des Glaubens, welches das Dunkel der Sünde durchdringt […] Das Licht des Glaubens muss den Menschen nicht das zeigen, was sie nicht wissen, sondern das offenbar machen, was sie verbergen wollen."[15]

2.3 Der neue Begriff der Pastoral

Im Artikel 2 ist davon die Rede, an wen sich der Text wendet, nämlich an alle Menschen. Klar ist, wer sich mit dem Text identifiziert, nämlich das Konzil und deutlich wird im Artikel 3 die Zielsetzung des Dokuments benannt. Diese Dinge sind deswegen bemerkenswert, weil es nicht wenige kirchliche Texte gibt, in denen die Personen verloren zu gehen scheinen. Wer Texte geschrieben hat, unterzeichnet sie nicht. Die tatsächlichen Autoren treten nicht in Erscheinung und identifizieren sich nicht mit dem Ergebnis, weil es Änderungen gab, die an ihnen vorbei und ohne ihre Zustimmung geschehen sind. Verurteilte Meinungen werden von niemandem vertreten. Solche Texte sind kommunikativ problematisch. Sie bauen Kirche nicht auf, sondern schaden ihr. Die Pastoralkonstitution wird zum Maßstab dessen, wie Pastoral verstanden werden muss. Der Grazer Pastoraltheologe Rainer Bucher bemerkt mit Recht, dass sich das herkömmliche Verhältnis von Kirche und Pastoral umdreht: die Kirche baut sich von der Pastoral her auf und nicht die Pastoral von der Kirche her.[16]

[15] Zitiert nach *Norbert Mette*, Gaudium et spes – Ein unerledigtes Vermächtnis, in: *Peter Hünermann* (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg/Br.–Basel–Wien 2006, 429–438; 432.

[16] Zitiert nach ebd., 436.

Zum theologischen Konzept sagt Elmar Klinger: „Das Besondere der Pastoralkonstitution liegt in ihrem Begriff der Pastoral. Er meint nicht mehr den priesterlichen Dienst am Laien, sondern den Dienst der Kirche insgesamt, also Priester und Laien zusammen, an der Welt im Ganzen. Dieser Umstand bedeutet eine äußere und eine innere Erweiterung von Pastoral; eine äußere: politisch-soziale Fragen, das heißt Themen der christlichen Soziallehre, werden in ihr zu einem elementarsten Gegenstand; eine innere: der Glaube an die Berufung des Menschen, Träger und Trägerin des Evangeliums von Gott und Christus zu sein."[17]

Wird die Pastoralkonstitution in ihrer systematischen Relevanz so verstanden, dann sind Auseinandersetzungen unvermeidlich. Ratzinger hat die Pastoralkonstitution einen „Antisyllabus"[18] genannt. Damit ist zwar genau die Frontlinie gegenüber einer antimodernistischen Theologie markiert. Allerdings impliziert dieses Schlagwort auch eine Verortung, die dem Gewicht und der Eigenständigkeit der Pastoralkonstitution und ihrem Verfassungsrang nicht gerecht wird. Es wäre so ähnlich, wie wenn man die Seligpreisungen Jesu einen „Anti-Levitikus" nennen würde. Das Problem hängt davon ab, ob man in der Tradition mit Papst Johannes den „Sprung nach vorne", die neue Ausrichtung des Lebens und des Denkens in der Einstellung zu den gegenwärtigen Problemen zu tun bereit ist oder nicht. Das Zweite Vatikanische Konzil betrachtet die Tradition von der Gegenwart und ihren Erfordernissen her; die Traditionalisten meinen umgekehrt, die Gegenwart dürfe nur im Licht der Tradition und ihrer Kategorien gesehen werden.

2.4 Die Berufung des Menschen durch Gott

Von einem Grundprinzip der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen, dessen Personalität und Unmittelbarkeit zu Gott, handelt der Artikel 3. Es heißt hier: Es geht dem Konzil „um die Rettung der menschlichen Person, es geht um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft. 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. Dabei bestimmt die Kirche kein irdischer Machtwille, sondern nur dies eine: unter Führung des Geistes, des Trösters, das Werk Christi selbst weiterzuführen, der in die Welt kam, um der Wahrheit Zeugnis zu geben; zu retten, nicht zu richten; zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen" (GS 3).

Dass diese Lehre von der Berufung des Menschen in einem universalen Rahmen verstanden werden muss, verdeutlicht das Konzil in Artikel 22. Es sagt: „Das gilt nicht nur für die Christgläubigen, sondern für alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt. Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten

[17] *Elmar Klinger*, Mich hat an der Theologie immer das Extreme interessiert, Würzburg 2009, 87.
[18] Vgl. ebd.

Weise verbunden zu sein. Solcher Art und so groß ist das Geheimnis des Menschen, das durch die christliche Offenbarung den Glaubenden aufleuchtet."

Im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes klärt sich das Geheimnis des Menschseins auf (vgl. GS 22). Schöpfung und Erlösung, Natur und Gnade sind innerlich miteinander verbunden. Bedingung der Möglichkeit der Bekehrung von Welt ist die Bekehrung zu ihr, die Annahme ihrer Voraussetzungen. Nur dann enthält die Rede von der Gnade keinen entfremdenden, sondern einen befreienden Charakter.

3 Konsequenzen für die Fundamentaltheologie

Ansgar Kreutzer hat sich in seiner Dissertation mit dem Titel „Kritische Zeitgenossenschaft"[19] im Interesse einer modernisierungstheoretischen Deutung intensiv mit der Pastoralkonstitution auseinandergesetzt und mit Autoren wie David Tracy, Clodovis Boff, Hans-Joachim Höhn, Charles Taylor und vielen anderen ein systematisch-theologisches Gespräch gesucht. Hinsichtlich Methode und Inhalt greift er viel von dem auf, worin ich die Bedeutung der Pastoralkonstitution für die Fundamentaltheologie sehe: etwa das Gespräch der Fundamentaltheologie mit den Sozialwissenschaften, der Religionswissenschaft, insbesondere auch der Religionssoziologie, mit der wir uns im Rahmen unseres Instituts intensiver befassen. Ich möchte mich im Folgenden auf drei Aspekte beschränken.

3.1 Die Ekklesiologie als Theologie des Volkes Gottes

Die Theologie hat ihren Ort in der Kirche. Als Grundlagenkategorie der Ekklesiologie kann das Volk Gottes bezeichnet werden, insofern diese Kategorie genau auf das hinzielt, was die Kirche übersteigt, nämlich die Menschheit und Gott, näherhin die Berufung des Menschen durch Gott. Die Menschheit ist aufgrund des Berufenseins durch Gott das Volk Gottes (vgl. die Grundbedeutung von „Ekklesia": die „Herausgerufene"). Die Kirche ist die Versammlung dieses Volkes in Christus. Sie ist das messianische Gottesvolk. Diese theologischen Kategorien sind andere als die einer Verwaltung oder einer juridischen Betrachtungsweise. Diesen liegt an handhabbaren Grundsätzen. Das ist in Ordnung, aber darf nicht dazu führen, dass das, was Kirche übersteigt, aus dem Blick gerät. Sonst verkümmern auch die Prädikate der Kirche zu einer Karikatur, wenn nämlich die Einheit nur äußerlich, die Heiligkeit nur moralisch, die Katholizität nur allgemein und die Apostolizität nur historisch verstanden werden.[20] Der theologische Ausfall der Volk-Gottes-Theologie wird daran erkennbar, dass Personengruppen, die nicht zum Gemeindemilieu gehören, in der Kirche nicht mehr vorkommen. Es gibt kein Interesse an ihnen und keine Erwartungen an sie. Wenn ich auf meine eigene Lebensgeschichte schaue, dann berührt mich der Gedanke sehr schmerzlich, wie viel Potenzial an Ideen, an Initiativen, an Menschen ungenutzt auf der Strecke geblieben ist, weil es zu mühsam schien, sich

[19] *Ansgar Kreutzer*, Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet (Innsbrucker theologische Studien 75), Innsbruck–Wien 2006.

[20] Vgl. *Elmar Klinger*, Elmar Klinger, Mich hat an der Theologie immer das Extreme interessiert (s. Anm. 17), 77.

damit auseinander zu setzen und diese engagiert werbend für sich zu gewinnen. Es geht mir nicht um jammernde Larmoyanz, sondern um den theoretischen Anspruch einer Theologie des Volkes Gottes, die zur sachgerechten Einschätzung der Geschichte, zur nüchternen Wahrnehmung unserer gesellschaftlichen Situation und zur Eröffnung von Zukunft für die Kirche hilft. Ohne ihr pastorales Prinzip als oberstes Strukturprinzip lässt sich die katholische Kirche in ihrem Wesen nicht begreifen. Ohne Rezeption der Pastoralkonstitution hängt die Kirchenkonstitution „Lumen gentium" in der Luft. Als „Vorbereitung auf die Tat"[21] hat sie der Konzilsvater und Relator Erzbischof Garonne bezeichnet. Als solche verfehlt sie ihr Ziel, wenn sie nicht in die Tat umgesetzt wird. Das Sehen, das Urteilen und das Handeln sind untrennbar miteinander verknüpft.

Das berühmte „subsistit" der Kirchenkonstitution hat in einem theologischen Sinn die Aufgabe, Kirche in der Differenz zu sich selbst denken zu können, der Differenz zu einer Tradition und der bleibenden Bedeutung, der Differenz zwischen der Kirche Jesu Christi und ihrer real existierenden Vergegenwärtigung sowie der Differenz zu dem, was ihren Projektcharakter ausmacht, was sie nämlich erst noch werden muss, denn die Kirche ist immer auch als jenes Gebilde zu denken, das erst noch aufgebaut werden muss.

3.2 Dogma und Pastoral in ihrer gegenseitigen Verflechtung

Es gibt drei zentrale theologische Themen, die zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils gehören. Sie ziehen sich durch sein Gesamtkonzept und finden auch in der Pastoralkonstitution ihren Niederschlag: das ist die Lehre von der Kirche als Volk Gottes, die Berufung aller Menschen zur Mitgliedschaft in diesem Volk und die Offenbarung in Wort und Tat. In diesem Sinn besitzt jedes Dogma einen pastoralen Sinn, und pastorales Handeln hat dogmatische Bedeutung. Das Dogma ist etwas Prinzipielles im pastoralen und sozialen Handeln der Kirche. Der Unterschied zwischen den lateinischen Begriffen „initium" und „principium" verdeutlicht, dass mit „Prinzip" jene Form des Anfangens gemeint ist, die nicht zufällig ist, sondern sich im Sinn einer Vergewisserung der Identität wie ein roter Faden durch wechselnde Umstände und Widerfahrnisse durchhält.

Auf diese Weise lässt sich der pastorale Sinn der Entscheidung des Konzils von Nizäa so beschreiben, dass man – im Sinn einer christlogischen Vermittlung – das Höchste nur durch das Niedrigste erreichen kann. Denn christlich gesprochen kann das Höchste nur dann ein Höchstes sein, wenn es das Niedrigste in seiner Gleichrangigkeit mit sich anerkennt.[22] Mit diesem sehr formal erscheinenden Prinzip ist Jesu Verhalten gegenüber Kindern, Armen, Sünderinnen und Sündern auf den Begriff gebracht. Festgehalten wird auch an der unbegreiflichen Barmherzigkeit Gottes, die nicht unwillkürlich in ihr Gegenteil umschlagen kann, sondern die Grundlage einer Rede von Gott als einem vergebenden, liebenden und gnädigen meint. Bezogen auf die Theologie hat mein Vorgänger im Amt, Johannes Singer, die schönen Worte gefunden: „Glauben, Standhaben in Gott (Jes 7,6), Hängen an Gott (Ps 63,9; 91,14) ist Darüberstehen schlechthin, ist souverä-

[21] Vgl. *Mark G. Mac Grath*, Historische Bemerkungen zur Konstitution (s. Anm. 4), 15.
[22] Vgl. *Elmar Klinger*, Mich hat an der Theologie immer das Extreme interessiert (s. Anm 17)., 107.

ne Weltbetrachtung, ist Weltüberwindung. Das Endliche wird sub specie aeternitatis wirklich endlich, so dass es lächerlich wirkt, wenn es sich aufspreizt, unendlich zu sein. Einer verkehrten Welt begegnet Jesus von Nazareth mit seiner eigenen verkehrten Welt, wo der Herr dem Sklaven die Füße wäscht, der Geringste der Größte ist."[23]

3.3 „Gott" im Horizont der Welt

Nach christlicher Überzeugung hat Gott sein letztes Wort in Jesus Christus gesprochen. Die Wortoffenbarung im strengen Sinne ist mit der apostolischen Zeit abgeschlossen. Da jedoch alles Geschehen vom Wort Gottes, in dem es geschaffen ist, in Gang gehalten und auf Christus hingesteuert wird, ist die Geschichte auf ihre Weise ein theologischer Ort, den jede Rede von Gott zu beachten hat.[24] Theologie ist Diskurs, ist reflektierte Rede. Sie reflektiert die Erfahrungen des Glaubens. Wie spirituelle Traditionen für gegenwärtige Erfahrungen fruchtbar gemacht werden können, will ich an einem Beispiel aufzeigen:

In den ignatianischen Exerzitien wird der Alltag zum Kriterium, an dem in Nüchternheit und Geduld die Ideale auf den Prüfstand gestellt werden. Das Leitwort des Ignatius, „Gott in allen Dingen zu suchen und zu finden", wird zur vermittelnden Instanz zwischen Alltag und geistlicher Erfahrung. Die Dialektik zwischen Weltflucht und Weltbejahung hat in der ignatianischen Mystik ihre Pointe darin, dass kein Aufstieg der Seele von der Welt zu Gott geschieht, sondern ein Annehmen und Bejahen der Welt in der Identifikation mit der Gestalt Jesu, der in die äußerste Tiefe des menschlichen Daseins hinabsteigt, um so Gottes Liebe an der Welt zu bezeugen.[25] Unter Absehung der konkreten Geschichte gibt es keine Begegnung mit Gott. In Jesus ist Gott „da". Sich gemeinsam mit dem konkreten Jesus, in Auseinandersetzung mit ihm und seiner Lebensgeschichte auf den Weg zu machen, ist die Voraussetzung dafür, aus geistlicher Erfahrung reden zu können.

Die Pastoralkonstitution lehrt uns, die Welt und insbesondere auch den Alltag nicht als jenen Ort eines banalen Umgangs mit Dingen zu verstehen, sondern mit Menschen, deren Erfahrungen für unser Heil relevant sind. Wenn die Fundamentaltheologie dabei hilft, zu einer Unterscheidung der Geister beizutragen und damit die Spur dieses Geheimnisses Gottes in unserer Welt zu finden, dann hat sie ihrer Aufgabe gedient.

Der Autor: *Professor em. für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz. Seine wichtigste Publikation zum Konzil ist die Habilitationsschrift: Erfahrung und Glaube. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Würzburg 1993.*

[23] *Johannes Singer*, Humorig Theologisches, in: *Hanjo Sauer / Franz Gruber* (Hg.), Lachen in Freiheit, Regensburg 1999, 19–27; 26.

[24] Vgl. *Bernhard Häring*, Neue Wege (s. Anm. 11), 538.

[25] Vgl. dazu: *Karl Rahner*, Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit, in: Schriften zur Theologie, Bd. III, 329–348.

Wolfgang Schreiner / Hubert Philipp Weber

Evolution und die Güte Gottes

Fragestellungen zur Theodizee

Der hier vorgelegte Beitrag ist das Ergebnis eines interdisziplinären Gesprächs zwischen einem Naturwissenschaftler und einem Theologen über das Verhältnis von Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube. Dabei wird versucht, von Anfang an allen Erfordernissen eines solchen Dialogs Rechnung zu tragen, mit allen Problemen, die damit verbunden sind. Freilich können schon aus methodischen Gründen nicht alle Aspekte berücksichtigt werden. Am Beispiel von Mutation und Selektion wird exemplarisch aufgezeigt, wie sich aus der Naturwissenschaft eine Fragestellung ergibt, die für die Theologie, konkret für die Theodizee relevant ist. In der Evolutionstheorie wird die Entwicklung bestehender und die Entstehung neuer Arten durch kausale Zusammenhänge erklärt. Die Theodizee sucht einer persönlichen Betroffenheit von Menschen, konkret von Forschern, die mit bestimmten Vorgängen konfrontiert sind, theoretisch Rechnung zu tragen. Hier können zwar nicht alle Lösungsargumente diskutiert, wohl aber kann die ganze Fragestellung umrissen werden.

Die alte Diskussion um Schöpfung und Evolutionstheorie hat in letzter Zeit wieder neue Nahrung gefunden. Kritische Aussagen von theologischer Seite hatten einen Aufschrei von Naturwissenschaftlern zur Folge.[1] Extreme Positionen wie die verschiedenen Formen des Kreationismus[2] oder atheistische Positionen, die sich vorgeblich auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse stützen,[3] erreichen große mediale Aufmerksamkeit. Manche gehen so weit, die Evolutionstheorie aus dem Unterricht verbannen zu wollen. Andere behaupten, kein vernünftiger Mensch könne an Gott glauben, wenn er die Evolutionstheorie annehme. Stehen also Evolutionstheorie und Schöpfungstheologie in Konkurrenz zueinander? Liegt hier ein Widerspruch zwischen zwei Welterklärungen vor, die weder nebeneinander noch miteinander existieren können? Muss jede Vermittlung zwischen Theologie und Biologie stets zu Lasten der jeweils anderen gehen oder gar die eine durch die andere übernommen werden? Dann wäre kein Gespräch miteinander, bestenfalls ein Reden übereinander möglich.

Ein anderes Modell sieht beide Bereiche nebeneinander, weil Religion und Glaube nichts mit Wissenschaft zu tun hätten. Das führt zu einer Ko-Existenz, deren Bandbreite von Ignoranz oder gegenseitiger Akzeptanz getragen sein kann, aber auf der Bestimmung einer vermeintlichen

1 Beispielhaft aus der Diskussion: *P. Balaram*, Creation, evolution and intelligent design, in: Current Science 86 (2006), 1191–1192; *G. Streminger*, Gottes Güte und die Übel der Welt, Tübingen 1992.

2 Vgl. *Ch. Kummer*, Evolution und Schöpfung. Zur Auseinandersetzung mit der neokreationistischen Kritik an Darwins Theorie, in: Stimmen der Zeit 224 (2006), 31–42.

3 Hier sei beispielhaft verwiesen auf *R. Dawkins*, Der Gotteswahn, Berlin 2007 (orig. The God Delusion).

Grenze beruht, deren Überschreitung von vornherein ausgeschlossen wird.

Die vorliegende Erörterung möchte auch bei dieser Verhältnisbestimmung nicht stehen bleiben. Dazu werden – nach einer Einleitung – Genomveränderungen (Mutationsvorgänge) naturwissenschaftlich dargestellt und daraufhin befragt, wie sie sich mit den Grundgedanken der Schöpfungstheologie in Einklang bringen lassen. Die dabei formulierte Anfrage an die Theologie soll dann mit verschiedenen Theodizee-Argumenten korreliert werden.

1 Einleitung: Evolutionstheorie und Schöpfungstheologie

Sogar in „ideologisch unverdächtigen" Publikationen kann man lesen, die Evolutionstheorie habe als Erklärung für die Entstehung des Lebens den Schöpfungsglauben abgelöst.[4] Noch gäbe es tief liegende, ungelöste Fragen, die durch einen Rekurs auf einen göttlichen Plan zumindest vorläufig beantwortet werden könnten. Die Forschung schreitet jedoch rasch voran[5] und man ist zuversichtlich, solche „Erklärungslücken" immer weiter zu schließen. Wird damit der Schöpfergott aus dem „operativen Bereich" verdrängt? Eine solche Meinung setzt voraus, dass der Glaube an die Schöpfung und die Schöpfungstheologie auf einer Ebene mit der Evolutionstheorie stünden. Zugespitzt ausgedrückt: Die im Buch Genesis in Form einer hymnischen Erzählung vorgebrachte Schilderung, dass und wie Gott vor wenigen tausend Jahren innerhalb von sechs Tagen die Welt Stück für Stück erschaffen habe, sei abgelöst worden durch die Evolutionstheorie. Sie zeigt, dass die Erde und das Leben auf ihr offensichtlich schon wesentlich länger existieren, hat damit die Fakten auf ihrer Seite und das Buch Genesis als überholt entlarvt. Die Folgen einer solchen Ansicht betreffen vor allem solche Gläubige, die sich mit naturwissenschaftlichen Fragen befassen. Es sieht so aus, als würden sie genötigt, entweder den Glauben abzulegen oder die wissenschaftliche Betrachtung hintanzustellen und in ein „voraufgeklärtes" Weltbild zurückzufallen.

Sind aber die beiden Darstellungen über das Entstehen von Welt und Mensch tatsächlich auf gleicher Ebene angesiedelt, die Fragen danach deckungsgleich? Diese Annahme erweist sich bei näherer Betrachtung als unzutreffend.

Der Schöpfungshymnus im Buch Genesis ist kein protokollarischer Bericht. *Dass* Gott die Welt geschaffen hat, ist eine Sache des Glaubens. *Wie* das geschehen ist, darüber kann der Bibel keine naturwissenschaftliche Information entnommen werden. Vielmehr wird dort aufgezeigt, dass Welt und Mensch sich ganz und gar Gott verdanken und Gott der Schöpfer von allem ist. Die Schöpfungstexte zielen auf das Verhältnis von Gott und Mensch und stellen – literarisch höchst kunstvoll – die Erschaffung des Menschen „nach dem

[4] So geht etwa *M. Lenzen*, Evolutionstheorien in den Natur- und Sozialwissenschaften (Campus Einführungen), Frankfurt/M. 2003, 18–25, von der Überwindung der Schöpfungstheologie durch die Evolutionstheorie aus. Zugleich zeigt sie auf, dass an die Theorie „Orientierungsansprüche gerichtet [wurden], die ihr den Status eines Religionsersatzes zuwiesen". Ebd., 55.

[5] Vgl. *P. Schuster*, How does complexity arise in evolution: Nature's recipe for mastering scarcity, abundance, and unpredictability, in: Complexity 2 (1996), 22–30; *D. M. Weinreich*/*N. F. Delaney*/*M. A. Depristo*/*D. L. Hartl*, Darwinian evolution can follow only very few mutational paths to fitter proteins, in: Science 312 (2006), 111–114.

Bild Gottes“ (Gen 1,26)[6] als Höhepunkt dar. Gen 2, die ältere Schöpfungserzählung, stellt die Erschaffung des Menschen an den Anfang, dann legt Gott rings um ihn herum den Garten Eden an, um Adam Lebensraum zu geben. Auch dies ist nicht detailreich im naturwissenschaftlichen Sinne, wenngleich einige Aspekte auch für den Naturwissenschaftler (als Mensch) bedeutend sind:

Erstens verdankt sich alles Gott. Diese Ursprungsbeziehung aber bedeutet nicht dasselbe wie naturwissenschaftliche Kausalität, sondern sie steht gewissermaßen davor und umgreift diese. Schon die Verwendung der Worte „verdanken“ und „umgreifen“ zeigt an, dass es sich nicht um eine naturwissenschaftliche Aussage handelt. Hinter dem Glauben an Gott, den Schöpfer, steht die urmenschliche Erfahrung der Bedingtheit des Daseins auf der Erde. Diese transzendente Glaubenserfahrung muss von der experimentellen, empirischen Erfahrung unterschieden werden.

Zweitens zeigt die Erschaffung des Menschen eine doppelte Struktur: Einerseits ist er vom Ackerboden genommen,[7] also ein Teil dieser irdischen Welt, und daher auch auf die gleiche Weise entstanden, wie vergleichbare Lebewesen. Dem kann auch der Evolutionstheoretiker zustimmen. Anderseits hat er als direkt von Gott angesprochener (Gen 2,15–17), als „Bild Gottes“ (Gen 1,26), eine Sonderstellung zugesprochen bekommen: das Besondere des Menschen, die Gottesbeziehung. Philosophisch ist der Mensch das Wesen, das sich selbst übersteigen, sich ein Bild von der ganzen Welt und von sich selbst machen kann.

Die übrige Schöpfung ist in der Bibel für Adam Geschenk und Lebensgrundlage, zugleich aber verantwortungsvolle Aufgabe und Ort der Bewährung. Auch hier kann die Evolutionstheorie anknüpfen, macht sie doch deutlich, dass die technischen Möglichkeiten zur Veränderung der Welt angesichts der erwartbaren Folgen die menschliche Verantwortung fordern.

Schöpfung setzt einen Anfang. Damit ist aber das Engagement Gottes in der Welt nicht beendet – wie deistische Tendenzen behaupten –, sondern die Schöpfung geht als *creatio continua* noch weiter. Was aber bedeutet das? Ist damit gemeint, Gott greife – gewissermaßen unter Umgehung der Naturgesetze – wieder in die Welt und ihre Entwicklung ein? Wenn die *creatio continua* so gedacht wird, stünde Gottes Wirken in Konkurrenz zu den Naturgesetzen. Die Schöpfung erschiene unvollständig, weil Gott gewissermaßen ständig „nachbessern“ müsste. Dagegen stellt die Theologie das Schriftwort: „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut“ (Gen 1,31).[8] Die Schöpfung ist nicht nur als Ursprungspunkt zu verstehen, sondern auch als Prinzip der Weltentwicklung. Insofern kann auch die Evolution als fortdauerndes Schöpferhandeln Gottes in der Welt, als

[6] Der Begriff „Bild“ bzw. „nach dem Bild“ hat an dieser Stelle eine spezifisch theologische Bedeutung, die sich am orientalischen Verständnis einer Kultstatue orientiert. Dies darf nicht mit einem formal- und naturwissenschaftlichen Verständnis verwechselt werden.

[7] „Da formte Gott, der Herr, den Menschen *(Adam)* vom Ackerboden *(Adamah)* und blies in seine Nase den Lebensatem“ – Gen 2,7.

[8] Zur *creatio continua* vgl. *U. Lüke*, Das Säugetier von Gottes Gnaden, Freiburg i. Br. 2006, 114; *ders*., Creatio continua, in: Theologie und Glaube 86 (1996), 281–295; *L. Scheffczyk*, Gottes fortdauernde Schöpfung, in: *Ders*., Schwerpunkte des Glaubens. Gesammelte Schriften zur Theologie, Einsiedeln 1977, 177–205.

ein geschaffener Mechanismus zur Entwicklung[9] verstanden werden. Im Übrigen sollte das mehrfach gesetzte „Gott sah, dass es gut war" nicht so verstanden werden, als hätte Gott erst im Nachhinein erkannt, dass der Schöpfungsakt gelungen ist. Vielmehr wird den Geschöpfen von Gott zugesprochen, dass sie gut sind. Das ist selbst als Teil des göttlichen Schöpfungshandelns zu verstehen.

Die Evolutionstheorie verknüpft naturwissenschaftliche Beobachtungen zu einer möglichst stringenten, jedoch für weitere Erkenntnisse offenen Theorie. Dabei kommt die Frage nach Gott gar nicht in den Blick, weil sie außerhalb des Bereichs der naturwissenschaftlichen Methodik liegt. Die Schöpfungsgeschichte hingegen fußt auf der Glaubenserfahrung, dass jener Gott, der den Gläubigen begegnet, für die ganze Welt, das Leben und mich selbst den Grund gelegt hat und uns weiter trägt. Die Evolutionstheorie bewegt sich auf empirisch-technischer Ebene, während die Theologie rationale Antworten auf existenzielle Grundfragen zu geben sucht.

In der gegenwärtigen Debatte beanspruchen Extrempositionen aus den vorhandenen Daten mit Sicherheit beweisen zu können, dass „hinter" der Evolution *sicher ein* oder *sicher kein* Schöpfer steht. Dabei wird übersehen, dass zwischen Glauben und Naturwissenschaft ein qualitativer Unterschied besteht und weder Gottes Existenz noch Gottes Nichtexistenz empirisch beweisbar sind. Die Evolutionstheorie kann zwar plausibel die Weiterentwicklung des Lebens erklären, damit aber weder die Frage nach dem letzten Grund noch die Frage nach Sinn und Ziel in den Blick bekommen. Anderseits kann die aus der Glaubenserfahrung gespeiste Theologie keine Aussagen über Mechanismen biologischer Entwicklung machen, sondern sie stellt ihre Fragen auf einer anderen Ebene.

Bezieht man evolutionsbiologische Vorgaben in schöpfungstheologische Überlegungen mit ein, dann erscheinen evolutionäre Entwicklungen als ein Teil der Schöpfung.[10] Dabei ergeben sich Fragestellungen, denen sich eine ernsthaft betriebene Theologie stellen muss. Ein solches Beispiel soll im Folgenden näher behandelt werden, nämlich eine Anfrage an die theologische Theodizee aus dem Bereich der Molekularbiologie.

2. Evolution durch Mutation und Selektion als Problemstellung der Theodizee

Laut Evolutionstheorie sind die beiden Hauptfaktoren der Weiterentwicklung die Mutation[11] – Veränderungen im Erbgut, die bei nachkommenden Individuen neue Eigenschaften hervorrufen können – und die Selektion – einige Individuen einer Art, die besser an die Umweltbedingungen angepasst sind, überleben eher und haben größere Fortpflanzungsaussichten. Einige Generationen später werden weniger Individuen mit „unangepassten" Eigenschaften existieren, dafür aber mehr mit vorteilhaften. Für die „Art" ist das von Vorteil, weil

[9] Vgl. *M. Rhonheimer*, Neodarwinistische Evolutionstheorie, Intelligent Design und die Frage nach dem Schöpfer, in: Imago Hominis. Quartalschrift für Medizinische Anthropologie und Bioethik 14 (2007), 47–82.

[10] Vgl. *U. Lüke*, Das Säugetier von Gottes Gnaden (s. Anm. 8), 133.

[11] Der Begriff „Mutation" wird hier stellvertretend für eine Vielzahl von Genomveränderungen verwendet.

sie sich so behaupten und verbreiten kann. Diese Sichtweise blickt nur auf jene Individuen, die „fit", also gut angepasst sind. Was aber ist mit jenen, die bei der Selektion zugrunde gehen? Der Theologie ist aufgetragen, auf alle zu schauen, auch auf die „Verlierer" einer Entwicklung. Das geschieht unter dem Stichwort Theodizee. Die Frage lautet: Wenn Gott das Leben in einer evolutiven Form geschaffen und gewollt hat, weshalb gibt es dann so viele Verlierer? Wie kann Gott, der Allmächtige und zugleich höchst Gute einen derart leidvollen Vorgang als Mechanismus seiner Schöpfung zulassen oder gar erschaffen?

Zunächst soll der Begriff des Bösen in den Blick kommen, dann Aspekte der Theodizee im makroskopischen und molekularbiologischen Bereich. Schließlich wird die Theodizeefrage nochmals philosophisch und theologisch diskutiert.

2.1 Der Begriff des Bösen

Was ist mit dem Begriff des Bösen gemeint? Die einfachste Definition (Augustinus) bezeichnet als *malum* „das, was schadet"[12], etwa einem Individuum. Das gilt auch dann, wenn der Schaden einem anderen nützt. In diesem Sinne kann ein und derselbe Vorgang für das eine Individuum *bonum* sein, für das andere *malum*; beide können Menschen wie Tiere betreffen.

Davon abzusetzen ist die Frage nach den Tätern. *Übel (malum physicum)* bezeichnet etwas Schlechtes, das sich nicht auf eine Freiheitstat zurückführen lässt (Krankheit, Naturkatastrophe), während das *Böse (malum morale)* aus einer bewussten Handlung resultiert. Das *malum physicum* ist uns vorgegeben, dennoch ist der entstandene Schaden zu tragen. Es gibt Versuche, jedes *malum physicum* aus der Theodizee auszuklammern, nur solches Übel zu diskutieren, das auch ein Böses ist, und Theodizee ausschließlich von der menschlichen Freiheitstat her zu verstehen. Da es aber bei der Theodizee um die Rechtfertigung Gottes angesichts der Opfer geht, nicht um die Frage menschlicher Täter, kann eine solche Sicht nur als verkürzt betrachtet werden. Tatsächlich wird dabei ein essenzieller Teil der Frage durch eine einschränkende Definition des Begriffs „Böses" kurzerhand eliminiert.[13]

Konrad Lorenz hat in seinem berühmten Buch „Das sogenannte Böse" festgehalten, dass Aggression im Tierreich nicht böse sein könne, da sie dem Fortbestand der Art wie auch dem eigenen Überleben diene, ja dafür geradezu notwendig sei.[14] Aggression durch ein Tier erzeugt zwar ein *malum physicum*, nicht jedoch ein *malum morale*. Wir sehen uns der eigenartigen Situation gegenüber, dass offenbar die Erzeugung eines *malum physicum* „zum Programm der Schöpfung dazugehört". Daher wird die Theodizeefrage mit diesem Befund neuerlich akzentuiert.

2.2 Theodizee makroskopisch: Selektion

Gott ist, nach christlicher Auffassung, allmächtig und gütig. Daraus entsteht das Theodizeeproblem: Entweder bringt Gott das Böse wie das Gute hervor, dann ist er

[12] „Id quod nocet". *Augustinus*, De moribus Manichaeorum II, 3, 4 (PL 32,1346). Vgl. *H. Häring*, Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht, Darmstadt 1999, 4–6; *M. Kehl*, Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung, Freiburg i. Br. 2006, 262–278.

[13] Vgl. *A. Krainer*, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente. Erweiterte Neuausgabe, Freiburg i. Br. 2005, 15–48.

[14] *K. Lorenz*, Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, München 2006.

aber nicht der höchst Gute. Oder aber er liebt nur das Gute und ist dem Bösen gegenüber machtlos, dann ist er nicht allmächtig. Dies führt zur Anklage Gottes: Warum hast du das Leid nicht verhindert? Wo warst du, als es geschah? Die Theodizee fragt nach der Rechtfertigung Gottes angesichts des Leids, so geschieht es etwa im Buch Ijob.[15]

Folgt man Konrad Lorenz ein Stück weit, dann tritt das Übel als Folge einer anscheinend angeborenen Verhaltensweise entgegen. Andere werden übervorteilt, absichtlich irregeführt, eigene Vorzüge besonders herausgestrichen, fremde Weibchen abgeworben, Konkurrenten vertrieben, um die eigene Fortpflanzung möglichst zu steigern. Das alles dient der „Fitness" der eigenen Art. Freilich sind auch altruistische Verhaltensweisen bekannt, die eine ganze Art erfolgreicher machen. Doch spielen die „egoistischen" Strategien eine bedeutende Rolle. Dass dabei andere Individuen zu Opfern des Prozesses werden, ist evident.

Für menschliches Handeln gibt der Glaube klare Maßstäbe: Dem anderen nicht zu schaden, weil er oder sie nach dem Bild Gottes geschaffen ist, gilt als einer der höchsten Grundsätze. Wer dem aus eigener Entscheidung nicht entspricht, handelt aus Freiheit böse. Das ist die Definition von Sünde. Im Tierreich aber laufen Überlebensstrategien gesteuert durch Instinkte, ohne Freiheit ab und sind Teil jenes Mechanismus, der die Weiterentwicklung der Art ermöglicht. Sie gehörten also zum göttlichen Schöpfungsplan dazu. Warum aber schafft Gott eine Evolution, die auf dem Rücken vieler Verlierer einige Gewinner hervorbringt? Warum nimmt Gott so viel Leid um der Entwicklung der Schöpfung willen in Kauf?

Auch das Alte Testament kennt diese Problematik und stellt der Natur, in der schwache Tiere von Raubtieren gefressen werden, einerseits das Paradies (Gen 2) gegenüber, in dem eine ursprüngliche Harmonie zwischen allen Tieren und den Menschen herrscht, anderseits ein himmlisches Friedensreich, wo Räuber und ihre Beutetiere friedlich beieinander wohnen (Jes 11,6–8; 65,25). Dies ist das verheißene Ende, das nur Gott selbst herbeiführen kann. Es ist ein Leitbild prophetischer Hoffnung, das nicht auf irgendein Jenseits vertrösten soll, sondern bewusst macht: Schmerz und Tod, Fressen und Gefressenwerden sind nicht die letzten Konstanten, die auf dieser Welt Bedeutung haben. Vielmehr steht die Vervollkommnung der irdischen Ordnung noch aus.

Für die Theodizeefrage kann daraus nur gewonnen werden, dass die derzeitige irdische Ordnung noch nicht so ist, wie Gott sie wollte, sondern der Vollendung harrt. Die Fragen nach dem Ursprung des Bösen und wie Gott dazu steht sind daher – auch im Hinblick auf den Fortgang der Schöpfung – gläubig berechtigte Fragen, weil Gott selbst sich von ihnen betreffen lässt.

2.3 Theodizee molekularbiologisch: Genomveränderungen

Bis jetzt wurden die Selektion als Mechanismus der Evolutionstheorie auf die Theodizee hin befragt und Vorgänge an makroskopischen Lebewesen (Menschen, Tieren, Pflanzen) erörtert. Intrinsisch für jede Weiterentwicklung sind jedoch molekulare Mutationen im Erbgut. Genomveränderungen kommen in zahlreichen Varianten

[15] *G. Streminger*, Gottes Güte (s. Anm. 1); *F. Hermanini*, Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung, Gütersloh 2002.

vor (Punktmutationen, Transpositionen etc.), geschehen in anscheinend unkoordinierter Weise (etwa zufällig induziert) und haben überwiegend keine oder negative Auswirkungen.[16] Nur in Ausnahmefällen entstehen positive Veränderungen, die zu evolutionärer Vorwärtsentwicklung führen können. Nach heutigem Wissen beträgt der Überhang an Veränderungen mit negativen Konsequenzen 99,9% und mehr, manche experimentelle Studien kommen gar zum Schluss, dass „die Rate positiver Mutationen nicht von Null zu unterscheiden", d. h. unmessbar klein sei.[17] Es scheint, dass jeder auch nur kleine evolutionäre Fortschritt mit dem Verlust vieler Individuen, also mit Übel und Leid erkauft ist.

Vergleicht man evolutionäre Weiterentwicklung mit der Entwicklung von Medikamenten (nach heutigen Standards), ist das Ergebnis ernüchternd. Es sieht so aus, als würde in der Evolution am lebenden Objekt „herumprobiert". Nach den Maßstäben therapeutischen Vorgehens gilt das als indiskutabel, weil es dem fundamentalen Grundsatz der Humanmedizin, vor allem nicht zu schaden („*primum nil nocere*"), widerspricht.[18] Dort muss die Wahrscheinlichkeit negativer Ausgänge stets relativ klein sein. Sie repräsentiert die (akzeptierte) Rate an Verschlechterungen, auch wenn eine Therapie *lege artis* durchgeführt wurde. Akzeptabel wäre allenfalls, wenn Unwirksamkeit erwartet werden muss, jedoch mit großer Sicherheit kein Schaden entsteht: „Nützt es nichts, so schadet es zumindest nicht" gilt oft für „Hausmittel" oder „alternative" Therapien. Trotz geringer Erfolgschancen dienen sie zumindest als psychische Stütze des Patienten.

Bei den evolutionären Genmutationen sind positive Veränderungen hingegen die Ausnahme. Messungen zeigten, dass bei Taufliegen pro Generation etwa sechs von tausend Individuen durch fatale Mutationen betroffen sind. Lässt man nicht fatale Mutationen akkumulieren, etwa in einem experimentellen Setting ohne Selektion, kommt es zu einem so genannten „mutational decline", d. h. zu einer steten Abnahme der Überlebensrate in nachfolgenden Generationen.[19] Allerdings, können manche ursprünglich schädliche Mutationen – nach dem Hinzukommen weiterer Mutationen – unvermutet nützliche Effekte zeitigen.[20] Man könnte in unlauterer, ja zynischer Weise, versucht sein zu sagen: „die schlechte Mutation hat doch ‚ihren Sinn' gehabt."

Beim Design neuer Medikamente wird häufig durch Computermodelle ein „Virtual Screening" durchführt,[21] dessen Vorhersagen sodann experimentell überprüft werden. Da die Versuche am Modell virtuell

16 Vgl. etwa *T. Mukai / S. I. Chigusa / L. E. Mettler / J. F. Crow*, Mutation rate and dominance of genes affecting viability in Drosophila melanogaster, in: Genetics 72 (1972), 335–355.

17 *A. Garcia-Dorado / J. L. Monedero / C. Lopez-Fanjul*, The mutation rate and the distribution of mutational effects of viability and fitness in Drosophila melanogaster, in: Genetica 102–103 (1998), 255–265.

18 Vgl. *G. Streminger*, Gottes Güte (s. Anm. 1).

19 Vgl. *A. Garcia-Dorado / J. L. Monedero / C. Lopez-Fanjul*, The mutation rate (s. Anm. 17), 255–265.

20 Vgl. *M. C. Cowperthwaite / J. J. Bull / L. A. Meyers*, From bad to good: fitness reversals and the ascent of deleterious mutations, in: PLoS Comput Biol 2 (2006), e141.

21 *M. I. Zavodszky / P. C. Sanschagrin / R. S. Korde / L. A. Kuhn*, Distilling the essential features of a protein surface for improving protein-ligand docking, scoring, and virtual screening, in: J Comput Aided Mol Des 16 (2002), 883–902; *J. Cole / J. Nissink / R. Taylor*, Virtual Screening in Drug Discovery, Florida 2005.

– ohne das Leid und den Verlust einzelner Individuen – ablaufen, wird die Gesamt-Qualität *Q* (= Verhältnis von positiven zu negativen bzw. neutralen Ausgängen) des Vorgangs erhöht. Biologische Modelle sind allerdings weniger präzise als technische und liefern oft unzutreffende Vorhersagen. Deshalb bleiben experimentelle Methoden nach wie vor unverzichtbar. Dem Schöpfer der Welt wird neben der Allmacht auch Allwissenheit zugesprochen. Wenn die Schöpfung einem göttlichen Plan folgt, scheint es unangemessen, dass die Evolution nach dem Muster von Versuch und Irrtum vorgeht, umso mehr, wenn der Anteil positiver Ausgänge extrem gering erscheint.

Diese Sichtweise eröffnet einen Blick auf den von G. W. F. Leibniz vorgetragenen Ansatz zum Theodizeeproblem: Die Welt sei zwar nicht die beste denkbare, aber die beste aller möglichen Welten, *Q* habe nicht den idealen Wert, wohl aber den höchst möglichen. Im Gegensatz dazu erscheint der Wert von *Q* betreffend Mutationen jedoch sehr gering, verglichen mit jenem von wissenschaftlich-technischen Entwicklungen.

2.4 Zusammenfassung

Mutation und Selektion, die beiden Hauptfaktoren für einen Fortschritt in der Evolution, führen unweigerlich dazu, dass einzelne Individuen leiden müssen oder gar sterben. Das Leiden an den Folgen molekularer Mutationen ist zunächst ein physisches Übel. Im makroskopischen Bereich der Selektion zeigt sich ein Verdrängungswettkampf, der für die Verlierer Schaden bedeutet oder gar den Tod. Das physische Übel des Kampfes wird bei Menschen zusätzlich zum moralischen Übel, weil sich jemand bewusst gegen den anderen stellt.

All dies hat höchste Relevanz für die Theodizeefrage: Warum schafft Gott eine Welt, die sich in einer Weise entwickelt, dass viele „Opfer" dieser Entwicklung auf der Strecke bleiben?

3 Theodizeeargumente

Die Theodizeefrage ist so alt wie das Denken der Menschheit. Aus der Vielzahl von Aspekten kommen hier lediglich zwei Fragen in den Blick: erstens, welchen Zweck Veränderungen überhaupt haben, und zweitens, ob Mutationen Teil eines Plans sein können.

3.1 Wozu Veränderung?

Am Ende der Sintfluterzählung heißt es: „So lange die Erde besteht, sollen nicht aufhören Aussaat und Ernte, Kälte und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht" (Gen 8,22). Die Schöpfung ist nicht statisch charakterisiert, sondern in dynamischer Veränderung, als eine Welt in Bewegung, im Werden und Vergehen. In der Geschichte wurde die Wendung „Gott schuf alle Arten" (Gen 1,11.12.21.24.25) so verstanden, dass sie je einzeln von Gott geschaffen sowie unveränderlich seien. Doch ergibt sich diese Deutung nicht notwendig. Vielmehr kommt es dort darauf an, die Welt als vielfältig darzustellen und den Einzelwert der verschiedenen Arten hervorzuheben.

Was bedeutet Veränderung? Im klassischen theologischen Verständnis geschieht sie im Werden und Vergehen. Evolutionsbiologisch ist Veränderung stets damit verbunden, dass viele Individuen auf der Strecke bleiben. Wenn nun jede Veränderung mit so viel Leid verbunden ist, warum ginge es nicht ohne Veränderungen?

Das führt zur Frage: Welchen Sinn hat die Veränderung? Wohin führt sie? Führt sie überhaupt wohin? Ist die Frage nach dem Ziel der Veränderung, nach dem

Wozu berechtigt? Und: ist sie richtig gestellt? Dazu einige Überlegungen.

Verschmutztes Wasser sickert durch einen Berg, wird dabei gefiltert und tritt am Fuß des Berges als klare Quelle hervor. Wer würde sagen, der Berg sei mit dem Ziel hierher gesetzt worden, um das Wasser zu filtern? Ist der Berg etwa um der Menschen willen da? Weiters gefragt: Gibt es die Erde „einfach so", und haben Lebewesen „zufällig" hier Platz gefunden? Oder ist die Erde, wie die beiden Schöpfungserzählungen der Genesis nahelegen, um der Menschen willen erschaffen? Läuft also die gesamte Evolution auf den Menschen zu? (Die Frage, ob und wie sie auch über den Menschen hinaus läuft, kann hier zunächst beiseite gelassen werden.) Zweifellos verlässt diese Frage die naturwissenschaftliche Methodik. Aber lässt sich naturwissenschaftlich in den Vorgängen der Evolution etwas erkennen, was zumindest auf eine zielgerichtete Entwicklung hindeutet?

Beobachtet man die Mutationen auf molekularbiologischer Ebene, so zeigen sich zahlreiche Vorgänge, die jede Veränderung des Genoms zu korrigieren versuchen: „Korrekturmechanismen". Das am häufigsten anzutreffende Resultat ist daher die Korrektur solcher Fehler, wodurch die Fehlerrate bei der Replikation auf ca. 10^{-9} gedrückt wird, d. h. nur jede Milliardste Base der DNA wird falsch kopiert. Teleologisch formuliert erfolgen solche Korrekturen, „um das Erbgut möglichst konstant zu halten". Erst wenn ein Korrekturmechanismus versagt, kann es zu Weiterentwicklungen kommen. So gesehen erscheinen Veränderungen, die zu einer höheren Entwicklung führen könnten, als „Unfälle".

Welche Folgen hätte eine drastisch höhere Mutationsrate, wie sie für frühere Zeiten der Erdgeschichte angenommen wird? Eine große Zahl von Individuen würde allein durch die Veränderungen ohne Einwirkung von außen zugrunde gehen. Eine Art, die ihr Genom exzessiv verändert und nicht korrigiert, würde rasch aussterben. Genau dies lässt sich auch beobachten. Andauernd werden Individuen gezeugt, deren Genom unkorrigierte Fehler enthält, die massive Funktionsdefizite verursachen. Meist endet die Schwangerschaft vorzeitig, wir nehmen sie gar nicht wahr. Nur jene Individuen überleben und „werden gesehen", deren Genom keine fatalen Fehler enthält, und sie beeindrucken durch funktionelle Komplexität. Dahinter stehen aber einige bemerkte und viele unbemerkte Individuen, die nicht ausreichend funktionell sind. Ist nun dieser permanente „Ausschuss" an Fehlprodukten Teil des göttlichen Planes? Wie kann das Verwerfen der allermeisten negativen Veränderungen verstanden werden, wenn damit das Verwerfen von Individuen verbunden ist? Welchen Wert haben dann die Fortschritte, wenn es rings um sie jede Menge „Ausrutscher" gibt?

Ebenso verhält es sich bei neu entstandenen Arten: Sie werden (längerfristig) nur dann wahrgenommen, wenn sie funktionsfähig sind. Betrachtet man nur das „Endprodukt", erscheint alles sehr durchdacht. Tatsächlich „sehen" wir jedoch nur eine extrem schmale Auswahl an Veränderungen, die anschließend durch ihren reproduktiven Erfolg „amplifiziert"[22] und damit erst „als Art" wahrnehmbar gemacht wurde. Unsere Wahrnehmung gleicht einem Magnet, der die Stecknadel im Heuhaufen

[22] Ein schönes Analogon findet sich in der Amplifizierung weniger Genomstücke mittels PCR (Polymerase Chain Reaction): nur der „positiv ausgewählte" Teil einer längeren Gensequenz wird vervielfacht, überlagert alle anderen und ist anschießend makroskopisch (z. B. in der Chromatografie) als einziger Teil sichtbar.

auffindet. Sie ist der einzige Metallteil inmitten von Tonnen von Pflanzenresten, aber aus der Sicht des Magnet erscheint die Scheune als ein Metalllager. Der Magnet ist „blind" für Heu. Würden wir im Heuhaufen mit einem anderen Werkzeug suchen, etwa mit der offenen Flamme eines Streichholzes, könnten wir einen gänzlich anderen Eindruck gewinnen.

Eine einzelne Art benötigt bestimmte Lebensumstände und kann durch Änderungen der Umwelt empfindlich getroffen werden oder gar aussterben. Andere Arten aber überleben oder können sich erst dadurch vermehren. Zahlreiche Beispiele dafür sind bekannt. Gäbe es seit jeher nur eine Art, wäre mit hoher Wahrscheinlichkeit ein so fataler Zwischenfall einmal passiert, dass es gar keine Lebewesen mehr gäbe. Wenn daher überhaupt eine belebte Natur erdgeschichtliche Zeiträume überdauern kann, dann nur, wenn viele Arten parallel existieren. Diversität und Artenvielfalt ist nach heutigem Stand der Molekularbiologie eine wichtige Voraussetzung rascher Adaptionsfähigkeit[23] und damit des Überlebens.

Voraussetzung für Artenvielfalt ist jedoch Veränderung. Nur wenn die belebte Natur sich verändert, kann sie auf Dauer existieren. Ist die Artenvielfalt nun Zufall, Ergebnis der unkoordinierten Anhäufung von Irrtümern oder „hat sie Sinn"?

3.2 Geplante Mutationen?

Nach den gängigen Theorien geschehen die Mutationen zufällig. Wird aber ein Plan in der Natur gesehen, müsste man doch eine Richtung der Mutationen finden. Es gibt zwar Vermutungen und einzelne Hinweise, schlüssig nachgewiesen werden konnte eine systematische Rückwirkung positiver Veränderungen des Phänotyps auf den Genotyp jedoch nicht.[24]

Hoffnungsvoll wären Mechanismen der umweltabhängigen Genexpression, die grundsätzlich auch auf Genomveränderungen zurückwirken könnten („feedback-Mechanismen"). So könnten solche Mutationen, die sich als negativ erwiesen haben, hinkünftig vermieden („Lernphase") und das Leid nachfolgender Generationen reduziert werden. Gerade das lässt sich aber nicht beobachten. Vielmehr scheinen dieselben negativen Genomveränderungen immer wieder „probiert" zu werden.

Es gibt auch experimentelle Hinweise auf „gerichtete Mutationen"[25]. Die einfachsten Mutationen der DNA sind in quantenmechanischer Sicht nur Positionswechsel eines einzigen Elementarteilchens (Proton in einer Wasserstoffbrückenbindung). Dieser Positionswechsel müsste zwar über eine relativ hohe Energiebarriere erfolgen, das Proton kann aber auch quasi „virtuell" unter der Barriere „durchtunneln" und befindet sich dann nach quantenmechanischer Deutung sowohl

[23] Vgl. *C. Reidys / P. F. Stadler / P. Schuster*, Generic properties of combinatory maps: neutral networks of RNA secondary structures, in: Bull Math. Biol. 59 (1997), 339–397.

[24] *J. McFadden / J. Al-Khalili*, A quantum mechanical model of adaptive mutation, in: Biosystems 50 (1999), 203–211; *R. S. Root-Bernstein / P. F. Dillon*, Molecular complementarity I: the complementarity theory of the origin and evolution of life, in: J Theor Biol 188 (1997), 447–479; *D. M. Seaborg*, Evolutionary feedback: a new mechanism for stasis and punctuated evolutionary change based on integration of the organism, in: J Theor Biol 198 (1999), 1–26.

[25] *J. McFadden / J. Al-Khalili*, A quantum mechanical model (s. Anm. 24); *V. V. Ogryzko*, A quantum-theoretical approach to the phenomenon of directed mutations in bacteria (hypothesis), in: Biosystems 43 (1997), 83–95.

„hüben wie drüben". Für beide Zustände laufen die entsprechenden innerzellulären physiologischen Vorgänge sozusagen in Überlagerung ab: Neben dem „unmutierten Stoffwechsel" läuft auch jener ab, den die Mutation zur Folge hätte. Denkbar wäre nun, dass die positive Auswirkung auf den Stoffwechsel einen makroskopischen Messprozess darstellt, der den mutierten Zustand fixiert („De-Kohärenz"). Insgesamt wird die quantenmechanische Möglichkeit einer Zelle genutzt, zwei Zustände ihrer selbst parallel zu „evaluieren", ähnlich wie es beim planenden Intellekt des Menschen bekannt ist. Die Evaluation erfolgt vor der Entscheidung zur Mutation und kann daher als richtungsgebend, zumindest ansatzweise, gesehen werden.

Die oben beschriebene Hypothese ist unter Biologen und Quantenphysikern umstritten, denn es gibt andere, weniger spektakuläre Erklärungen für eben dieselben Daten.[26] Man darf gespannt sein, ob Daten auftauchen, die ausschließlich durch die oben skizzierten Mechanismen erklärbar sind.

3.3 Material- und Zielursache

Naturwissenschaften suchen nach Kausalketten. Wo solche nicht identifizierbar sind, etwa in der Quantenmechanik, zieht man sich auf statistische Beschreibungen der Messergebnisse zurück.

Die Philosophie unterscheidet nach Aristoteles[27] verschiedene Ursachen. Dabei geht sie vom Bild eines Handwerkers aus, der aus rohem Material ein Artefakt formt. Die Formalursache *(causa formalis)* besteht demnach in der Form, die einem bestimmten Stoff gegeben wird (Frage: Wie?). Dieser Stoff stellt die Materialursache *(causa materialis)* dar (Frage: Was, woraus?). Der Vorgang der Entstehung wird mit Wirkursache *(causa efficiens)* bezeichnet (Frage: Wodurch?), der Zweck oder das Ziel einer Sache ist mit der Zielursache *(causa finalis)* erfasst (Frage: Wozu?). Diese vier Ursachen können gleichzeitig vorkommen und sind dabei nicht aufeinander reduzierbar.

Die Naturwissenschaft hat es – diesem Schema folgend – in erster Linie mit der Materialursache zu tun, in jenen Fällen, in denen Vorgänge untersucht werden, mit der Wirkursache. Der DNA-Strang ist Materialursache, auf ihn wirkt etwa ein Röntgenstrahl als Wirkursache. Dann könnte gefragt werden: Erfolgt die Einwirkung nach einer bestimmten Ordnung, einer Formalursache? Die zweite Frage wäre jene nach dem „Wozu?" Sie führt notwendig über die beobachtende Betrachtung hinaus. So ist schon methodisch zu trennen zwischen der Beobachtung von Vorgängen und der Frage nach deren letzter Bedeutung.

Wird die Artenvielfalt als eine Zielursache der Schöpfung verstanden, dann ist zu fragen, ob hinter den Genomveränderungen als Wirkursache eine formende Ordnung als Formalursache steht. Den biblischen Schöpfungstexten nach ist die Erschaffung verschiedener Arten und insbesondere des Menschen Teil des göttlichen Heilsplans, in dem sich Formal- und Zielursache sehen lassen. Wirkursachen lassen sich daraus nicht erschließen. Wird die Evolution durch Mutation und Selektion als Wirkursache gesehen, ist sie im Fall von zufälligen Veränderungen hin zur Arten-

[26] *R. E. Lenski / M. Slatkin / F. J. Ayala*, Mutation and selection in bacterial populations: alternatives to the hypothesis of directed mutation, in: Proc Natl Acad Sci U S A 86 (1989), 2775–2778.

[27] Vgl. *Aristoteles*, Physik II,3 (Hamburg 1995, 31–32).

vielfalt „intrinsisch“ mit Leid verbunden und dies steht in Konflikt mit dem Bild von einem guten Schöpfergott.

4 Theologie und Naturwissenschaft

Beobachtungen in der Naturwissenschaft müssen denkerisch von Glaubenswahrheiten unterschieden werden. Doch sind beide deshalb nicht völlig voneinander zu trennen. Denn die Glaubensrede ist zwar primär an den Erfahrungen der Glaubenden zu messen, sie muss aber auch Erfahrungen der Naturwissenschaft berücksichtigen. Auch sie können und sollen mit dem Glauben in Beziehung gesetzt werden, ohne dass Glaube oder Theologie die Eigenständigkeit der Naturwissenschaft aufheben. Umgekehrt ist die Formulierung einer naturwissenschaftlichen Theorie ein denkerischer Akt, der den unmittelbaren Bereich des Experimentes übersteigt, auch wenn die Vorhersagen der Theorie dann wieder am Experiment gemessen werden. Auf diese Weise betritt man einen Raum der Begegnung von Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie, wenn dieselbe Sache in Frage steht. Freilich muss dann gefragt werden, wie die verschiedenen Teilnehmer auf ihre je eigene Weise an dieselbe Stelle gekommen sind, und wie sich die unterschiedlichen Perspektiven zueinander verhalten. Für den Dialog ist transparent zu machen, welche Begriffe wie Verwendung finden. Dann kann ein interdisziplinäres Gespräch zu Ergebnissen führen, die allen Teilnehmern nützen.

Die Autoren: *Wolfgang Schreiner (Jahrgang 1954); Studium von Physik und Mathematik in Wien; 1979–1984 Forschungstätigkeit in statistischer Mechanik, ab 1984 Biomedizinische Computersimulation und klinische Datenanalyse an der II. Chirurgischen Universitätsklinik Wien, Habilitation für Medizinische Informatik 1990; seit 1995 Ordinarius und Leiter der Abteilung für Computersimulation und Bioinformatik; Forschungsgebiete: Computersimulation der Blutversorgung und des Immunsystems; 96 Originalarbeiten in reviewten Fachzeitschriften.*

Hubert Philipp Weber (Jahrgang 1969); Studium der Theologie und Philosophie in Wien; Assistent am Institut für Dogmatische Theologie sowie am Institut für Theologie der Spiritualität, Projektverantwortlicher (Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube) der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien; Spezialgebiete: Theologiegeschichte (Augustinus, mittelalterliche Theologen, Konzilsinterpretation), Schöpfungstheologie, theologische Anthropologie, Theologie und Naturwissenschaft; Publikationen: Sünde und Gnade bei Alexander von Hales, Innsbruck 2003; Grundbestimmungen einer theologischen Rede vom Menschen, in: Naturalisierung des Geistes?, Würzburg 2008, 217–230.

Aktuelle theologische Bücher

Zum Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft
Ein Literaturbericht

2009 war ein herausragendes wissenschaftliches Gedenkjahr. Man sprach vom „Darwin-Jahr", „Kepler-Jahr", „Galileo-Jahr" und vom „Internationalen Jahr der Astronomie". Denn vor 150 Jahren publizierte der vor 200 Jahren geborene Charles Darwin sein bahnbrechendes Buch „*Über den Ursprung der Arten*", vor 400 Jahren im Winter 1609/10 beobachtete Galilei mit seinem Fernrohr die Gestirne und im selben Jahr publizierte Kepler seine ersten beiden Planetengesetze und revolutionierte damit die Astronomie. Aus diesen Anlässen sind zahlreiche Publikationen zum Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft erschienen; einige von ihnen sollen an dieser Stelle vorgestellt werden.

◆ Schönborn, Christoph: Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens. Verlag Herder, Freiburg/Br.–Basel–Wien 2007. (189, Schutzumschlag, Lesebändchen) Geb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 34,50. ISBN 978-3-451-29289-4.

Eigentlich bereits 2005 hat theologischerseits die Debatte um die Vereinbarkeit von Schöpfung und Evolution erneut eingesetzt. *Kardinal Christoph Schönborns* wenig glückliche Stellungnahme in der New York Times hat großes Missverständnis und zum Teil hysterisches Entsetzen ausgelöst. In seiner ein Jahr später herausgegebenen Serie von mehreren Katechesen im Wiener Stephansdom gelingt es ihm jedoch, einen Gutteil der missverständlichen Äußerungen klarzustellen. Eindeutig grenzt er sich vom „Kreationismus" ab (38f.), betont die Vereinbarkeit von Glaube und Wissenschaft (24f.), verwehrt sich gegen lückenbüßerische Verortungen Gottes für unerklärtes Wissen (84) und weist Bevormundungstendenzen seitens der Kirche zurück (27). In neun Kapiteln umkreist der Wiener Kardinal Themen des Schöpfungsglaubens, u. a.: Schöpfung und Evolution; Grundlinien der Schöpfungstheologie; Wirken Gottes in der Schöpfung; Der Mensch und die Schöpfung, Leid und Theodizee. In Anbetracht des Kontextes dieser Texte wird man keinen scharfen fachwissenschaftlichen Maßstab anlegen und die Intentionen eines solchen Zugangs durchaus anerkennen. Dennoch bleiben für die theologische und interdisziplinäre Diskussion Fragen offen: Wie ist das Verhältnis von Glaube – Wissen – Vernunft genauer zu bestimmen? Reicht ein Verständnis von Vernunft aus, das sich vor allem an der mittelalterlichen thomistischen Konzeption orientiert, die neuzeitlichen, besonders die kantianischen Bestimmungen aber völlig ignoriert? Wie können Kirche und Theologie mit Philosophie und Wissenschaft in einen Dialog tretten, wenn diese Neubestimmungen von Glaube, Wissen und Vernunft völlig fehlen? Vor allem aber geht es um die Spannung von Schöpfungsplan und Zufall: Für Schönborn genügt bereits der Hausverstand, um zu erkennen, dass die Evolution des Lebens nicht aus Zufall geschehen ist. Und er zeiht aufs Heftigste den Jesuiten und Leiter der päpstlichen Sternwarte, P. G. V. Coyne SJ, blanken Unsinn zu behaupten, auch Gott sei an die Objektivität des Unbestimmtheitsprinzip der Quantenmechanik gebunden (177). Solche verbale Schläge sind wenig hilfreich, denn die Naturwissenschaft kann in der Tat nicht einfach einen Plan unterstellen, wenn die empirische Erforschung der Evolution keinen solchen zu erkennen gibt. Eben diese Vernunftaporie zwischen Naturordnung und zweckmäßiger Ausrichtung des Lebens hat schon I. Kant in seiner „Kritik der Urteilskraft" diskutiert, ohne der Wissenschaft vorzuschreiben, was sie zu erkennen hat, und ohne den Sinn der Vernunft für eine objektive und innere Zweckmäßigkeit des Lebendigen zu unterschlagen: „Zweckmäßigkeit" ist nach Kant für die Biologie keine konstitutive, sondern eine regulative Kategorie. Die ganze Aufregung um die Frage nach einem Plan in der Evolution hätte man sich also sparen

können, hätten sich die Konfliktpartner dieser Differenzierung bedient.

◆ Hattrup, Dieter: Darwins Zufall oder Wie Gott die Welt erschuf. Verlag Herder, Freiburg/Br.–Basel–Wien 2008. (295, Schutzumschlag) Geb. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 35,90. ISBN 978-3-451-29930-8.

Dieter Hattrup, Theologe und Mathematiker in Paderborn, widmet sich in seiner Studie über „Darwins Zufall" wissenschaftshistorisch der brisanten Frage, wie Zufall und (naturgesetzliche) Notwendigkeit im Hinblick auf Gott und Schöpfung zusammengehen können. Wenngleich der Sprachstil etwas der Gewöhnung bedarf und in manchen Passagen der rhetorische Schwung die präzise Argumentation zu überflügeln droht, kann dieses Buch sehr empfohlen werden. Denn was Hattrup hier vorlegt, ist eine spannende Dramaturgie des neuzeitlichen Wissenschaftsprozesses: Dem Autor zufolge lief dieser zuerst auf die Alleinherrschaft des notwendigen naturgesetzlichen Determinismus hinaus (Kap. 1: Die Vertreibung des Zufalls) und zelebriert heute noch im so genannten Naturalismus seinen ideologischen Überbau (Kap. 3: Im Zauberreich des Atheismus). Doch mit Darwin und Plank (Quantenmechanik) mussten die Naturwissenschaften zur Kenntnis nehmen, dass der Zufall eine gleichwertige Größe gegenüber dem Determinismus im Naturgeschehen ist (Kap. 2: Die Rückkehr des Zufalls; Kap. 4: Der Zufall und die Evolution; Kap.5: Darwins Freiheit). Wissenschaftstheoretisch heißt das: „Es gibt Ereignisse in der Zukunft, die nicht voraussagbar sind, und diese Ereignisse werden in lebendigen Gestalten aufbewahrt. … Der Zufall hat die Situation der Wissenschaft schwerwiegend verändert: Auch das Wissen von der Natur ist nicht völlig, es ist nur in hohem Maße objektiv. Es gibt wegen des Zufalls in der Natur keine Aussicht mehr, jemals wieder zur guten alten Zeit des (gehofften) Überblicks über die Natur zurückzukehren" (253). Das aber heißt auch, dass namens der Naturwissenschaft kein Argument gegen die Existenz Gottes angemessen ist, im Gegenteil: „aus der Erkenntnis der Natur kann wieder die Erkenntnis Gottes werden" (141), denn Gott ist der den Menschen Ergreifende, und weil wir die Wirklichkeit nicht vollständig begreifen können, bleibt für Hattrup allemal der ergreifende Gott „der richtigere Namen für die ganze Wirklichkeit" (158; im Text fett; F.G.). Das ist eine ziemlich schnelle Schlussfolgerung, die der Autor durchaus hätte breiter darlegen können. Sein Argument: nur durch den Zufall in der Natur ist auch Freiheit in der Natur möglich, und darum ist die „Gottesfrage gleichbedeutend geworden mit der Frage nach der Freiheit der Natur" (268), die aber erst im Menschen reflexiv zu Bewusstsein kommt. Zwischen Wissenschaft und Glaube wird so eine „schwankende Brücke" (271) begehbar, ohne dass man eine letzte Einheit beider sucht, „weil wir keinen Letztbegriff für sie haben, sondern nur zwei letzte Begriffe" (ebd.), nämlich Natur und Freiheit. Freiheit ist Selbstsein, sie wird nur durch Freiheit erkannt, und darum kann Gott auch nur von der Freiheitserfahrung des Menschen her erkannt werden, genauer: „Gott lässt sich nur von demjenigen Menschen erkennen, der erkennen will." (275)

◆ Souvignier, Georg / Lüke, Ulrich / Schnakenberg, Jürgen / Meisinger, Hubert (Hg.): Gottesbilder an der Grenze zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2009. (229) Geb. Euro 49,90 (D) / Euro 51,30 (A) / CHF 84,00. ISBN 978-3-534-22149-3.

Kann also über das Verhältnis von Glaube und Wissen nicht mehr gesagt werden als dieser Perspektivendualismus, der schon I. Kants Grab schmückt: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je älter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir" (KpV AA, 161)? Ein Beitrag des Physikers *Jürgen Schnackenberg* aus dem Sammelband „*Gottesbilder an der Grenze zwischen Naturwissenschaft und Theologie*" (71–82) stößt unmittelbar in diese Dialogwunde der beiden „Wissenschafts-Kulturen" (C. P. Snow). Schnackenberg wirft die Frage auf, ob und wie Gott, wenn er doch der Schöpfer ist, auf die Welt einwirken könne, und wenn ja, ob wir dies dann auch empirisch feststellen könnten. Das theologische Prinzip der Allwirksamkeit Gottes gerät allerdings heute in die völlige Krise, wenn dieses

Wirken, oder wenigstens der „Übergabepunkt" (75) überhaupt nicht mehr aufgefunden werden kann. Dann legt sich daraus der Schluss nahe, „dass es folglich Gott gar nicht geben könne" (72), auch wenn der Autor diesen Schluss nicht für legitim erachtet. So fordert Schnackberg zu Recht ein „gemeinsames Nachdenken" (ebd.) ein. Der Naturwissenschafter geht nun vom Prinzip der „kausalen Geschlossenheit der physischen Welt" (73) aus, die besagt: „*Jede Einwirkung auf Materie ist Wechselwirkung mit anderer Materie.*" (74) Wer von einem Wirken Gottes spricht, müsste doch solche Einwirkungen im Verhalten der Materie identifizieren können, will man nicht in einem Perspektivendualismus verharren und den Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie schon für beendet erklären, bevor er überhaupt begonnen. Schnackenberg greift nun jenen Kandidaten heraus, der in der aktuellen Debatte gern ins Treffen geführt wird: nämlich den Zufall. Aber genau diese Lösung ist für den Physiker unhaltbar. Favorisiert man den klassischen Zufall (Nichtwissen der komplexen Kausalitäten und Rahmenbedingungen) als Handlungsraum Gottes, drängt man Gott in die Lückenbüßerposition, bezieht man sich auf den quantenmechanischen objektiven Zufall, dann muss man die Übertragung von (geistiger) Information auf Materie als Wechselwirkungsgeschehen verstehen. Der privilegierte Ort eines solchen Austausches wäre das menschliche Gehirn, doch für Schnackenberg fällt dieser Ort ganz und gar aus, weil im Gehirn Quantenfluktuationen nicht nur keine Rolle spielen, sondern das Gehirn solche Fluktuationen zugunsten der verlässlichen neuronalen Informationsverarbeitung evolutionsgeschichtlich sogar gezielt zu unterdrücken gelernt hat. So bleibt für Schnackenberg folgendes Fazit übrig: „Ein Gottesbild, das die Vorstellung eines von außen auf unsere Welt einwirkenden Gottes enthält, ist mit dem Wechselwirkungsprinzip, also mit einer elementaren und empirisch zweifelsfrei begründeten physikalischen Aussage unvereinbar", ja, es provoziert unvermeidlich die Theodizeefrage: „Wenn Gott von außen auf unsere Welt und damit auch auf uns Menschen einwirken könnte, warum tut er das nicht, um Katastrophen und das Unheil dieser Welt von uns abzuwenden?" (80)

Die Theologie darf solche Rückfragen nicht leichtfertig überspringen und muss sich ihnen stellen, wenngleich sofort klar gestellt werden müsste, dass sich die theologische Rede von der Wirksamkeit Gottes auch früher nicht an deren empirischer Feststellbarkeit festgemacht hat. Wunder waren schon immer Glaubenssache und Gottes wirkursächliches Handeln blieb immer im seinsursächlichen begründet. Schnackenberg verwechselt leider grundlegend die Differenz von Ursache und Grund, darum wird man nie Gottes Wirken aus der 3.-Person-Perspektive beobachten können. *Ulrich Beuttler* deutet darum das Zusammenwirken von Gott und Natur mit dem metaphysischen Prinzip vom „*concursus divinus*" (97), und zwar „kraft und mittels der offenen Zeit und der offenen Naturordnung im jetzt werdenden Natur- und Zeitgeschehen." (102) Selbst die Naturwissenschaftler greifen in diesem Band nur sehr vorsichtig Schnackenbergs Notruf auf: Die Physikerin *Barbara Drossel* unterscheidet strikt die Erklärungsebenen: „Die Wissenschaft gibt Antwort auf die Fragen: „Wie?", … Der Glaube gibt Antwort auf die Fragen: „Wer?" und „Wozu?". Demzufolge ergänzen sich Glaube und Denken, überschneiden sich aber nicht. Freilich: Das heißt auch unterschiedliche Rationalitäten zu unterlegen, die sich berühren, aber eben nicht ineinander greifen. Was aber heißt dann Dialog? Für *Tobias Müller* ist ein Dialog nur sinnvoll, „in dem die ontologischen Implikate naturwissenschaftlicher Ergebnisse konstruktiv aufgenommen werden können" (185). Sein Vorschlag lehnt sich an Philip Clayton resp. Immanuel Kant an, den Gottesbegriff als Grenzbegriff, als regulatives und eben nicht als erkenntniskonstitutives Prinzip zu verstehen, was heißt, dass Gottes Existenz und Wirken empirisch weder bewiesen noch widerlegt werden können. Aber naturphilosophisch kann hier weitergedacht werden, vor allem mit Hilfe der Prozessphilosophie Alfred North Whiteheads als Vermittlungsinstanz von Religion und Naturwissenschaft.

◆ Klose, Joachim / Oehler, Jochen (Hg.): Gott oder Darwin? Vernünftiges Reden über Schöpfung und Evolution. Springer-Verlag, Berlin–Heidelberg 2008. (XXII, 415)

Geb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 43,50. ISBN 978-3-540-77935-3.

Dem Dialog verschreibt sich auch der Sammelband von *Joachim Klose* und *Jochen Oehler*, der mit seinem Themenbogen von Schöpfungstheologie und Evolutionstheorie weit über die Titelalternative „Gott oder Darwin?" hinausgreift. Die dreiteilige Konzeption startet mit theologischen und philosophischen Beiträgen zur Kompatibilität von Schöpfung und Evolution (u. a. *W. Frühwald*; *H. Kessler*; *R. Spaemann*), vertieft naturwissenschaftlich den Evolutionsbegriff (u. a. *Th. Junke*; *J. Oehler*; *K. Kowallik*) und extrapoliert im dritten Teil das Konzept in die Philosophie (u. a. *J. Klose*), Politik (*W. J. Patzelt*), Technik (*E. Oeser*), Kunst (*P. Sitte, G. Uecker*) und Literatur (*R.-R. Schwab*). So appelliert *W. Frühwald* zu Recht, im Gespräch verstärkt die „Koinzidenzpunkte" (21) zu suchen – von den nachfolgenden Beiträgen wird dies leider nur teilweise eingelöst. Der Biologe *E. P. Fischer* vertritt die „Idee der Kompatibilität" (99) und findet sie vor allem im Prinzip der „Konvergenz im Leben und seiner Entwicklung" (98) bestätigt: Die Evolution ist eben nicht ein Spielplatz unbegrenzter Möglichkeiten, sondern Mutation und Selektion neigen dazu, ähnliche Lösungen zu suchen, so dass die Entstehung des Menschen einer zweckmäßigen Logik entsprechen könnte. So interessant und informativ wertvoll die weiteren Beiträge sind, für den Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften tragen sie nicht mehr viel ein. Zwar wird immer wieder auf die theologische Dimension von Schöpfung verwiesen, aber für einen substanziellen Fortschritt im Dialog sind diese Bezüge nicht geeignet. So bleibt J. *Hübners* Resümee auch für diesen Band eine harte Tatsache: „Das Gros der Naturwissenschaftler hat wenig Interesse und Verständnis für theologische Argumentationen, und auch Theologen bleiben gern in ihren eigenen Zirkeln" (387). Es wäre vielleicht schon viel gewonnen, wenn auf beiden Seiten sowohl eine Offenheit für die Unabschließbarkeit der Deutung von Welt als auch eine Offenheit für die wechselseitige Angewiesenheit der wissenschaftlich unterschiedlichen Zugänge gegeben wäre. Denn das Problem dieses Buches liegt für *M. Lenzen* in Folgendem: „‚Gott oder Darwin?' ist ein interessanter und vielseitiger, aber auch quälender Band, in dem die Autoren wieder und wieder um die Erkenntnis herum schreiben, dass der angestrebte Dialog nicht stattfinden kann. Es gibt, um es mit Niklas Luhmann zu formulieren, keinen gemeinsamen Code zwischen den Systemen." (FAZ vom 1.4.2009) Daraus allerdings zu schließen, dass „Schöpfung keine vernünftige Angelegenheit sei", ist genauso wenig richtig, weil wir mit Luhmann eben von pluralen Rationalitäten sprechen müssen.

◆ Kessler, Hans: Evolution und Schöpfung in neuer Sicht. Butzon & Bercker, Kevelaer 2009. (221, Schutzumschlag, Lesebändchen). Geb. Euro 17,90 (D) / Euro 18,40 (A) / CHF 31,50. ISBN 978-3-7666-1287-8.

Wie theologisch vorbildlich und weiterführend diese Themen behandelt werden können, zeigt *Hans Kesslers* Buch *„Evolution und Schöpfung in neuer Sicht"*. Es leistet einen grundlegenden Überblick zur aktuellen Diskussion und zeigt sowohl die Klippen als auch die unnötigen und falschen Missverständnisse des Verhältnisses von Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie auf. Nach der Darlegung der kreationistischen Missdeutung (Kap. 1) wird die Grundaussage der biblischen Schöpfungstexte entfaltet und deren Eigenart festgemacht (Kap. 2): „Schöpfung" ist die Bezugnahme aller Wirklichkeit auf ihren kreativen Urgrund, auf Gott. Das dritte Kapitel widmet sich dem Naturalismus und dessen Widerlegung. Sein Grundfehler besteht in der Reduktion auf naturwissenschaftliche Erklärung von Wirklichkeit als einzig legitimen Zugang. Doch Wirklichkeit ist vielschichtig und um der „Realität gerecht zu werden, bedarf es also eines *Perspektiven-, Erkenntnis-, Beschreibungs-, Erklärungs-Pluralismus*" (84). Gewiss: die Sinn- und Transzendenzoffenheit des Menschen lässt theoretisch schlüssig keinen Gottesbeweis zu (vgl. 96ff.), aber: der Glaube versucht auch nicht ein erstes Glied in der Ursachenkette der Phänomene zu erreichen, sondern fragt nach dem *„Grund der ganzen Kette"* (100). Hier stimmt Kessler mit dem oben von Schönborn angemahnten Verständnis überein, dass die Vernunft die Instanz der Frage nach dem Grund von allem ist und darum der Gedanke eines vernünftigen Schöpfungsglaubens unabweisbar ist. In diesem Sinn können legitimerweise auch naturwissenschaftliche Erkenntnisse, wie die hochgradig fein ab-

gestimmten Naturkonstanten, Staunen auslösen und Glauben evozieren: „Die Evolution ist von Anfang an ein Drahtseilakt voll extremer Unwahrscheinlichkeiten, ohne welche menschliches Leben nie möglich geworden wäre“ (112). Während eine atheistisch-naturalistische Sicht darauf aber keine befriedigende Antwort mehr geben kann, weil sie eben „letztlich keine Erklärung, erst recht nicht für einen eventuellen Anfang der Welt“ (114) hat, „hat der Gottesglaube für die Existenz der Welt eine gute Erklärung und ebenso für einen Anfang der Welt.“ (114) Die beiden letzten Kapitel widmen sich dem Verständnis von Gott, Schöpfung und Evolution aus der theologischen Innenperspektive. Kessler bietet hier in kompakter und allgemein verständlicher Form die Grundaussagen der heutigen Schöpfungstheologie. Auch er hält fest und zeigt überzeugend, dass zwischen Glaube und Evolution kein Widerspruch besteht, solange man sich der unterschiedlichen Ebenen bewusst ist.

Linz *Franz Gruber*

Kunstwissenschaft und Theologie im Diskurs

Eine interdisziplinäre Bücherschau

Publikationen aus dem Diskursfeld zwischen Kunst und Kirche sowie zwischen Theologie und Kunstwissenschaft sind vielfältig.[1] Vielfältig sind die Fragestellungen, unterschiedlich ist der wissenschaftliche beziehungsweise der kommunikative Anspruch, der sich mit ihnen verbindet. Der Bogen spannt sich von Tagungsbänd(ch)en über archäologische und kunstwissenschaftliche Untersuchungen bis hin zur Veröffentlichung von Dissertationen. Unterschiedlich sind auch Erkenntnisgewinn und Nutzen, den ein/e Leser/in daraus ziehen mag.

Ein sehr persönlich gehaltenes „Buch zum Abschied“ stellt das zwischen Brigitta Lentz und Friedhelm Mennekes von Februar bis Mai 2008 geführte Gespräch dar:

◆ Lentz, Brigitta (Hg.): Zwischen Freiheit und Bindung. Friedhelm Mennekes im Gespräch mit Brigitta Lentz über Kirche und Kunst. Mit Fotografien von Engelbert Reineke. Wienand Verlag, Köln 2008. (175, 27 s/w Abb.) Pb. Euro 10,00 (D) / Euro 10,30 (A) / CHF 19,00. ISBN 978-3-87909-957-3.

Mehr Raum als der Titel erwarten lässt, nimmt in den insgesamt zwölf Gesprächen die Frage nach dem Selbstverständnis von Friedhelm Mennekes als Pater des Jesuitenordens und als Priester ein. Dass die Leidenschaft für die Gegenwartskunst von seiner Person nicht zu trennen ist und ihn nicht nur zu einem Kunstkenner werden, sondern auch sein Priesteramt auf besondere Weise leben ließ, bringt der vorliegende Band dem Leser und der Leserin in unaufdringlicher Weise nahe. Worin liegt für Mennekes die spezifische Kraft der Kunst? „In der Kunst liegt nicht allein die Kraft eines anderen Denkens. Sie hat die Fähigkeit, das Denken nicht im Kopf zu belassen, sondern es in die Materialität des Körpers und der Erde zurückzubinden.“ (102) Neben der einfachen und klaren Sprache der Gesprächspartner seien auch die schlichten Fotografien in Schwarz-Weiß von Engelbert Reineke hervorgehoben, welche die in St. Peter in Köln präsentierten Kunstwerke ebenso vor Augen führen wie den Priester beim liturgischen Handeln. Das ruhige Layout schließlich ließ ein im besten Sinn des Wortes meditatives Buch entstehen, das auch zu denken gibt.

Bei den Guardini-Lectures handelt es sich um eine erstmals im Mai 2000 an der Humboldt-Universität zu Berlin und später an weiteren Orten gehaltene Vorlesungsreihe:

◆ Maier, Hans: Die Kirchen und die Künste. Guardini-Lectures. Spiel vor Gott – die Liturgie. Bibel, Wort und Ton. Bilderstreit – Bilderfrieden. Kann das Christentum schön

[1] Vgl. auch die Sammelrezension der Rezensentin in ThPQ 157 (2009), 93–96.

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.

Unter vier Überschriften wird das Verhältnis von Kunst und Religion reflektiert: I. Spiel vor Gott – Liturgie als Kunstimpuls; II. Bibel, Wort und Ton; III. Bilderstreit – Bilderfrieden; IV. Kann das Christentum schön sein? Die Vorlesungen zeugen von einem breiten historischen Wissen und zeichnen sich durch eine frische, lebendige Sprache aus. Dabei setzt sich der Autor weniger mit konkreten, historisch durchaus sehr unterschiedlichen Werken auseinander, sondern sucht vielmehr Aussagen grundsätzlicher, sehr wohl aus einer Kenntnis der Künste gespeisten, Art. So liest man zur Frage nach einer christlich verstandenen Schönheit: „Es ist wahr: Das griechische Ideal der Schönheit und Wohlgeratenheit, der Mensch des Agon, der seinen nackten Leib der Sonne darbietet, das alles geht im Christentum dahin. Aber nicht deshalb, weil christlich-jüdisches Ressentiment der antiken Sinnlichkeit Gift eingeflößt hat […], sondern weil das Christentum die Menschen gelehrt hat, die ganze Welt (und nicht nur ihre idealische Oberfläche) zu sehen. Fortan gehören zu den Menschen, denen der Ruf des Menschensohnes gilt, auch die Armen, Kranken, Hässlichen, Getretenen, Gefolterten – kein Christ sollte sich über die deformierten Menschenbilder (und Christusbilder!) der modernen Kunst wundern und erschrecken …“ (73) Ob mit „idealischer Oberfläche“ der Schönheitskanon der Griechen adäquat getroffen ist, sei dahingestellt; doch der Versuch, den Schönheitsbegriff unter christlicher Perspektive neu zu fassen, was eine sowohl ästhetische als auch ethische Umwertung impliziert, verdient Aufmerksamkeit.

So sehr schließlich der Blick auf alle künstlerischen Gattungen zu würdigen ist, so nimmt sich demgegenüber die Bibliografie etwas dürftig aus. Insgesamt liegt damit ein Bändchen vor, das sich gut liest, aber – nicht zuletzt mangels eines entsprechenden Anmerkungsapparates – weniger für eine weiterführende Beschäftigung mit dem Fragenkomplex prädestiniert ist.

All jenen, die an der Geschichte des Christusbildes interessiert und insbesondere jenen, denen die diesbezüglichen Thesen Hans Beltings (Bild und Kult, 1990) zu einem selbstverständlichen Argumentationsfundus geworden sind, sei der nun in einer dritten, überarbeiteten Auflage im Zabern-Verlag erschienene, reich bebilderte Band empfohlen:

◆ Büchsel, Martin: Die Entstehung des Christusporträts. Bildarchäologie statt Bildhypnose. Verlag Philipp von Zabern, Mainz ^{3}2007. (198, 64 Abb., 16 farb. Tafeln mit 19 Abb.) Geb. Euro 65,00 (D) / Euro 66,90 (A) / CHF 110,00. ISBN 978-3-8053-3263-7.

Was auf den ersten Blick wie ein weiteres Buch zur Kunst der Ikonen und insbesondere zu den Darstellungen Christi anmutet, entpuppt sich rasch als eine differenzierte und archäologisch, kunstwissenschaftlich sowie theologisch fundierte Studie über Genese, Motivation und Wirkung eines Christusporträts. Dabei weiß der Autor die Fragen a) nach der Archäologie des Christusbildes, b) nach der Idee des Acheiropoieton und c) nach der Geschichte der Porträtvorstellung klar voneinander zu unterscheiden und entsprechend differenziert aufeinander zu beziehen. Er spannt den Bogen von den ersten Bildern eines Antlitzes Christi über die Entwicklungen unter Konstantin und Theodosius sowie der Ausbildung der Sinai-Ikone, weiter über Bildlegenden und Bilderstreit, bis hin zur Konventionalisierung des nachikonoklastischen Typus und dessen Offenheit für unterschiedliche Interpretationen; ein Ausblick gilt dem Christusbild im abendländischen Frühmittelalter, das sich nicht zuletzt durch seine Verknüpfung mit der Kreuzestheologie vom byzantinischen Typus in signifikanter Weise unterscheidet. So sehr sich das Bild von Kamuliana (mit seinen Derivaten) und der Typus des Vera icon in ihrer Frontalität und zeitenthobenen Präsenz zu ähneln scheinen, so treffen sie doch unterschiedliche Aussagen. Hierin sehe ich eine besondere Qualität dieser Publikation zum Christusbild: in der differenzierten Analyse der Verknüpfung von bildlichen Argumenten (wie etwa dem Komplex des Porträts) mit theologischen Aussagen und kirchenpolitischen Anliegen, gefasst unter der Überschrift: „Ästhetik des Christusporträts“. Das sorgfältige Layout mit einem klaren Schriftbild, qualitativ einwandfreien Schwarz-Weiß-Abbildungen und

einem Block mit Farbtafeln sowie eine ausführliche Bibliografie, ergänzt durch ein Sach-, Orts, Personen- und Objektregister, lassen die anspruchsvolle Lektüre auch zur Leselust werden.

Aus theologischer Perspektive nähert sich Stefan Burghardt OP im Rahmen einer systematisch-theologischen Dissertation der Frage nach dem Stellenwert des Bildes für den christlichen Glauben:

◆ 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 9778-3-89375-214-0.

Mit einer Einführung in den Stand der Diskussion und einer exemplarischen Erörterung neuerer, theologischer wie kunstwissenschaftlicher Bildbegriffe (mit Romano Guardini und Hans Belting als Eckpunkten), einer Darlegung der Geschichte des Bildverständnisses im Christentum (mit einer Konzentration auf Patristik, Bilderstreit, Reformation und Französische Revolution) und einem offenbarungstheologischen, sowohl alttestamentlichen (JHWE) als auch neutestamentlichen Teil (Jesus von Nazaret), eröffnet die Untersuchung wenig Überraschendes. Diese Basis bietet dem Autor jedoch die Grundlage für ein klares Plädoyer für das Bild, das er gleichwertig neben das Wort und das Sakrament gestellt sehen will. Positiv hervorgehoben sei die Tatsache, dass der Autor neben der theologischen auch die für den Dialog von Religion und Kunst einschlägige kunstwissenschaftliche Literatur zu Rate zieht. Wenn er jedoch die Christusförmigkeit in der Stigmatisation des Hl. Franziskus als Pointe seiner Argumentation herausstreicht, wird deutlich, dass er doch wesentlich in einem individualistischen Bildbegriff gefangen bleibt. So sehr das theologische Plädoyer für das Bild zu würdigen ist, so bleibt doch zu hoffen, dass weitere Studien folgen, welche es vermögen, die Vielfalt kunstwissenschaftlicher Methoden auch theologisch fruchtbar zu machen. Darüber hinaus leidet die Publikation auch unter einem oberflächlichen (wenn überhaupt) Lektorat sowie einem recht schwerfälligem Layout.

Sehr viel dynamischer und forscher nimmt sich demgegenüber die ebenfalls als theologische Dissertation vorgelegte Publikation Heribert Lahmes aus:

◆ Lahme, Heribert: Das Ziel menschlichen Bildschaffens im Gottesbild. Perspektiven einer „Imago Dei" als Fundament des Kunstkontinuums „Visualität". Eine Untersuchung zu exemplarischen Bildphänomenen (Ästhetik – Theologie – Liturgik 48). Lit-Verlag, Berlin 2007. (278, 19 s/w-Abb.) Pb. Euro 34,90 (D). ISBN 978-3-8258-0723-8.

So kompliziert Titel und Untertitel erscheinen, so mühsam erweist sich auch die Lektüre. Wird dem Buch bereits im Geleitwort von Albert Gerhards ein „anspruchsvolle(r), mitunter recht komplizierte(r) Sprachstil" (1) attestiert, so sei darüber hinaus bemerkt, dass es schwer fällt, die Grundthese und den Gedankengang des Autors nachzuvollziehen. Es gehe um den „Nachweis von Gottesbildlichkeit als Fundament und qualitativem Ziel künstlerischer Bildmanifestationen" (5) – Was ist mit Gottbildlichkeit gemeint? und inwiefern soll diese Basis und Ziel künstlerischer Produktion sein? Ich weiß es nicht, auch nicht nach der Lektüre des rund 270 Seiten umfassenden Bandes. In Kap. I plädiert der Autor für einen erweiterten, kunstadäquaten Imago Dei-Begriff gemäß Gen 1,26, was in einem doppelten Sinn verstanden sein will: zunächst gilt der Mensch/Künstler als Schöpfer; sodann das künstlerische Artefakt als Abbild des göttlichen Urbilds. „Der Kern unserer Untersuchungen besteht im Nachweis des Letzteren als implizitem ‚Hintergrundprogramm' bzw. teleologischem Fundament menschlicher Bildkreationen." (17) Dies ist die Bilderlehre von Nicaea II. Was wird durch die komplizierten Gedankengänge des Autors darüber hinaus gewonnen? Weiters: Inwiefern wird dieses Argument einer kritischen, durch Moderne und Postmoderne geläuterten Analyse unterzogen? Schließlich: Intendiert der Autor, alles Kunstschaffen unter dieses Paradigma zu stellen? Man gewinnt den Eindruck, dass Lahme überlieferte Bildmetaphysik in eine neue, komplizierte Sprachlichkeit verpackt, ohne damit einen Erkenntnisgewinn zu erzielen.

Linz *Monika Leisch-Kiesl*

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

◆ Jacobi, Jana: Scientology. Ein Blick hinter die Kulissen (Topos Taschenbücher 652). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer [2]2008. (142) Kart. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 16,90. ISBN 978-3-8367-0652-0.

Bücher und Medienberichte zu Scientology gibt es reichlich. Dennoch füllt das vorliegende Buch (erstmals 1999 erschienen, jetzt in Neuauflage) eine Lücke. Denn während andernorts viel darüber zu lesen ist, wo überall Scientology wirklich oder vermeintlich aktiv ist und mit welch üblen Methoden Menschen dort unter Druck gesetzt und finanziell ausgebeutet werden, wird hier der ideologische Hintergrund systematisch dargestellt: Die Lehre der Scientology-Organisation. Der Gründer, L. Ron Hubbard (1911–1986), hat nach durchaus erfolgreichen Science-Fiction-Romanen ein in der Tat an Science Fiction angelehntes Gedankengebäude erst (1950) als vermeintliche Wissenschaft und später (1953/54) als Religion konstruiert. Es soll die Funktionsweise des menschlichen Geistes erklären und Möglichkeiten eröffnen, das Mängelwesen Mensch zu vervollkommnen und ihm geradezu übermenschliche Fähigkeiten (wie Seelenreisen jenseits des Körpers) zu verschaffen.

Diese in den Hubbardschen Originalschriften (5000 Schriften und 3000 Tonbandaufzeichnungen) wirr und wortreich dargebotene Lehre von Mensch und Kosmos stellt die ehemalige Scientologin Jana Jacobi (Pseudonym) in knapper und klarer Zusammenfassung vor. Sie erklärt das Modell eines aus Thetan (Geistseele), Sinn (Verstand) und Körper bestehenden Menschen, der von der Plage ihm anhaftender unzähliger fremder Geistseelen aus früheren Leben (dem eigenen sowie fremden) nur mit scientologischen Verfahren befreit werden kann. Herzstück ist das sog. Auditing: eine äußerlich an Psychotherapie erinnerndes Frage-und-Antwort-Spiel, mit dessen Hilfe negative Ladungen und Blockierungen des menschlichen Geistes angeblich gelöscht werden können; mess- und ablesbar sei das am E-Meter, einer Art Hautwiderstandsmesser, vergleichbar einem Lügendetektor. Die Befreiung bleibt aber immer unvollständig und erheischt auf jeden Fall eine Kette weiterer Psycho-Kurse. Selbst diese äußerst mechanistisch gedachte „Erlösung" steht sozusagen unter dem eschatologischen Vorbehalt ständig weiter gefundener Fehlerquellen und weiterer – teuer zu bezahlender – Reparatur-Kurse. Verknüpft ist dieses Menschenbild mit einem reichlich fantastischen Ursprungs-Mythos, wonach vor 75 Millionen Jahren ein planetarischer Tyrann namens Xenu die Mehrzahl aller Bewohner der 76 Planeten tötete, deren frei gewordene Geistseelen seitdem im Raum umherschwirren und sich (zu Hunderten) neue Wirts-Menschen suchen. Letztere können sich heute endlich dank vielfachen Auditings von diesen Plage-Geistern befreien (lassen), ohne allerdings schon ans Ende zu kommen. Das bedarf der Öffnung neuer OT-Stufen auf der „Brücke zur völligen Freiheit".

Jana Jacobi bringt das Kunststück fertig, diese bizarre Lehre in einigermaßen verständliche und systematische Form zu bringen und ihre wichtigsten praktischen Anwendungen zu skizzieren. Fakten zu Hubbards Biografie, zum Preissystem der Scientology und dem unterdrückerischen Kontrollsystem („Ethik") runden das Bild ab. Ein nützliches Glossar wichtiger, in der Alltagssprache unbekannter scientologischer Fachbegriffe ermöglicht gezieltes Nachschlagen. Nur die Adressenliste von Beratungsstellen ist offenbar in der Neuauflage nicht erneuert worden und deshalb voller Fehler – ein grober Patzer in einem sonst sehr lesenswerten und informativen Buch.

Frankfurt a. M. *Lutz Lemhöfer*

BIBELWISSENSCHAFT

◆ Fischer, Georg: Wege in die Bibel. Leitfaden zur Auslegung. Unter Mitarbeit von Boris Repschinski und Andreas Vonach. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart [3]2008. (196) Engl. Brosch. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 35,90. ISBN 978-3-460-32435-0.

Beim Lesen der Bibel – in Alltag und Studium – sind Hinweise zu verschiedenen Methoden der Auslegung und Handhabung immer hilfreich.

Das mittlerweile in dritter Auflage erschienene Buch der drei Innsbrucker Bibliker – immer noch eines der besten in diesem Bereich – sei hiermit kurz in Erinnerung gerufen. Gegenüber der ersten Auflage wurden kleinere Korrekturen und Literaturergänzungen vorgenommen. Eine ausführliche Besprechung wurde bereits in ThPQ 150 (2002), 81f. von Franz Böhmisch geboten. Erwähnt sei nochmals der breite Ansatz sowohl der Methoden im universitären Kontext (Textwahrnehmung, Textdeutung, Geschichte der Auslegung, historisch-kritische Methode, neuere Ansätze der Auslegung, zum Verstehen von Texten) als auch in der pastoralen oder eigenen spirituellen Praxis (Methode Bludesch oder Lumko; Lectio divina u.a.). Die ansprechende Gestaltung mit Illustrationen bietet wertvolle Verstehenshilfen. Übungsbeispiele und deren Auflösungen regen zum eigenen Studium an. Zahlreiche Literaturangaben führen Interessierte darüber hinaus zu weiteren Darstellungen. Einzig die Nennung von Repschinski und Vonach als Ko-Autoren – nicht nur als Mitarbeitende –, wäre noch immer wünschenswert.

Linz *Werner Urbanz*

ETHIK

◆ Schmid, Hansjörg / Renz, Andreas / Takım, Abdullah / Ucar, Bülent (Hg.): Verantwortung für das Leben. Ethik in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2009. (277) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 35,90. ISBN 978-3-7917-2186-6.

Der inzwischen vierte Band aus der Reihe „Theologisches Forum Christentum – Islam" (vgl. zum ersten Band: ThPQ 155 [2007], 312) dokumentiert die Beiträge einer Fachtagung, die vom 29.2. bis 2.3.2008 an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart gehalten wurde. Die interreligiöse Auseinandersetzung erfolgte rund um das Thema „Verantwortung für das Leben", wobei es nicht um die Herausarbeitung eines Konsenses ging, sondern „um eine bilaterale christlich-muslimische Perspektive" (*Hansjörg Schmid*, *Kays Mutlu*, 12). Angezielt wird dabei eine Ethik im theologisch qualifizierten Sinn, welche „die Bezogenheit des menschlichen Handelns auf ein unbedingtes Sollen und auf die Handlungsziele einschließt" (16).

Im ersten Abschnitt, der Grundlagen behandelt, folgen auf eine christliche und muslimische Darstellung Erwiderungen der jeweils anderen Religion. Hier wird deutlich, dass die interreligiösen Differenzen in der theologischen Anthropologie, den Menschen als „Bild Gottes" (*Heike Baranzke*, 37) oder als „Stellvertreter" (*Abdullah Takım*, 46) zu sehen, durchaus eine Rolle spielen. Der zweite Abschnitt setzt sich mit dem Zusammenleben in Partnerschaft und Familie auseinander, der dritte mit dem verantwortlichen Handeln in Staat und Politik. Sowohl der christliche als auch der muslimische Beitrag distanzieren sich deutlich von einer fundamentalistischen Gesellschaftsordnung. „Fest steht, dass der christliche Glaube nicht von sich aus zu einem integralistischen Gesellschaftssystem nötigt, in dem quasi per imperativem Mandat die aus dem Evangelium abgelesenen Grundnormen in unmittelbare und für alle verpflichtende Politik umgesetzt werden müssen" (*Daniel Bogner*, 125). Entsprechend lautet die muslimische Position: „Es gibt also keine korangestützte Herrschaftsordnung" (*Nader Purnaqcheband*, 134). Der vierte Abschnitt diskutiert Formen wirtschaftlicher Verantwortung und zeigt unter anderem „die zentrale Bedeutung des Gleichgewichtskonzepts" (*Şefik Alp Bahadir*, 172) als Ansatz zur (Weiter-)Entwicklung einer islamischen Wirtschaftsethik auf. Fragen der Biomedizin kommen im fünften Abschnitt zur Sprache. In diesem Zusammenhang spielt das „islamische Prinzip des Gemeinwohls (*maslaha*)" (*Dževad Hodžić*, 203) eine wichtige Rolle – durchaus in gewisser Spannung zum christlichen Verständnis von Person, deren Würde weniger „aus der Sphäre des Rechts" abgeleitet wird, sondern als „einzig von Gott gewährleistet" (*Thomas Eich*, 214) begriffen wird. Der sechste Abschnitt bringt Möglichkeiten gesellschaftlicher Mitverantwortung der Religionen ins Gespräch. Eine solche Mitwirkung sieht *Bülent Ucar* für Muslime als verpflichtend an, und zwar „weniger durch Missionsarbeit, vielmehr durch aktives, vorbildhaftes Handeln und Standhaftigkeit" (248), welches Handeln im Übrigen auch die Wahrung der „Menschen- und Minderheitenrechte" (ebd.) einschließt.

Als Ergebnis dieses intensiven interreligiösen Diskurses wird festgehalten, „dass der Begriff der Verantwortung zumindest der Sache nach in den Schriften und Traditionen beider Religionen vorhanden" ist (*Andreas Renz*, *Ab-*

dullah Takım, 255) und „sich nicht nur auf die zwischenmenschliche Dimension, sondern auch und besonders auf das Gott-Mensch-Verhältnis bezieht“ (256). Zugleich wird betont, dass es weder für den Islam noch für das Christentum genügt, „sich bei der Begründung der Ethik einfach auf die Offenbarungsquellen zurückzuziehen oder in einer Binnenmoral zu verharren“; beide Religionen müssen sich „um eine rationale, konsistente Argumentation bemühen, die sich anderen, nichtreligiösen Begründungsverfahren im offenen Diskurs stellt und philosophische Traditionen ebenso wie die Erkenntnisse der modernen Natur-, Sozial- und Humanwissenschaften berücksichtigt“ (273). Diese Handlungsperspektive für zwei Weltreligionen, die beide beanspruchen, „umfassend zu definieren, was gelingendes Menschsein ausmacht“ (274), ist ebenso ermutigend wie anspruchsvoll. So sehr dieses Programm zu begrüßen ist, so sehr muss auch die Frage gestellt werden, wie weit in konkreten Religionen nicht Anspruch und Wirklichkeit auseinanderklaffen. Wenn es zum Beispiel heißt: „Im Zentrum des koranischen Menschenbildes steht die Eigenverantwortlichkeit des Menschen“ (*Hamideh Mohagheghi*, 83), oder: „Alle Menschen – Männer wie Frauen – sind nach koranischem Verständnis vor Gott gleich“ (87), kann die Realität von Unterdrückung und Marginalisierung in konkreten religiösen Lebenswelten nicht ausgeblendet werden. Was passiert denn, fragt *Ulrike Bechmann* zu Recht, „wenn Macht statt Dialog das Ruder in einer Gesellschaft übernimmt“ (75)? Fragen dieser Art werden zwar angesprochen, müssen aber künftig noch stärker berücksichtigt werden, um dem faszinierenden Auftrag einer „Verantwortung für das Leben“, wie er in diesem Band beispielhaft durchbuchstabiert wird, eine echte Chance zu geben.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ 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.

Wie gehe ich mit meiner Zeit um? Was bedeutet es für unsere Lebensgestaltung, dass in unserer Welt die Zeit von vielen Menschen als extrem knappes Gut empfunden wird – und andere mit ihrer Zeit im wörtlichsten Sinne nichts anzufangen wissen? Viele Kontexte, Fragen und Alltagsthemen beziehen sich auf „Zeit“. Die Zeitlichkeit von allem in der Welt beschäftigt uns Menschen von jeher, wenn auch – je nach Zeit und Gesellschaft – unterschiedlich stark. Dass wir in einer bestimmten Zeit leben, aber auch mit unserer Zeit und unserer Endlichkeit umgehen (müssen), deutet bereits an, dass uns die Zeit vor ethische Herausforderungen stellt. Weil aber unsere Lebens- und Handlungspraxis immer in einem bestimmten Zeitbezug steht, ergeben sich nicht nur Fragen nach unserem Umgang mit Zeit; für die Ethik ist beispielsweise auch die Relevanz von geschichtlichen und damit auch von kulturell bedingten Bewertungsmustern bei moralischen Problemen von fundamentalem Interesse.

Diesem Themenkomplex der Bedeutung von Zeit und Zeitstrukturen für die ethische Theorie- und Urteilsbildung widmet sich das vorliegende Buch. Georg Pfleiderer, Professor für Systematische Theologie / Ethik an der Universität Basel, und Christoph Rehmann-Sutter, Professor für Ethik in den Biowissenschaften ebenfalls in Basel, haben diesen Sammelband herausgegeben. „Zeithorizonte des Ethischen“ klingt vielversprechend, markiert aber auch ein sehr weites Feld: Unterschiedliche Zeitkonzepte bei der Behandlung von Geschichte, bei gegenwärtigen Herausforderungen und bei der Berücksichtigung des Zukunftsaspekts von Entscheidungen deuten sich ebenso an wie die verschiedenen Kategorien von Zeit als Erfahrung, als Maß, als Qualität oder als gesellschaftliche Konstruktion. Der Untertitel verweist auf die Perspektiven, aus denen die Themenstellung behandelt wird: die Fundamental- und Bioethik.

Tatsächlich wird hier mit dem Thema der Temporalität ein grundlegendes und höchst bedeutsames Problem behandelt. Unser Handeln steht in komplexen zeitlichen Bezügen. Ethik wiederum kennt überzeitlich gültige Prinzipien oder jedenfalls normative Aussagen jenseits zeitlicher Bezüge. „Ethik steht in der Spannung, sich in die Temporalität der Praxis einlassen zu müssen und sie gleichzeitig zu ent-temporalisieren.“ (7) Sie gewichtet aber auch unterschiedliche Zeitkonzepte: Während es beispielsweise in Schulddiskursen um retrospektive Ethikkulturen geht, handeln Begriffe wie Verantwortung oder Risiko von einer auf Zukunft ausgerichte-

Fragen der Ethik



Orientierungswissen zur Bewältigung der vielen Alltags- und Grundsatzentscheidungen ist gefragt. Es mangelt nicht an Ratgeberliteratur, wohl aber an einer intellektuell verantworteten Überprüfung der dahinter stehenden Entscheidungstheorien. Der Band möchte die komplexe Genese unserer Entscheidungsschwierigkeiten mit sozialwissenschaftlichen Mitteln einsichtig machen und die Entscheidungshilfe-Potenziale von Philosophie, Theologie und religiöser Praxis reflektieren.

Rupert Scheule (Hg.)
Ethik der Entscheidung
Entscheidungshilfen im interdisziplinären Diskurs

208 Seiten, kartoniert
ISBN 978-3-7917-2215-3, € (D) 29,90/sFr 49,50



Ethische Problemstellungen gehören zum Berufsalltag von Priestern, pastoralen Mitarbeitern, Lehrern und in der Erwachsenenbildung Tätigen. Angesichts immer komplexer werdender Fragen nach Gut und Böse, Richtig oder Falsch herrschen oft Unsicherheit und Irritationen. Der Autor hat für dieses Buch die wichtigsten Fragestellungen ausgewählt: *Die zehn Gebote zwischen Freiheit und Selbstbestimmung • Werte bilden • Das Böse in der Welt • Erkennen, bekennen und bearbeiten von Schuld • Biotechnik am Menschen usw.*

Konrad Hilpert
Zentrale Fragen christlicher Ethik
Für Schule und Erwachsenenbildung

272 Seiten, kartoniert
ISBN 978-3-7917-2180-4, € (D) 22,–/sFr 37,90

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

ten Auseinandersetzung. Dennoch sind systematische Publikationen zum Schnittpunkt von Zeit und Ethik ausgesprochen rar gesät. In diese Forschungslücke stößt dieses Buch: Es möchte interdisziplinäre Diskussionen anregen, neue Fragen erschließen und vor allem die ethische Methodik ausloten, „um Zeithorizonte in der Ethik *ethisch* zu bewältigen" (8).

Der Sammelband umfasst Beiträge von AutorInnen aus der Schweiz, den USA, England und Deutschland. Die Beiträge suchen von verschiedenen Fragestellungen aus die Frage des Zeitbezugs zu thematisieren. Der erste Teil beschäftigt sich mit der grundlegenden Perspektive auf die Zeit: Hier werden unter anderem Fragen nach der Zeit in der politischen Ethik oder die These, die theologische (insbes. protestantische) Ethik weise ein wachsendes Bewusstsein für die Kategorie der Zeitlichkeit auf, bearbeitet. Im zweiten Abschnitt werden Beiträge gebündelt, die sich mit Verantwortung, Risiko und Schuld beschäftigen. „Erzählen und erinnern" bildet den dritten Teil des Buches, in dem die Narration als eine der Zeitlichkeit des Ethischen angemessene Methode entfaltet wird. Der vierte Abschnitt „Körperlichkeit und Medizin" nimmt sich des Bereichs der Biomedizin und Bioethik an, eines Bereichs, in dem sich der Zeitfaktor beispielsweise bei genetischen Tests als ausschlaggebender und unterscheidender Aspekt erweist: das Erleben von Entscheidungen durch die Betroffenen ist in theoretischen Entscheidungstheorien kaum berücksichtigt, hat aber Bedeutung etwa für den rechten Zeitpunkt gelungener Handlungen. Der letzte, fünfte Teil ist dem Thema Eugenik und seiner Diskussion in Vergangenheit und Gegenwart gewidmet.

Ein Großteil der Beiträge wurde bereits bei einer Forschungstagung diskutiert, bevor sie für die Publikation stark überarbeitet wurden. Die Vielfalt der Beiträge ist sicherlich ein Vorzug des Sammelbandes, der gerade dadurch das Thema sehr breit aufzuspannen vermag. Dass Zeit ein ergiebiges Thema für die Ethik darstellt, weil alles Handeln in der Zeit erfolgt (249), ist zweifellos richtig. Vielleicht hätte aber eine noch klarere inhaltliche Fokussierung dem Sammelband gut getan. Bei manchen Beiträgen wäre eine deutlichere, explizitere Ausführung des Ertrags hinsichtlich Behandlung der Temporalität in der Ethik hilfreich (beispielsweise bei den Fragen zum Risiko). Darin kann auch ein Potenzial für weitere Forschungen zu diesem bedeutenden Thema gesehen werden. Die Reihe von Fragen, die sich aus dem Sammelband ergeben und die im abschließenden Beitrag von Rehmann-Sutter aufgeführt und strukturiert werden, stellen dafür hilfreiche und inspirierende Ansatzpunkte dar.

Linz *Edeltraud Koller*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

◆ Reikerstorfer, Johann: Vom Totalexperiment des Glaubens. Beiträge zur Logik christlicher Gottesrede (Religion, Kultur, Recht 1). Internationaler Verlag der Wissenschaften Peter Lang, Frankfurt a. M. u.a. 2008. (406) Pb. Euro 39,80 (D) / Euro 40,90 (A). ISBN 978-3-631-57025-8.

Die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes stammen zum überwiegenden Teil aus den Jahren 1975 bis 1995. So unterschiedlich sie in Bezug auf den Anlass ihrer Entstehung und Themenstellung auch sind, lassen sie doch eine gemeinsame Linie erkennen. Sie dokumentieren insgesamt eine Entwicklung, in der sich der Paradigmenwechsel der Fundamentaltheologie widerspiegelt: von der an einem äußeren Verständnis der Glaubensbegründung fixierten spätscholastischen Apologetik hin zu einem wissenschaftlichen Verständnis dieser theologischen Disziplin, bei dem es um die vernünftige Verantwortung des christlichen Glaubens als solchen geht. Dabei macht es das Spezifische der Konzeption des Verfassers aus, dass er mit seinen Untersuchungen auch noch über die die neueren fundamentaltheologischen Ansätze vielfach bestimmenden Modelle der Immanenzapologetik oder einer sich im Gefolge *K. Rahners* bloß transzendental-hermeneutisch verstehenden Fundamentaltheologie hinauszugehen beansprucht.

Ihr zentrales Motiv hat die fundamentaltheologische Konzeption Reikerstorfers am *vernunftsuchenden* Glauben, der als *positiver Glaube* Grund und bleibendes Maß in einer vorgängigen Offenbarung Gottes besitzt, zugleich aber auch immer schon den bestimmten *Begriff des Menschen* als eines Wesens „geistiger Existenz" voraussetzt. Die Wirklichkeit des Glaubens und die Wirklichkeit des Menschen können darum nie gänzlich auseinander fallen, sondern müssen in einer gewissen Affinität zueinander stehen. Denn: „*Wäre der die Welt*

vernehmende Mensch freilich nicht selber schon ‚gottfähig', könnte ihm Gott niemals in der Sprache der Welt bedeutsam nahe kommen." (11) Prägnant formuliert drückt sich das in der von Reikerstorfer eingeführten Wendung vom *Sinnapriori des Glaubens* aus, mit welcher der durch die Sprache vermittelte „Ort" desselben im Gesamtraum des Wirklichen umschrieben wird.

Allerdings bedarf diese zunächst formale Bestimmung ihrerseits einer weiteren konkretisierenden Differenzierung, die sich im Blick auf die *Theorie-Praxis-Dialektik* ergibt. Insofern nämlich Theologie als Reflexion des lebendigen Glaubensvollzugs in einem grundsätzlichen Spannungsverhältnis von Glaube und Wissen steht, bleibt es ihr verwehrt, sich auf einen abstrakten Erkenntnisstandpunkt zurückzuziehen. Was für Reikerstorfer letztlich bedeutet, dass der Glaube – in einem an Kant sowohl anknüpfenden als auch über ihn hinausgehenden Sinn – vom *Primat des Praktischen* her zu verstehen ist. Die freiheitliche Praxis des Menschen bildet so gewissermaßen für den Glauben den „Sitz im Leben", und sein eigentlicher Sinnanspruch lässt sich nur im Gesamttext der übrigen maßgeblichen Sinnansprüche der menschlichen Praxis (Recht, Moral usw.) in Sicht bringen. Das ist nun auch der Punkt, an dem der Begriff fällt, dem das ganze Buch seinen Titel verdankt: *Totalexperiment des Glaubens*. Um diesen Schlüsselbegriff der Reikerstorfer'schen Fundamentaltheologie recht zu verstehen, hat man sich jedoch daran zu erinnern, dass der Verfasser damit auf Überlegungen seines philosophischen Lehrers und langjährigen Gesprächspartners an der Universität Wien, *E. Heintel*, zurückgreift, wonach der Begriff des Experiments – im Unterschied zu seiner üblichen Verwendung in der (natur-)wissenschaftlich-technisch-pragmatischen Bedeutung als bloßer „Anwendung" – sich vorrangig auf den Bereich der menschlichen Praxis bezieht und ihm daher vorzubehalten wäre. Das Totalexperiment des Glaubens meint dann nichts anderes, als dass der Mensch im Rahmen seiner freiheitlichen Lebensführung mit ihren jeweiligen Sinnentwürfen (Teilexperimenten) im Glauben auf einen Letztsinn hinzielt, den er mit seinen innerweltlichen Möglichkeiten nicht zu erfüllen und einzuholen vermag und sich darin auf das Handeln Gottes in seiner geschichtlichen Offenbarung verwiesen sieht.

Natürlich kann hier im Detail nicht auf alle Implikationen und Konsequenzen eingegangen werden, die mit einer solchermaßen sich begreifenden Fundamentaltheologie verbunden sind. Von der Vielfalt der davon betroffenen Themen und Problemstellungen legen die einzelnen Beiträge des Buches ein beredtes Zeugnis ab. Auf zwei dieser Problemkreise soll aber zumindest andeutungsweise hingewiesen werden. Das ist zum einen die Erörterung zum „*Dilemma der historischen Theologie*" (*§ 2*), zum anderen sind es die sprachkritischen Ausführungen über die immanente Logik der christlichen Gottesrede. Hinsichtlich des ersten Problemkreises zeigt der Verfasser, dass es für die seit *Lessing* bestehende Fragestellung, wie denn einem bloß historischen Faktum absolute Heilswahrheit zukommen könne, solange keine Klärung geben könne, als die Theologie unkritisch das Objektivitätsideal der wissenschaftlichen Historie übernehme und darüber einfach unser lebensweltliches Geschichtsverständnis vergesse, in dem wir uns zur Vergangenheit niemals bloß theoretisch, sondern immer schon in der einen oder anderen Weise motivierend verhalten, wobei eben der Glaube eine eigene, ganz spezifische Motivationsweise darstellt. Die Problematik der *Logik der christlichen Gottesrede* hingegen zieht sich überhaupt leitmotivisch durch das gesamte Buch, erfährt aber in einigen Abhandlungen (§ 11, 19 und 20) auch noch eine ausdrückliche Thematisierung, wobei die *Analogielehre* in einem völlig neuen Licht erscheint. Sie wird aufgenommen und erhält auf dem Hintergrund des aktuellen Diskussionstandes eine entscheidende Wendung. Recht aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang vor allem jene Passagen, in denen sich Reikerstorfer kritisch mit den von *E. Jüngel (Gott als Geheimnis der Welt)* im Anschluss an *K. Barth* vorgebrachten Einwänden gegenüber dem Analogieverständnis der katholischen Theologie auseinandersetzt. Reikerstorfer hält die analoge Rede von Gott für unverzichtbar, will aber die traditionelle Analogielehre dahingehend modifizieren, dass sie nicht mehr so sehr am ontotheologischen Modell der analogia entis orientiert ist, sondern sich primär als Ausdruck der gläubigen Rede von Gott versteht, in welche die Schöpfungswirklichkeit und das freiheitliche Daseinsexperiment des Menschen wesentlich miteinbezogen bleiben.

Der Verfasser will das Buch als Dokumentation der Anfänge eines Denkweges verstanden wissen. Er sieht also die den Beiträgen zugrunde liegende fundamentaltheologische

Konzeption nicht schon als seine letzt- und endgültige Position an und hat sie dementsprechend in den letzten Jahren weiterentwickelt. Im Blick darauf hat er selbst eingeräumt *(Vorwort)*, dass ihm im Laufe der Zeit immer mehr auch die problematischen Seiten seines anfänglichen Entwurfs zum Bewusstsein gekommen seien: die allzu einseitige Ausrichtung an der individuellen Glaubensexistenz und an einem Begriff des Menschen, der den realen Widersprüchen und Unversöhntheiten der Geschichte nicht voll auf gerecht zu werden vermag. Wenn man dem durchaus auch zustimmen mag, so soll dies keineswegs die eigentliche Stärke dieses Sammelbandes übersehen lassen, nämlich das konsequente Bemühen um die *kritische Aneignung des christlichen Glaubens* auf dem mit dem *neuzeitlichen philosophischen Problembewusstsein* erreichten Niveau. Nicht zuletzt dürfte dazu auch das ständige Gespräch des Verfassers mit den verschiedenen Denkern der jüngeren philosophischen und theologischen Tradition beigetragen haben, wie dies ebenso aus der Publikation ersichtlich ist: *Kant*, *Schelling*, dem weithin vergessenen Linzer Philosophen *R. Reininger*, dem unkonventionellen und kirchenamtlich gemaßregelten Theologen des 19. Jahrhunderts *A. Günther*, sowie seinen unmittelbaren philosophischen und theologischen Lehrern *E. Heintel* und *J. Pritz*. Hinter die damit gesetzten Maßstäbe sollte jedenfalls keine Theologie, die sich den Herausforderungen der Zeit verpflichtet weiß, zurückfallen.

Linz *Franz Eichinger*

GESCHICHTE

◆ Karner, Stefan / Mikoletzky, Lorenz (Hg.): Österreich. 90 Jahre Republik. Beitragsband der Ausstellung im Parlament. Studienverlag, Innsbruck–Wien–Bozen 2008. (636, zahlr. s/w Abb.) Geb. Euro 29,90 (D, A) / CHF 50,90. ISBN 978-3-7065-4664-5.

Im Jahre 2008 fand anlässlich des 90. Anniversariums der Gründung der Ersten Republik Österreich eine große Ausstellung im Parlamentsgebäude statt, die auf ein beachtliches Interesse stieß. Die dadurch ausgelöste Auseinandersetzung mit dem Thema führte zur Herausgabe des vorliegenden Bandes, der (in nicht weniger als 54 Beiträgen) die Epochen der österreichischen Geschichte seit 1918 aufzeigen möchte und näher eingeht auf die Themenbereiche: Politik und Demokratie; Wirtschaft; Kirchen und Religionsgemeinschaften; Kunst und Kultur etc.

Für eine Besprechung im Rahmen dieser Zeitschrift dürfte es angebracht sein, etwas näher auf den Abschnitt über „Kirchen und Religionsgemeinschaften" einzugehen. *M. Sohn-Kronthaler* bietet einen Überblick über den Weg der katholischen Kirche in der Ersten und Zweiten Republik (347–358). Es war eine Zeit meist „wechselvoller Phasen, Zäsuren und tief greifenden Veränderungen". Wie sollte es nach dem verlorenen Krieg 1918 und nach dem Ende der Monarchie, der gegenüber sich die Kirche als loyal erwiesen hatte, weitergehen? Kardinal Friedrich Gustav Piffl war der rechte Mann zur rechten Zeit und begann die „Option Republik" auch für die Kirche anzudenken. Es folgen die schwierigen Jahre einer Standortbestimmung gegenüber den neuen Regierungsformen und den politischen Parteien, gegenüber dem autoritären Ständestaat (1933/34–1938) und dem erstarkenden Nationalsozialismus. Vor diesem hatte der Linzer Bischof Johannes M. Gföllner eindringlich gewarnt. Nach dem vollzogenen „Anschluss" von Österreich an das Deutsche Reich hatte die Kirche einen Leidensweg zu gehen und musste viele Opfer bringen, doch gelang es ihr, ihre Substanz zu wahren. Die Dringlichkeit des Wiederaufbaues nach dem Krieg (1945) ergab zunächst ein Zusammenrücken der Kräfte in Staat und Kirche. Innerkirchlich spielte dabei die Katholische Aktion eine wichtige Rolle. Die „aus Eigeninitiative" wiederbelebten katholischen Vereine wurden hingegen von der Amtskirche mehr geduldet als gefördert. Das Zweite Vatikanische Konzil brachte auch eine „neue Dynamik für Kirche und Staat in Österreich mit sich". Seither gab es mehrere „Phasen innerkirchlicher Irritationen" (358). Die Autorin glaubt, dass es der Kirche in der Gegenwart gelungen ist, wieder „Stabilität und Weitblick" auszustrahlen. Ob dies auch nach jüngsten Konflikten und Zerwürfnissen noch gesagt werden kann, sei angefragt.

Über „die Protestanten und die Republik" handelt der kurze Beitrag von *G. Reingrabner* (359–368). Die Aufteilung Österreichs nach dem Ende der Monarchie wirkte sich für die Protestanten noch viel beklemmender aus als für die Katholiken. „So wie Österreich der Rest war …, war es auch in der evangelischen Kirche so": Von ehemals 294 Pfarrgemeinden

gab es innerhalb der Grenzen des neuen Österreich „nunmehr gerade noch 71“, von 600.000 Evangelischen nur mehr 175.000. Das förderte „die Sehnsucht nach einer Verbindung mit den deutschen Kirchen“, also das großdeutsche Denken und die Anschlussfreudigkeit. Auch der Ständestaat mit seiner „Dominanz des Katholizismus“ wies in die gleiche Richtung. „Die mit dem 13. März 1938 einsetzende Wirklichkeit ließ dann aber alle Träume platzen“, auch wenn es eine Weile dauerte, „bis alle kirchlichen Funktionäre das begriffen“. Nach dem Zusammenbruch 1945 suchte man „die Formen des Gemeindelebens [wieder] zu ordnen“ und dabei möglichst dort anzusetzen, wo man zuvor „unterbrochen worden war“. Die fortschreitende Säkularisierung hat seither neue Probleme aufgeworfen. Die „Offenheit gegenüber Zeit und Welt“ hat „den bekenntnismäßigen Charakter der Kirche bei ihren Angehörigen“ mehr und mehr verkümmern lassen, was „für ihre zukünftige Entwicklung, ihre Tätigkeit und ihr Selbstverständnis“ nicht ungefährlich ist.

Wie erging es der „jüdischen Bevölkerung in der Ersten und Zweiten Republik“? *A. Lichtblau*, der sich dieser Frage stellt, zitiert zu Beginn seines Beitrages (369–384) St. Zweig, der mit dem Ende der Monarchie eine düstere Zukunft voraussah: „Und wenigstens ich verbrauche die Hälfte meiner geistigen Kraft in den grauenhaften Visionen dieser kommenden Umstürze, wo der Hass der Classen, der Stände, riesengroß diese Welt erfüllen wird“ (369). Aufgrund der im Ersten Weltkrieg bewiesenen Loyalität (Bereitschaft zum Kriegsdienst) erwarteten sich die Juden eine stärkere Integration. Tatsächlich hatten sie jedoch bald, wegen des zunehmenden nationalen und großdeutschen Denkens, unter Anfeindungen zu leiden, die in der NS-Zeit ihren Höhepunkt erreichten. Auch in der Zweiten Republik gelang – trotz einer Reihe positiver Ansätze – der Brückenschlag nicht im erwünschten Ausmaß.

Mit dem „Islam in Österreich“ befasst sich *R. Potz* (385–394). Durch den Berliner Kongress (1878) war Österreich-Ungarn ermächtigt worden, Bosnien und Herzegowina zu okkupieren. Danach ergab sich das Problem, den Status der Muslims in der Bevölkerung rechtlich zu regeln. Das geschah 1912 durch das Islamgesetz. Dieses behielt auch nach 1918/19 „in der klein gewordenen Republik“ Gültigkeit und wurde 1924 auch „ausdrücklich für das Burgenland“ mit seiner muslimischen Minorität anerkannt. Als ab den 1970er-Jahren zahlreiche Muslime in Österreich einwanderten, wurde die „Islamische Religionsgemeinde“ in Wien bestätigt, wodurch die „Islamische Glaubensgemeinschaft“ zu den staatlich anerkannten Religionen in Österreich zählt. Damit sind freilich nicht alle Probleme gelöst, vor allem nicht auf dem Sektor der Schul- und Anstaltsseelsorge, weshalb „eine gründliche Novellierung des Islamgesetzes längst an der Zeit wäre“.

Mit der „Orthodoxie in der Republik Österreich“ beschäftigt sich *R. Prokschi*. Durch das Toleranzpatent Kaiser Josephs II. galt auch für die orthodoxen Christen Religionsfreiheit in der Donaumonarchie. Nach der Gründung der Ersten Republik und der Ziehung neuer Ländergrenzen befand sich aber auf dem Boden des Landes kein einziger Bischofssitz mehr. „Was blieb, waren Christen östlicher Tradition, die sich in den deutschsprachigen Landesteilen niedergelassen hatten, hauptsächlich in der ehemaligen Reichshauptstadt Wien“. Nach dem Zweiten Weltkrieg und besonders auch nach dem Zusammenbruch des Kommunismus kamen nicht wenige orthodoxe Christen verschiedener Bekenntnisse nach Österreich. Die dadurch neu zustande gekommenen Gemeinden werden von R. Prokschi systematisch vorgestellt.

Geradezu spannend ließt sich der Aufsatz „Ein Stück Österreich im Herzen Jerusalems. Zur Geschichte des Österreichischen Hospizes im 20. Jahrhundert“ von *H. Wohnout*. Eng verwoben mit den politischen Ereignissen sind die Geschicke des 1863 eröffneten Heimes, besonders mit dem Werden des Staates Israel und den die Region betreffenden Konflikten und Kriegen. Es hängt damit zusammen, dass auch die Funktionen des Hauses wechselten, von der Pilgerherberge über das Internierungslager zum Krankenhaus und schließlich doch wieder zum Hospiz. Zeitweilig war seine Existenz überhaupt in Frage gestellt. Eine wichtige Rolle spielten dort stets die betreuenden Schwestern (Vöcklabrucker Schulschwestern) und die jeweiligen Rektoren, unter ihnen besonders der aus der Diözese Linz stammende Franz Fellinger (1865–1940). Er hatte die Funktion ab 1902 inne, wurde 1929 zum Titularbischof geweiht und wirkte als Generalvikar des lateinischen Patriarchen (vgl. R. Zinnhobler, in: K. H. Frankl/P. G. Tropper, Das „Frintaneum“ in Wien, Klagenfurt 2006, S. 81f.). Nach dem Zweiten Weltkrieg war der Fortbestand des Hauses keineswegs si-

cher. Über den gegenwärtigen Status des Hauses schreibt Wohnout: Seit seiner Wiedereröffnung hat das Hospiz seine alte Funktion als religiös-spirituelles Zentrum, aber auch als menschen- und völkerverbindende kulturelle Institution in der Levante wieder erfüllen können. Es ist ein weiter Bogen, der sich seit dem Auftauchen erster Projekte eines „österreichischen Hauses" in die Gegenwart spannt. Jene Motivlage, die noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts das Hospiz als Symbol österreichischer Großmachtinteressen sahen, sind heute obsolet. Nicht mehr, um in der islamischen Welt als christliche Institution „Flagge zu zeigen", sondern als Stätte der Begegnung unterschiedlicher Kulturen vor dem Hintergrund österreichischer Tradition und Kultur versteht sich das Hospiz heute.

Bei der Vielfalt der behandelten Themen und Aspekte des hier angezeigten Bandes fällt es dem Leser nicht immer leicht, dem chronologischen Ablauf der Ereignisse zu folgen. Eine kompakte „Geschichte Österreichs seit der Gründung der Ersten Republik" bleibt daher weiterhin ein Desiderat. Bedauerlich ist es, dass das umfangreiche Buch durch kein Register erschlossen wird. Positiv sei jedoch hervorgehoben, dass es trotz unterschiedlicher Sicht der Vorgänge und Geschichtsabläufe den Autoren gelungen ist, Polemiken zu vermeiden.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Gelmi, Josef: Bedeutende Tiroler Priesterpersönlichkeiten. Verlagsanstalt Athesia, Bozen 2009. (341, zahlr. Farb.Abb., Schutzumschlag) Geb. Euro 26,90 (D, A). ISBN 978-88-8266-517-3.

Mit diesem Buch bringt Josef Gelmi eine Ernte ein, hat er doch viele der darin aufgenommenen Priesterpersönlichkeiten auch schon andernorts behandelt. Der zeitliche Bogen spannt sich vom 4. Jh. bis in die unmittelbare Gegenwart. Es ist ein illustrer Kreis, dem man hier begegnet, und der einem (erneut) bewusst macht, über welches hohe geistig/geistliche Potenzial diese Region verfügt. Unter den in kurzen Lebensbildern vorgestellten Personen finden sich Selige und Heilige, Wissenschaftler, Schriftsteller, Dichter und Musiker, Archäologen und Volkskundler, Journalisten und Politiker, vor allem aber Seelsorger: Bischöfe, Missionare und Priester, die bereit waren, für Christus und die Kirche im Kampf gegen Strukturen der Gewalt, z. B. gegen den Nationalsozialismus, ihr Leben hinzugeben (vgl. Otto Neururer, Edmund Pontiller, Johann Steinmayr, Carl Lampert und Jakob Gapp).

Die Auswahlprinzipien für dieses Lexikon waren, wie der Autor erwähnt (4), auch subjektiv. Mir persönlich tut es natürlich leid, dass der Linzer Bischof Franz Joseph Rudigier (1811–1884) fehlt, der immerhin Professor in Brixen, Propst von Innichen, Domkapitular und Seminarregens in der Diözesanhauptstadt Brixen war. Umgekehrt freut es mich, dass mein Freund und Innsbrucker Studienkollege, der Humanist und Literat Alfred Gruber (1929–1998), Berücksichtigung fand. Von den Bischöfen sei nur auf den kürzlich verstorbenen P. Wilhelm Egger (1940–2008) verwiesen, der das Bistum Bozen/Brixen seit 1986 mit Umsicht geleitet hat. Er hat sich stets bemüht, dem Motto „Syn" zu folgen, d. h. für alle da zu sein und vor allem an den ethnischen Grenzen nicht Halt zu machen, was in Südtirol unabdingbar ist. Der plötzliche Tod Eggers am 16. August 2008, fünf Tage nach dem Urlaub Papst Benedikts XVI. in Brixen, löste Bestürzung und Trauer aus.

Dem Autor sei gedankt für das kleine Werk, das Zugänge eröffnet in das vielfältige Wirken des Tiroler Klerus.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

◆ Gelmi, Josef: Bischof Wilhelm Egger (1940–2008). „Ein hervorragender Bibelgelehrter, ein liebenswürdiger Bischof und ein tieffrommer Priester." Verlag A. Weger, Brixen 2009. (288, zahlr. Abb., Schutzumschlag) Geb. Euro 29,90 (D, A). ISBN 978-88-88910-79-6.

Es wird nicht viele Bischöfe geben, die so bald nach ihrem Tod eine so schöne Würdigung erhalten haben wie Wilhelm Egger von Bozen-Brixen mit der vorliegenden Erinnerungsschrift des bekannten Kirchenhistorikers Josef Gelmi.

Am 4. Mai 1940 kamen Egger und sein Zwillingsbruder Kurt in Innsbruck zur Welt, wohin die Eltern im Zuge der „Option" ausgewandert waren. Der Vater Josef, ein kaufmännischer Angestellter, stammte aus Sterzing, die Mutter Barbara aus Arlanch. 1944 fiel der Vater an der Front in Finnland. Bei Kriegsende kehrte die Mutter mit ihren Kindern nach Südtirol zu-

rück. Wilhelm besuchte das Gymnasium der Kapuziner in Salern bei Vahrn, was ihn 1956 dazu motivierte, in den Kapuzinerorden einzutreten. Nach der Matura (1960) studierte er Theologie an der ordenseigenen Lehranstalten in Südtirol, am 29. Juni 1965 wurde ihm in Brixen die Priesterweihe erteilt. Die Liebe Eggers zur Heiligen Schrift motivierte ihn zu weiteren Studien in den Jahren 1965–1971: Freiburg/CH, Päpstliches Bibelinstitut in Rom, École Biblique in Jerusalem. 1971 wurde Egger an die Phil.-Theol. Hochschule Brixen zum Professor für Neues Testament berufen. Auch während seiner Professur setzte er seine Fachstudien fort und habilitierte sich 1981 an der Universität Innsbruck. Wenig später, 1982, wählte ihn die Fakultät zum Dekan. Er übte dieses Amt bis 1985 aus. Da Bischof Joseph Gargitter (1917–1991) damals schon größere gesundheitliche Probleme hatte, reichte er 1985 seinen Rücktritt ein und erbat von Rom einen Nachfolger. Am 29. Juni 1986 ernannte Papst Johannes Paul II. Egger zum Bischof von Bozen-Brixen. Zwei der Schwerpunkte seines Wirkens seien hier hervorgehoben: die Verkündigung des Evangeliums, wofür Egger als Bibliker besondere Voraussetzungen mitbrachte; die Bemühungen um ein verstärktes Miteinander der verschiedenen gesellschaftlichen und ethnischen Gruppen, was er schon mit seinem bischöflichen Motto „Syn" zum Ausdruck brachte. Als Papst Benedikt XVI. im Sommer 2008 in Brixen Urlaub machte, erwies sich Egger als umsichtiger Gastgeber. Schon fünf Tage nach der Abreise des Papstes, am 16. August, starb der Bischof an einem Herzinfarkt.

Es ist zu einem Markenzeichen der Bücher Josef Gelmis geworden, dass sie das behandelte Thema auch hervorragend illustrieren. So wird hier der Lebensweg Wilhelm Eggers vom ein Monat alten Baby über die Kindheit und Jugend, die Studentenzeit, die Priesterweihe und Primiz, die weiteren Studienjahre und das Wirken als Professor und Bischof bis zum Begräbnis mit vorzüglichen Bilddokumenten gewissermaßen begleitet.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

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.**

Das opus magnum ist perfekt, allen Rat und Information Suchenden wendet sich die enorme Wissenssammlung freundlich und einladend zu. Der Weg ist gemacht. Allen Benützern wünscht der Rezensent die Erfahrung, die ihm das Lexikon beschert hat: dass der Buchstabe nicht töten muss. Er verhilft auch zum aufrechten Gang.

Vöcklabruck *Gottfried Bachl*

LITURGIEWISSENSCHAFT

◆ **Probst, Manfred: Besessenheit, Zauberei und ihre Heilmittel. Dokumentation und Untersuchung 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.**

„Schneisen in einen Dschungel, der zu weiten Teilen noch nicht begangen wurde" (X), so bezeichnet Probst die Ergebnisse seiner bisherigen Forschung über Exorzismushandbücher der frühen Neuzeit. Der „selbstständige liturgische Buchtyp" (237) sei weitgehend in Vergessenheit geraten und habe auch keine besondere Beachtung bei der Erforschung der Hexenverfolgung gefunden – wiewohl er „demselben weltanschaulichen Hintergrund [entstammt], der sehr weitgehende dämonische Einflussmöglichkeiten auf Mensch und Tier, ja selbst auf das Wetter vertrat" (IX). Eine ebenso unzweifelhafte Tatsache aber war die Möglichkeit der Rettung: Der Exorzist tritt als gewissermaßen *legitimer* Heiler und Magier auf und bedient sich u.U. gerade jener Praktiken, die bis heute die Vorstellung von Magie prägen: etwa, wenn Menghi die „Beschwörung des Feuers zur Verbrennung eines auf Papier gemalten Dämonenbildes" (beschriftet mit dem Namen des Dämons) als machtvollen und erstaunlich wirksamen Exorzismus zur Vertreibung unreiner Geister beschreibt (52ff.).

Probst geht es zuallererst um die Erschließung dreier exemplarischer Werke durch in weiten Teilen wörtliche Übersetzung, Zusammenfassung und knappe Kommentierung. Die Bereitstellung der Texte ist verdienstvoll und wird aufgrund vieler offener Fragen weitere Forschungen anregen. Insgesamt scheint die Drucklegung aber zu früh erfolgt zu sein, da wichtige und für eine gediegene Publikation unerlässliche Detailarbeit unterblieben ist.

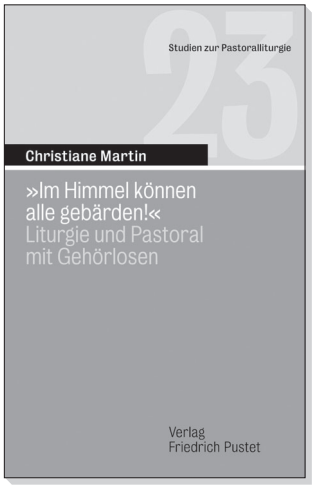
Dies betrifft zum einen die Textgestalt: an mehreren Stellen fließen Edition, Paraphrase und Kommentar übergangslos ineinander (32, 46, 142f., 177f.); überhaupt hätte ein ansprechenderes Layout zur Übersichtlichkeit beigetragen. Befremdlich wirkt, wenn die von Menghi und Eynatten zitierten Autoritäten im Apparat mit kurzen „Porträts" (z. B.: Thomas von Aquin „integrierte die Philosophie des Aristoteles in die christliche Lehre und fasste die Theologie und Philosophie seiner Zeit zusammen." 17, Anm. 30) und fast durchwegs mit Verweis auf die einschlägigen LThK-Artikel vorgestellt werden. Dies bringt in der Sache nichts und darf beim anvisierten Leserkreis ohne weiteres vorausgesetzt werden. Wünschenswert wäre stattdessen ein genauer Nachweis der Zitate. Zu Autoren, über die ein Blick ins LThK nicht orientiert, finden sich dagegen überhaupt keine Erläuterungen: Paulus Ghirlandus (Grillandus), Archangelus Puteus, Galatinus (20f.) – das DThC bringt hier übrigens mehr; auch weniger gängiges wie „Jannes und Mambres" (46) hätte eher eine Bemerkung verdient als INRI (71, Anm. 58). Symptomatisch ist, wenn es zu dem von Menghi herangezogenen *magister historiarum* heißt, dieser „ließ sich nicht mit Sicherheit feststellen", gemeint sei vielleicht „Eusebius von Cäsarea" (13, Anm. 28): es handelt sich selbstverständlich um Petrus Comestor (hier ein – recht eigenwillig übersetztes – wörtliches Zitat aus der *Historia Scholastica*, MPL 198, 1435)! Beim Hl. Zeno(n) wird auf den Wüstenmönch verwiesen und eine Quelle vermutet, die Menghi „ausgeschöpft haben dürfte" (49, Anm. 46); zu fragen ist, ob nicht vielmehr (und *naheliegender*) an den regional stark verehrten Zeno von Verona zu denken ist, dessen Exorzismen (vgl. etwa MPL 11, 199ff.) auf den romanischen Bronzetüren des dortigen Domes augenfällig dargestellt sind – und Menghi wohl jedenfalls bekannt.

Mehr wünschte man über Menghi und Eynatten selbst (hier müsste es doch reiches, wenn auch unediertes Quellenmaterial geben) sowie über die Rezeption ihrer Schriften zu erfahren: mehrmals wird auf deren große Verbreitung hingewiesen, einiges auch zur Druckgeschichte angemerkt; die europäischen Bibliothekskataloge wurden aber offenbar nicht systematisch durchforstet, um mit einer Bestandsübersicht den Grundstein für zukünftige gründliche Provenienzforschungen zu legen. Erst durch diese kann – als *eine* formale Seite der Rezeption – der zeitgenössische Verbreitungsgrad ansatzweise aufgehellt werden.

Was Menghi betrifft, ist der *Dschungel* übrigens nicht ganz so unbegangen: nirgends aber findet sich ein Hinweis auf die Arbeiten von O'Neill (1984, mit Quellenmaterial für die *alltägliche* Verwendung seiner Schriften), Romeo (1990, mit einer Untersuchung der Verbreitung in rund 750 italienischen Bibliotheken), Volpato (1991), Gentilcore (1992), Maggi (2001) oder den von de Waardt (u.a.) herausgegebenen Sammelband ‚Dämonische Besessenheit' (2005).

Auch in den knappen Kommentaren, deren Referenzpunkt das *Rituale Romanum* (1614) bildet, stößt manches auf: wohl nur sehr bedingt lassen sich Formulierungen des Vorworts und der Widmung als echte Selbstaussagen Menghis (3f.) einstufen bzw. zur Charakterzeichnung (ebd.) heranziehen; Motive und Absichten Eynattens – namentlich die bewusste Frontstellung gegen Menghi – wird man in dieser Form nur mit Vorbehalt rekonstruieren können (155, 235f.); ebenso, ob Eynatten die „Speerspitze" einer kirchlichen Gruppierung „gewesen sein könnte", die den „pastoralen Umgang mit „Besessenen, Verzauberten und Hexen" vertreten habe (240). Wird sich die Annahme je erweisen lassen, das *Manuale* habe „auf die Anschauungen des einfachen Volkes bezüglich des Teufels-, Dämonen- und Hexenglaubens trotz aller guten Absicht […] verstärkend gewirkt" (234)? Und auch das Argument, „wenn schon ein gebildeter Theologe und Kirchenmann so weitgehende Wirkungsmöglichkeiten des Teufels und der Dämonen angenommen hat, wie muss es dann beim einfachen Volk gewesen sein?" (ebd.) ist nicht eben belastbar. Hier wäre übrigens auch einmal die erheblich verbreitete volkssprachliche Sensations- und Schauerliteratur systematisch zu untersuchen. Der Zusammenhang von Besessenheit und Hexenwahn ist, wie angedeutet wird, jedenfalls nicht auf die Formel zu bringen: ‚Besessene = (vermeintliche) Hexen'. Im Gegenteil: es sind

▶ Erstes Grundlagenwerk der Gehörlosenseelsorge



Wie kann man heute mit Gehörlosen Liturgie feiern? Auf welche Weise werden die Sakramente gespendet, wie feiert man mit ihnen die Hochfeste Weihnachten und Ostern? Wie drücken gehörlose Menschen ihren Glauben aus? Die Autorin zeigt verschiedene Wege einer gehörlosenspezifischen Pastoral und Liturgie. Neben einem Einblick in die Welt der Gehörlosen und vielen Aspekten zur Gehörlosenseelsorge werden erstmals neuere liturgische Textbeispiele, die Gehörlosenseelsorger und Gehörlose selbst formuliert haben, vorgestellt.

Christiane Martin
„Im Himmel können alle gebärden!"
Liturgie und Pastoral mit Gehörlosen

Studien zur Pastoralliturgie, Band 23
376 Seiten, kartoniert
ISBN 978-3-7917-2212-2, € (D) 44,–/sFr 70,90

▶ Kirchengeschichte: Matthias Laros



Der Trierer Diözesanpriester Matthias Laros war ein theologischer Quertreiber und kirchenpolitisch persona non grata. Er forderte eine zeitgemäße Ehemoral und vertrat eine Gewissenslehre, wie sie auf dem 2. Vatikanischen Konzil durchgesetzt wurde. Zunächst führten seine Positionen aber zu Konflikten mit dem kirchlichen Lehramt. Seine Gewissenslehre und Ehemoral wurden verurteilt, auch mit den Nationalsozialisten war der Konflikt unvermeidlich. Erstmals setzt sich das vorliegende Grundlagenwerk mit dieser Person auf der Basis bisher unbekannten Quellenmaterials auseinander.

Jörg Seiler (Hg.)
Matthias Laros (1882–1965)
Kirchenreform aus dem Geiste Newmans

Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte, Band 8, 368 Seiten, kartoniert
ISBN 978-3-7917-2210-8, € (D) 39,90/sFr 64,90

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

Fälle dokumentiert, in denen *Hexen* als Besessene *erkannt* und *behandelt* wurden. Umgekehrt sind nicht selten *Besessene* (oft Kinder, vgl. das 1999 erschienene Buch von Hartwig Weber) der Grund gewesen, gegen *Hexen* vorzugehen. Sich diesen Zusammenhängen mit Blick auf Exorzismushandbücher (und liturgiewissenschaftlichen Fragestellungen) zuzuwenden, auch dazu schließlich regt Propsts Untersuchung an.

Anreit *Reinhard Kren*

PASTORALTHEOLOGIE

◆ Wahl, Heribert: LebensZeichen von Gott – für uns. Analysen und Impulse für eine zeitgemäße Sakramentenpastoral (Kommunikative Theologie – interdisziplinär 9). Lit-Verlag, Berlin 2008. (324) Pb. Euro 29,90 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 46,90. ISBN 978-3-8258-1340-6.

Heribert Wahl, geb. 1945 und noch Ordinarius für Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät Trier, legt mit diesem Buch eine Summe seines pastoral-theologisch-psychologischen Denken und Könnens vor. Indem er die Sakramentenpastoral zum Thema macht, zeigt er zum einen seine tiefe und sorgenvolle Verwurzelung in einer authentischen Grundverwirklichung von Kirchesein und zum anderen seine hohe Kompetenz, diesbezüglich Theologie und Psychologie ineinander zu vermitteln. Man kann darüber hinaus bei allem abstrakten, ja bisweilen sogar komplizierten Duktus seiner Gedankenführungen in der Fülle einer schwierigen Materie sogar den Atem ganz persönlicher Frömmigkeit spüren.

Im Aufbau folgt der Verfasser nach einer die sakramentale Landschaft sichtenden Hinführung (Kap. 1) dem klassischen pastoraltheologischen Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln", wobei er nach dem kairologischen Zugriff „Sehen" (Kap. 2: Wo steht die Sakramentenpraxis gegenwärtig?) die kriteriologische Phase seiner Darlegungen in drei Schritte unterteilt: „Urteilen" I / psychoanalytisch (Kap. 3: Die sakramentale Basisperspektive: Gelingende symbolische Erfahrung und Praxis), „Urteilen" II / theologisch (Kap. 4: Gelingende Symbolerfahrung: Chance und Herausforderung für eine zeitgemäße Sakramentenpastoral) und „Urteilen" III / exegetisch, historisch (Kap. 5: Theologische Vergewisserungen). Wahl belässt seine Schlussfolgerungen nicht bei einem praxeologischen Teil „Handeln" (Kap. 6: Konkretionen und Herausforderungen für eine künftige Sakramentenpastoral), sondern beschließt sein Buch, das auch auf viele Erkenntnisse seiner Habilitationsschrift „Glaube und symbolische Erfahrung" zurückgreift, mit einem doxologischen Ausblick „Gott Feiern" (Kap. 7: Mystagogisch-diakonische Seelsorge: symbolische Gotteserfahrung ermöglichen, um Leben zu mehren).

Johann Wolfgang von Goethe nennt einmal in seinem Werk „Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit" ein Sakrament der Kirche „eine heilige, große Handlung, welche sich in der Wirklichkeit an die Stelle des Möglichen oder Unmöglichen, an die Stelle desjenigen setzt, was der Mensch weder erlangen noch entbehren kann." Der Verfasser entwickelt durchaus vor diesem dichterischen Spannungshorizont im Gespräch mit der Selbstpsychologie einen entwicklungs- und lebensgeschichtlichen Zugang zu den Sakramenten, der sehr wohl um den nicht nur berechtigten, sondern notwendigen anthropologischen Entdeckungszusammenhang aller Sakramente weiß, sie aber gleichzeitig vor der oftmals kirchlichen Verflachung in gut gemeinte christliche Selbstverwirklichung bewahrt. Indem er der genannten Selbstpsychologie die fundamentale Wahrheit in Bezug auf den SelbstObjektZusammenhang entbirgt, gibt er den Raum frei für ein anthropologisch abgesichertes theologisches (und damit auch christologisches) Verstehen des ganz Anderen und Seines Entgegenkommens in jeder Feier eines Sakramentes. So geht der theologisch-christologische Begründungszusammenhang kirchlicher Sakramente nicht im anthropologischen Entdeckungszusammenhang auf, obwohl beide Zusammenhänge untrennbar aufeinander verweisen sind (siehe Goethe). Wahl zeigt psychologisch höchst kompetent (vgl. z. B. die exzellenten Exkurse zu Freud, 188–190, und Jung, 256–258, oder die immer wieder eingestreuten kritischen Anmerkungen zu Drewermann), dass dort, wo einer dieser Zusammenhänge einseitig betont wird, in der Sakramentenpastoral bei allen Beteiligten entweder zwanghafte Erstarrung oder subjektives Versinken in persönliche (und auch beliebige) Betroffenheit eintritt. Dagegen beleuchtet der Verfasser auf immer wieder neue Weise (psychologisch, theologisch, exegetisch, historisch) die Pole, die den Raum für eine stimmige Sakramentenpastoral eröffnen: das Selbst; die Gemeinde/Kirche; Gott in

Jesus Christus, der das Heil der Welt ist. Und er weiß, dass diese Pole immer nur leuchten, wenn in ihnen Leiturgia, Martyria, Diakonia und opus operatum und opus operantis (koinonisch) zusammenklingen. Im Gefälle des Ansatzes von Wahl erstaunt es auch nicht, dass er zum Abschluss seiner Gedanken verstärkt auf das nachsynodale Apostolische Schreiben „Sacramentum Caritatis" von Papst Benedikt XVI. aus dem Jahr 2007 zu sprechen kommt, das aus eucharistischer Perspektive ein Leitfaden für die Erneuerung der Sakramentenpastoral insgesamt sein könnte.

Kritisch bleibt anzumerken, dass zu wenig deutlich wird, was die Dimension der Umkehr bedeutet, die alle Sakramente durchwirken muss. Ferner wird die objektive Notwendigkeit des sakramentalen Amtes in der Sakramentenpastoral nur ungenügend behandelt. Und vor dem Hintergrund der Ausführungen des Verfassers drängt sich auch die Frage auf, ob und wie psychisch kranke Menschen Sakramente empfangen können.

Freiburg i. Br. *Hubert Windisch*

PATROLOGIE

◆ Thome, Felix: Studien zum Johanneskommentar des Theodor von Mopsuestia (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte 26). Verlag Norbert M. Borengässer, Bonn 2008. (XXIX, 463) Geb. Euro 48,00 (D) / Euro 49,25 (A) / CHF 85,50. ISBN 978-3-923946-76-1.

Die Entstehung der hier im Druck vorliegenden Tübinger Habilitationsschrift von Felix Thome wurde von Hermann Josef Vogt angeregt und begleitet, von Luise Abramowski unterstützt, von Hans Reinhard Seliger und Stephen Gerö begutachtet. Das gelehrte Umfeld dieser Forschungsarbeit könnte nicht kompetenter sein. Aufgrund des Titels würde man zunächst eine Sammlung verschiedener Einzeluntersuchungen zum Johanneskommentar des Theodor vermuten. Tatsächlich veröffentlicht Felix Thome hier seine Vor- und Begleitarbeiten zu einer neuen kritischen Textausgabe und der ersten deutschen Übersetzung des Johanneskommentars von Theodor von Mopsuestia. Felix Thome präsentiert seine Forschungsergebnisse in vier großen Kapiteln: A. Überlieferung und Erforschung des Johanneskommentars Theodors von Mopsuestia, B. Untersuchungen zum Textbestand des Johanneskommentars, C. Die Schriftzitate des syrischen Johanneskommentars, und D. Abwehr gegnerischer Auslegungen und Meinungen.

Im Kapitel A seiner Arbeit informiert der Verfasser zunächst kurz über die antike Bezeugung des behandelten Textes bei frühchristlichen Autoren und über die handschriftliche Überlieferung seiner syrischen Übersetzung, über Parallelen bei späteren syrischen Kommentatoren, und das Zeugnis griechischer Katenen und lateinischer Zitate. Insbesondere beschäftigt sich der Verfasser hier aber mit seinen modernen Vorgängern in der Forschung und weist ihnen in umfangreichen und gewissenhaft kommentierten Verzeichnissen ihre zahlreichen Abschreib-, Druck- und Verständnisfehler nach. Einen vorgeblichen Übersetzer von Theodors Johanneskommentar aus dem Syrischen ins Italienische überführt er in einem eigenen Exkurs als dreisten Schwindler, und einem griechischen Bearbeiter und Übersetzer der Katenen-Fragmente ins Englische beweist er in einem zweiten Exkurs seine höchst mangelhafte Kenntnis der altgriechischen Sprache. Zu allen inkriminierten Übersetzungsstellen und Interpretationen argumentiert und präsentiert Thome jeweils auf überzeugende Weise seine eigenen Lösungen.

Das Kapitel B ist der Frage nach dem ursprünglichen Umfang des Kommentars gewidmet: Bietet die einzig erhaltene syrische Übersetzung aus dem Griechischen überhaupt den vollständigen Text, zumal darin manche Verse des Johannesevangelium unkommentiert bleiben, der Schluss überhaupt lückenhaft ist und manche griechische Katenen-Fragemente über den syrisch überlieferten Text hinausgehen? Hier übersetzt und kommentiert der Verfasser alle griechischen Katenen-Fragmente und lateinischen Zitate neben und gemeinsam mit ihren Parallelen in der syrischen Überlieferung, um jeweils dem ursprünglichen Text auf die Spur zu kommen. Es ist dies der umfangreichste Teil der Arbeit, der auch schon einen Vorgeschmack auf die gesamte Übersetzung ins Deutsche und einen repräsentativen Einblick in den Kommentar des Theodor insgesamt gibt. Der Befund des Verfassers ist differenziert: Die syrische Übersetzung habe den griechischen Text fast vollständig wiedergegeben, allerdings auch Stellen, die schwer zu übersetzen gewesen wären, weggelassen. Aber schon Theodor selbst habe nicht alle Stellen des Evangeliums kom-

mentiert. Der verlorene Schluss der syrischen Übersetzung des Kommentars sei zum Teil aus einer anderen Überlieferung ergänzt worden.

Naturgemäß weniger spannend liest sich Kapitel C über die Schriftbenützung des Theodor. Auch das Ergebnis ist unspektakulär: Theodor hat die Bibel wohl oft aus dem Gedächtnis zitiert, der syrische Übersetzer gleicht Zitate oft an die Peschitta (Pešiṭṭā) an, ausgenommen dort, wo die Erklärung des Theodor mit dieser traditionellen syrischen Bibelübersetzung nicht harmoniert hätte.

Den Patristiker, Kirchenhistoriker und Ökumeniker interessiert vor allem das Kapitel D, in dem Felix Thome „Stellen aus Theodors Johanneskommentar zusammenstellt, in denen Theodor gegen Auslegungen polemisiert, die nicht mit seinem Verständnis der entsprechenden Schriftstellen übereinstimmen". Theodor richtet seinen Kommentar ausdrücklich gegen die beiden Arianer Eunomius und Asterius Sophistes und einen Johannneskommentar des letzteren. Dabei geht es ihm um die Ewigkeit des Logos und die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater und des Geistes mit dem Sohn. Ohne Apollinaris von Laodizäa zu nennen, argumentiert Theodor auch gegen die Bestreiter der Seele Christi. An anderen Stellen hat er Gnostiker im Visier. Um dogmatische Schwierigkeiten des Textes aufzulösen oder gegnerische Meinungen zu widerlegen, argumentiert Theodor immer wieder mit seiner Unterscheidung zwischen dem Gott-Logos und dem von diesem angenommenen Menschen Jesus Christus, auch wenn er eine solche Differenzierung dem Text nur gewaltsam aufzwingen kann. Hier tritt die Problematik und Schwäche im Denkansatz Theodors evident zu Tage, und dies an den Texten aufzuzeigen, ist ein Verdienst von Felix Thome. Das Evangelium lässt sich eben nicht in dieses scheinbar logische Schema pressen. Theodor wollte häretischen Auslegungen begegnen, ist aber dabei selbst auf einen Abweg geraten. Seine spätere Verurteilung wird somit doch verständlich und nachvollziehbar. Interessant ist wiederum, wie Theodor die Unterschiede der Evangelien, besonders in der Passionsgeschichte, zu erklären versucht.

In seiner „Schlussbetrachtung" geht Felix Thome auf die ökumenischen Fortschritte in der Annäherung zwischen der katholischen Kirche und der Kirche des Ostens ein. Er befasst sich ausdrücklich mit der Konsultation der Stiftung PRO ORIENTE im Jahre 1997 in Mundelein/Chicago, bei der den Kirchen empfohlen wurde, das Anathema über Theodor von Mopsuestia von 553 aus dem Gedächtnis zu tilgen. So weit will Thome nicht gehen. Er würde es aber „für richtig halten, zwischen dem Anathem über einzelne seiner Lehren und der Verurteilung seiner Person, seines ganzen Lebens und Lebenswerkes, zu unterscheiden und letzteres einer Revision zu unterziehen". Zu Recht warnt Thome davor, Theodor im Sinne der späteren Orthodoxie „durch eine vermeintliche Rehabilitation ein Denken zu unterschieben, das nicht das seine war." Gleichzeitig weist Thome am Beispiel von Narsai darauf hin, dass die Kirche des Ostens ihrem großen Lehrer in seinen extremen Interpretationen nicht gefolgt ist. Was den Kommentar betrifft, so sei Theodor zwar „nicht in jeder Hinsicht dem Text des Johannesevangeliums gerecht geworden", aber es steht für Thome außer Zweifel, dass es sich dabei um das Werk „eines der bedeutendsten Theologen und Schriftausleger der Alten Kirche" handelt.

Dessen vollständiger Übersetzung darf man mit Spannung entgegensehen.

Hallein *Peter Hofrichter*

RELIGIONSPHILOSOPHIE

◆ Köck, Michael F.: Personale Struktur religiöser Erfahrung. Komplementarität und Transzendenz bei Max Müller. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2008. (274) Kart. Euro 29,90 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 49,90. ISBN 978-3-506-76485-0.

„‚Personal strukturierte religiöse Erfahrung' mit den Mitteln einer speziellen philosophischen Tradition theoretisch zu erfassen" (Vorwort, 14) – darin besteht die Absicht der vorliegenden Studie von Michael F. Köck OSB, die im Jahr 2008 von der Paris-Lodron-Universität Salzburg als philosophische Habilitationsarbeit angenommen wurde. Die spezielle Tradition, die der Verfasser aufgreift, ist der Ansatz des Philosophen Max Müller (1906–1994); das Phänomen personal strukturierter religiöser Erfahrung begreift der Verfasser von den leitenden Prinzipien „Komplementarität" – verstanden als „steten Perspektivenwechsel" (25), der das „Ganze" in den Blick bekommt und versucht, „eine kognitive Dissonanz in eine kognitive Konsonanz zu verwandeln" (22)

– und „Transzendenz“ – als „Überstieg“ (32) bezogen auf den Menschen, der als „Wesen des Überschreitens“ (36) gesehen wird – her. Von daher kommt durch „Erfahrung“ eine Evidenz zur Geltung, „die u. U. ‚revolutionär‘ gegen bisher Geltendes und Gültiges wirksam wird, umstürzenden Charakter haben kann“ (49). Das Spezifische *religiöser* Erfahrung, so hebt der Verfasser nach einer Auseinandersetzung mit dem Begriff der „transzendentalen Erfahrung“ als erstes Resümee hervor, besteht in einer „Ich-Du-Begegnung“, also in einer „Begegnung mit einem ‚nahenden‘ und ‚sich entziehenden‘, d. h. personalen Wesen, das sich in Freiheit und Geschichtlichkeit – ohne dem Werden und Vergehen unterworfen zu sein – offenbart“ (85).

„Person“, so führt der Verfasser im ausführlichsten Teil dieser Studie aus, erweist sich als komplementäres Phänomen. Für die Konzeption einer personal strukturierten religiösen Erfahrung heißt das: Religiöse Erfahrung als „innerliches Geschehen“ drängt zu einem „Werk“ und fordert „zu einer je eigenen, unverwechselbaren und letztlich undelegierbaren existenziellen Antwort auf das Wort“ (120) heraus. Eine „‚processio‘-‚reditio‘-Komplementarität“ (121) kann somit als Grundmoment religiöser Erfahrung angesehen werden, und die Aussage „Person erfährt Person“ (142) – als Gegenüber von Gott und Mensch, wobei „der Mensch freilich primär ein ‚endliches‘, Gott ein ‚unendliches‘ Wesen bleibt, trotz der in der so konzipierten religiösen Erfahrung geschilderten gewissen ‚Finitisierung‘ des Unendlichen bzw. ‚Infinitisierung‘ des Endlichen“ (ebd.) – als „Urformel“ (143) ebendieser religiösen Erfahrung. In Müllers Auseinandersetzung mit dem Verständnis von Erfahrung, Geschichte und Freiheit klingt stets die theologische Herkunft des Personbegriffs an: „Personal strukturierte religiöse Erfahrung ist in einem bestimmten Theoriekontext letztlich Begegnung zweier ‚Freiheiten‘, die beide im Selbstverständnis des christlichen *homo religiosus* ‚unergründlich‘ sind – ‚abyssus abyssum invocat‘, der ‚Abgrund‘, der Gott ist, ‚ruft‘ in der religiösen Erfahrung etwas dem ‚Abgrund‘ zu, als welcher der Mensch betrachtet werden kann […]“ (169). Der letzte „Sinn“ von Freiheit, so lautet die These des Verfasser, „besteht für Müller in der immer wieder thematisierten ‚σωτηρία‘, im ‚Heil‘ der über Freiheit verfügenden Person“ (177). Diesen Zusammenhang von Geschichte, Person, Freiheit und Erfahrung erläutert Müller durch die Abrahamsgestalt als Paradigma religiöser Erfahrung. Der Verfasser bringt diesen biblischen Topos religionsphilosophisch auf den Punkt: „‚Geschichte‘ beginnt also dort, wo der Mensch mit einer Sinngestalt, die letztlich nur ihm zukommt und ihm von einem unendlichen Wesen zugesagt wird, konfrontiert wird und dieser Sinngestalt als dem zukünftigen ‚Heil‘ nachzustreben beginnt – sich nicht mit dem begnügt, was er im ‚Innersten‘ selber ist (‚unsterbliche Seele‘ oder ‚Geist‘)“ (202). In einer Weiterführung dieses Konzepts religiöser Erfahrung durch Bezug auf das Non-Kontradiktionsprinzip – insbesondere in seiner „ontologischen Fassung“ (218) bei Aristoteles („Dass eines und dasselbe zugleich vorliegen und nicht vorliegen könne, das ist an demselben [Gegenstand] und in derselben Hinsicht unmöglich“ [216]) – verweist der Verfasser auf die Möglichkeit, religiöse Erfahrung zum einen – durch die Differenzierung von Perspektiven („Hinsichten“) – als *Freiheits*erfahrung, zum anderen – durch die aristotelische Fokussierung auf das „zugleich“ – als *Geschichts*erfahrung zu begreifen. Als Resultat hält der Verfasser fest: Religiöse Erfahrung darf „als ein Bezug des kontingenten Wesens Mensch zu einem absoluten, unendlichen Transzendenten gedeutet werden, das sich zu unterschiedlicher Zeit und unter verschiedener Perspektive je anders zeigen kann“ (233). Als mögliche Kategorien religiöser Erfahrung benennt der Verfasser auf der Grundlage des Personverständnisses Max Müllers schließlich „Sinn des Lebens“, „Phantasie“ und „Werkerfahrung“ und sieht darin auch den religionsphilosophischen Auftrag, das Phänomen personaler Begegnung nicht zu marginalisieren und „in einer gewissen ‚Wende zum Menschen‘ um dessen Menschsein zu ringen“ (250).

Mit diesem Buch hat Michael Köck ein vergleichsweise unbekanntes Opus der (Religions-) Philosophie des 20. Jahrhunderts neu erschlossen und als eigenständigen Beitrag aus der „katholischen Heideggerschule“ – so die nicht ganz unproblematische Bezeichnung des von Johann Baptist Lotz, Gustav Siewerth, Bernhard Welte, Karl Rahner u. a. initiierten Diskurses – gewürdigt. Die starke Bezugnahme dieses philosophischen Zugangs auf christlich-theologische Vorgaben ist zum einen aufschlussreich, zum anderen aber auch erklärungsbedürftig, weil – so eine erste Rückfrage – die spezifische Differenz zwischen Vernunft- und Glaubensdiskurs manchmal zu verschwimmen scheint; nicht

von ungefähr stellt der Verfasser mit Blick auf eine Überlegung Müllers die „Frage, inwiefern hier ein offenbarungstheologisches Motiv mehr oder weniger erlaubterweise und ziemlich unvermittelt in philosophische Gedankengänge transponiert wird" (199f.). Der Verfasser nimmt diese Problematik wahr, wenn er festhält: „Müller selbst bestreitet die Existenz einer ‚reinen Theologie' wie die einer ‚reinen Philosophie', bekennt sich also gewissermaßen zu einem ‚unreinen Denken'" (235), löst sie aber auch nicht auf. Vielleicht hängt diese Unklarheit – und das ist eine zweite Rückfrage – mit der mehrmals geäußerten Option für eine „Überwindung der ‚Fremdheit'" (73, vgl. 122, 245–248) zusammen, die nur an einer Stelle hinterfragt wird, wenn als Voraussetzung des Personseins die Fähigkeit benannt wird, „den ‚Fremden' oder die ‚Fremde' heimzuholen, ins Eigene einzuladen, ohne ihn oder sie ins Eigene aufzulösen" (247)? – Bereits diese Fragen zeigen, dass die vorliegende Studie einen wertvollen Beitrag zum Verständnis einer personal und dialogisch konzipierten Religionsphilosophie darstellt, der in der gegenwärtigen Auseinandersetzung eine unverzichtbare Bedeutung zukommt.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

RELIGIONSWISSENSCHAFT

◆ Flasche, Rainer: Religionswissenschaft-Treiben. Versuch einer Grundlegung der Religionenwissenschaft (Marburger Religionsgeschichtliche Beiträge 5). Lit-Verlag, Berlin 2008. (193) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 30,90. ISBN 978-3-8258-1080-1.

Vorliegendes Buch des langjährigen Professors für Religionsgeschichte an der Marburger Universität ist ein ambitionierter Versuch, Religionswissenschaft vorurteilsfrei, wissenschaftlich und empirisch als Religion*en*wissenschaft zu betreiben, als „Wissenschaft von *den* Religionen" (36), hinter deren Plural sich kein singuläres „Wesen" der Religion verbirgt. Es geht darum, „Religionen in ihrem So-Sein und Wie-Sein zu erkennen, zu interpretieren und eine Religion aus einem kulturellen Zusammenhang in einen anderen kulturellen Zusammenhang zu übersetzen" (17) – eine Methode, die der Verfasser konsequent durchzieht.

Der erste Teil (19–88) behandelt den *Gegenstand* der Religionenwissenschaft. Religionen sind nur durch ein „Annäherungsverstehen" (24) zu erfassen, und zwar – in klarer Abgrenzung zur Theologie – durch eine „voraussetzungslose Wissenschaft" (34). Der Begriff „Religion" ist nicht a priori zu bilden, um nicht den Lebens- und Deutungskontext einer religiösen Tradition zu verallgemeinern, sondern fungiert als „Arbeitsbegriff" (53), als „Chiffre für eine Reihe von empirischen Zusammenhängen – z. B. Verhaltensweisen, Vergesellschaftungsformen, Handlungsabläufe, Lehr- und Glaubenssysteme usw., die je und je eine bestimmte Wahrheitswirklichkeit für sich reklamieren" (56). Religionenwissenschaft – und das ist eine methodische Kernaussage dieses Buches – „kann ausschließlich empirisch angestrebt werden, von dem Menschen her, also zugleich anthropologisch und von dem Sich-Zeigenden her zugleich phänomenologisch" (58). Ebenso wichtig ist die Bestimmung, Religionen seien „Welterklärungs- und Lebensbewältigungssysteme" (72), denen eine „Gerichtetheit auf etwas *extra* oder *trans homines*" (75) im Sinn einer „Unverfügbarkeit" (76) zukomme. Religionen qua „Systeme" zu verstehen heißt, Forschung als „Aufdeckung von Zusammenhängen" (81) zu betreiben, also die Gesamtheit aller Relationen eines solchen Systems zu sehen und nicht nur einen isolierten Aspekt herauszugreifen, wie dies im Umgang mit religiösen Traditionen immer wieder geschieht.

Der zweite Teil (89–136) wendet diese Grundsatzüberlegungen auf die *Methoden* der Religionenwissenschaft an, die historisch und systematisch verfahren. Religionen*geschichte* geht „historisch-kritisch" (106) vor und „hat nichts mit Heilsgeschichte zu tun" (107). Religionen*systematik* ist einer „induktiven Begriffsbildung" (113) verpflichtet, was der Verfasser angesichts von „fehlgeleiteten Universalisierungen" (117) in interreligiösen Vergleichen betont. Religiöse Phänomene seien nicht „auf Gleichartigkeit hin zu trimmen" (121), sondern in ihrer Komplexität und Differenz ernst zu nehmen und von einer „Gestaltdominanz" (123) her zu vergleichen. Immer wieder verdeutlicht Flasche, „dass es ‚die' Religion nicht gibt, und die historischen Religionen weder ein Teil der ‚Religion' sind noch in ihrem Religionsein auf die eine wahre Religion angelegt oder auf sie hingeordnet sind, genauso wenig wie sie natürlich aus der Religion hervorgegangen sind. ‚Religion' bleibt eben ein operationaler Begriff" (123f.).

Als *Ziel* des Religionenwissenschaft-Treibens – so das Thema des kurzen dritten Teils

Europa und die Religionen



Christoph Böttigheimer/ Florian Bruckmann (Hg.)
Religionsfreiheit – Gastfreundschaft – Toleranz

272 Seiten, kartoniert
ISBN 978-3-7917-2214-6
€ (D) 34,90/sFr 56,90

Eine besondere Schwierigkeit im europäischen Einigungsprozess stellt eine künftige Verfassung dar, in deren Präambel das Selbstverständnis der EU dokumentiert werden soll. Welche Rolle spielen dabei die christliche Tradition und Religion im Allgemeinen? Diese ungelöste Frage wirkt sich nicht nur auf die Ausarbeitung einer EU-Verfassung negativ aus, sondern u. a. auch in den Beitrittsverhandlungen mit der Türkei.

Wissenschaftler und Politiker fragen darum gezielt nach der Bedeutung der Religionen und des interreligiösen Dialogs für den europäischen Einigungsprozess und suchen aus unterschiedlichsten Perspektiven – (religions-)soziologisch, juristisch, christlich, jüdisch, islamisch etc. – nach Antworten.

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

(137–143) – hebt der Verfasser die verstehende Annäherung an „die Verschiedenartigkeit historischer, empirischer Religionssysteme und ihrer jeweiligen Zusammenhänge“ (143) hervor. Daraus ergibt sich eine – nicht immer beachtete – *Selbstbeschränkung* der Religionenwissenschaft, die im vierten Teil (145–151) zur Sprache kommt. Gegen die Tendenz zur „Verweltanschaulichung oder Verreligioisierung“ [sic!] (150) ist darauf zu achten – so der Verfasser in gut phänomenologischer Einstellung –, „die religiösen Phänomene, das Sich-Zeigende, selbst reden zu lassen“ (151) und sie von daher zu systematisieren. Dieser *systemtheoretische* Zugang wird schließlich im fünften Teil (153–185) zur Grundlegung der Religionenwissenschaft herangezogen. Der Versuch, Relationen zwischen Konstanten und Variablen von Religionen auszumachen, führt den Verfasser zum Begriffspaar „unheil – heil“, das eine universal gültige Relation zum Ausdruck bringt: „Denn in allen Religionen geht es darum, etwas Unheiles heil zu machen, zu heilen“ (164). Damit wird eine systemtheoretische Zuordnung vollzogen, welche die Vielfalt religiöser Phänomene von einer Grundrelation her interpretiert: „Unheil ist eine Variable, heil ist eine Funktion zu dieser Variablen“ (167).

Mit seinem konzisen Gedankengang hat Flasche einen Beitrag vorgelegt, der in den gegenwärtigen religionstheoretischen Auseinandersetzungen sicherlich eine klare und hilfreiche Orientierung darstellt. Die strikte Abgrenzung zum *theologischen* Diskurs ist methodisch präzise ausgewiesen, wird sich aber auch der Frage stellen müssen, ob *Wissenschaft* tatsächlich mit einer Teilnehmerperspektive (vgl. 59) bzw. einem Erfahrungsbezug (vgl. 126f.) unvereinbar sei. Auch die scharfe Ablehnung jeglicher Wahrheitsansprüche (vgl. 13, 184f.) wird das Problem möglicher Ideologisierungen wohl nur verschieben, nicht aber lösen. Und schließlich ist noch zu hinterfragen, ob die Behauptung, die „Liebe Gottes“ charakterisiere einen *christlich*-religiösen Kontext, die „Liebe und der Zorn Gottes“ (52) hingegen einen *jüdisch*-religiösen Kontext, nicht gerade einer solchen religionsphänomenologischen Essentialisierung verfällt, die der Verfasser nachdrücklich ablehnt. – Fazit: Eine kenntnisreiche und gründliche De- und Rekonstruktion religionswissenschaftlichen Denkens, von der nicht zuletzt Theologinnen und Theologen Entscheidendes lernen können.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

SPIRITUALITÄT

◆ 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.

„Sag mir, mit wem du Umgang pflegst und ich sage dir, was du für ein Mensch bist.“ Im Bezug auf die geistlichen Väter von Optina sollte das *bist* mit einem *wirst* ersetzt werden. Das ist die Kurzzusammenfassung des sehr lesenswerten Werkes aus der Feder von Heinrich M. Knechten.

Nach einer Einleitung zu Optina Pustyn, jenem Kloster im Oblast von Kaluga, das sich im 19. Jahrhundert zu einem geistlichen Zentrum des Zarenreiches entwickelte, bietet das Werk Lebensbeschreibungen von 9 Starzen, prägnant, um nicht zu sagen stichwortartig zusammengefasst: Leonid Nagolkin (12–39), Makarij Ivanov (40–77), Antonij Putilov (78–81), Amvrosij Grenkov (82–121), Anatolij Zercalov (122–139), Iosif Litovkin (140–175), Varsanofij Plinchankov (176–185), Nektarij Tichonov (186–191), Nikon Beljaev (192–203).

Die jeweilige Vita findet eine Fortschreibung in der je eigenen Spiritualität bzw. Unterweisung des Altvaters, fußend auf der Lehre der Apophtegmata Patrum bzw. Philokalia, und vermittelt dadurch einen Einblick in das individuelle Wirken der Seelenführung seiner geistlichen Kinder. Anhand der Texte wird der geneigte Leser hineingenommen in die patristische Denkart und beginnt die Faszination, die Leben und Lehre der Starzen von Optina bis auf den heutigen Tag auszuüben vermögen, staunend oder/und kritisch zu erahnen.

Als Krönung ihres Lebenswerkes könnte die Aufnahme eben dieser Starzen von Optina in den Kanon der Heiligen durch die russisch-orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats bezeichnet werden.

Eine ausführliche Bibliografie ermuntert zu persönlicher Vertiefung und zum Studium der Quellen bzw. der Sekundärliteratur.

Weingarten *Nikolaus Dorner OSB*

THEOLOGIE

◆ Raffelt, Albert: Theologie studieren. Einführung ins wissenschaftliche Arbeiten (Grundlagen Theologie). Verlag Herder,

Freiburg i. Br.–Basel–Wien, 7., vollst. neu bearbeitete Auflage 2008. (351) Kart. Euro 17,95 (D) / Euro 18,50 (A) / CHF 32,90. ISBN 978-3-451-29815-8.

Das mittlerweile in siebten Auflage erschienene Werk „Theologie studieren" (vormals „Proseminar Theologie") von Albert Raffelt kann mit Recht als *der* Klassiker unter den Einführungen in das wissenschaftliche Arbeiten im Bereich der Theologie bezeichnet werden. Seit seiner ersten Auflage im Jahr 1975 wurde es bis heute bereits sieben Mal überarbeitet und liefert nunmehr auf 351 Seiten (1. Aufl. 176 Seiten) einen umfassenden Überblick über die Techniken des wissenschaftlichen Arbeitens. In der Neuauflage berücksichtigt Raffelt vor allem die sich rasch ändernden Kommunikationstechnologien, wie etwa die Nutzung der digitalen Medien oder der online-Literatursuche. Hier liegt unübersehbar eine der Stärken des Buches, da es ihm gelingt, in das komplexe Gebiet der online-Literaturrecherche, besonders in die verschiedenen theologischen Datenbanken, einzuführen. Mittlerweile sieht man dem Werk allerdings seine unterschiedlichen Entwicklungsstufen an, weshalb dem Autor eine kritische Durchsicht bzw. Überarbeitung der älteren Teile dringend empfohlen wird. So wirkt etwa der Abschnitt über die Schreibmaschine im Kapitel „Der Arbeitsplatz: Geräte, Hilfsmittel, Programme" (142–170) mehr als anachronistisch. Sowohl der Hinweis auf die vielseitig einsetzbaren „Tageslichtprojektoren" als auch die Aufzählung der „praktischen Hilfsmittel", die vom „Stundenplan" bis zum „berühmten Schweizer Messer" reicht, wird der Situation heutiger Studierender nicht mehr unbedingt gerecht (143f.). Eine eventuelle Kürzung dieser Kapitel würde die Benutzerfreundlichkeit für Studierende erhöhen, zumal mit dem aktuellen Umfang des Buches ohnehin die obere Grenze für ein Einführungswerk erreicht ist.

In früheren Rezensionen (seit der 4. Aufl.) wurden die für einige etwas zu umständlich geratenen Zitierregeln (nach DIN 1505 T.2) kritisiert. Neben den üblichen biografischen Angaben verlangt diese Norm etwa auch die genaue Auflagenbezeichnung, Nennung des Verlags und gegebenenfalls Zusatzinformationen („Format, Umfang, ISBN bzw. ISSN, Erläuterungen", 113). Besonders die Verwendung von sog. Deskriptionszeichen mit ihrem einleitenden „Spatium" (= Satzzeichen vor und hinter dem eine Leertaste gesetzt wird 126f.) wirken umständlich, da man im deutschsprachigen Raum nie Spatien vor Satzzeichen setzt. Folgt man der erwähnten DIN-Norm, so geht aus dem Kurzzitat „*Karl Rahner : Bilder eines Lebens. Freiburg 1985.*" hervor, dass hier ein Buch *über* Rahner und nicht *von* Rahner vorliegt. Das kursiv Gedruckte signalisiert »Titel«, das Deskriptionszeichen »Doppelpunkt« den Untertitel. Im Unterschied dazu gibt „Karl Rahner: Gebet des Lebens. Freiburg 1984." (beide Bsp. 129f.) an, dass es sich um Texte handelt, die Karl Rahner selbst verfasst hat.

Auch wenn diese Regeln in der Praxis vielerorts (noch) keine Anwendung finden, erscheint das damit verbundene Anliegen einer internationalen Vereinheitlichung der Zitierrichtlinien sehr wohl nachvollziehbar. Zumindest die passive Kenntnis solcher Normen ist der fortschreitenden Standardisierung wegen im Bereich der bibliografischen Angaben von Vorteil. Im Übrigen gilt auch hier *in necessariis unitas, in dubiis libertas*.

In der praktischen Erfahrung im Lehrbetrieb haben sich bei den Studierenden die gut gegliederten letzten Kapitel („Bücher- und Medienkunde" und „Abkürzungsverzeichnis" 259–342) als besonders nützlich erwiesen. Das Buch punktet vor allem als Nachschlagewerk, das nicht nur für das Theologiestudium, sondern auch darüber hinaus gut zu verwenden ist. Oft werden viele technische Fertigkeiten des wissenschaftlichen Arbeitens noch nicht am Beginn des Studiums benötigt. Erst bei der späteren Abfassung größerer wissenschaftlicher Arbeiten erweist sich das Werk als nützliches Kompendium. „Theologie studieren" sollte in keiner einschlägigen Fachbibliothek fehlen, da es ihm gelingt, die Techniken des wissenschaftlichen Arbeitens so zu präsentieren, dass sowohl Studierende als auch Experten gerne damit arbeiten.

Wien *Andreas Bieringer*

◆ Schüßler, Werner (Hg.): Wie lässt sich über Gott sprechen? Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2008. (341) Geb. Euro 79,90 (D) / Euro 82,20 (A) / CHF 135,00. ISBN 978-3-534-19616-6.

Der vorliegende Band zum philosophisch-theologischen Grundproblem der Rede über Gott ist laut Hg. der „Versuch, die wichtigsten philo-

sophischen und theologischen Denkfiguren in Bezug auf die ‚Gottes-Rede' erstmals in einem Band zu versammeln" (8). Freilich ist eine solche Vorgabe insofern zu relativieren, als keine Auswahl dieser langen und komplexen Reflexionstradition auf handlichen 350 Seiten wirklich gerecht werden kann. Wer aber einen ersten gründlicheren Zugang sucht, findet in diesem Buch ein lohnendes Angebot.

Der Sammelband setzt ein mit dem grundlegenden Konzept der Negativen Theologie bei Plotin, verfolgt diesen Faden bei den Kirchenvätern bis hin zu Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues. Eigenartig ist die Lücke von drei Jahrhunderten, die der Hg. erst wieder mit einem Artikel über Schleiermachers Gottesvorstellung schließen lässt. Alle restlichen Beiträge, die etwa zwei Drittel des Buchumfanges ausmachen, verfolgen Aspekte von Denkern des 20. Jahrhunderts: Karl Barth, Rudolf Otto, Rudolf Bultmann, Dietrich Bonhoeffer, Paul Tillich, Martin Buber, Johann Baptist Metz, Henri de Lubac, Paul Ricœur. Ein Aufsatz widmet sich dem „Dreigestirn" Lyotard – Derrida – Levinas; der Beitrag über Ludwig Wittgenstein schließt den Bogen der westlichen Denktradition, den Schlusspunkt aber setzt ein Aufsatz über das Denken des „Unsagbaren" im Daoismus und Buddhismus.

An dieser thematischen Konzeption wird sichtbar, dass der Hg. das Schwergewicht auf aktuelle Auseinandersetzungen gelegt hat. Aber auch diese Auswahl überzeugt den Rezensenten nicht ganz: unverständlich ist, dass Karl Rahners gewichtige Reflexionen zur Gottesrede nicht vorgestellt wurden; ebenso das Ungleichgewicht zwischen evangelischen und katholischen Ansätzen. Philosophischerseits ist zu fragen, warum Immanuel Kant fehlt (er wird nur im Kontext zu Schleiermacher erwähnt). Am schwerwiegendsten aber wiegt die Tatsache, dass keine grundsätzlich religionskritische Stimme aufgenommen wurde. Der Sammelband lässt nur Positionen zu, die darüber übereinkommen, dass man über Gott reden kann. Das darf für die Theologie als vorausgesetzt gelten, nicht mehr aber für die Philosophie der Moderne und Gegenwart.

Auch wenn die Auswahl nicht so recht überzeugt – und leider auch mit keinem Wort vom Hg. begründet wird –, sind dennoch fast alle Beiträge schlüssig und gut lesbar. Die Autoren haben auf verwickelte Exegesen und werkimmanente Rekonstruktionsversuche bei den jeweiligen Denkpositionen weitgehend verzichtet, so dass die Lektüre des Sammelbandes spannend und interessant ist.

Linz *Franz Gruber*

THEOLOGISCHE AUTOREN

◆ 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) Kart. Euro 54,00 (D/A) / CHF 90,90. ISBN 978-3-7022-2919-1.

Mit dieser Arbeit, die von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Juli 2007 als Dissertation angenommen wurde und mit dem „Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung" 2008 ausgezeichnet wurde, hat der Verfasser eine umfangreiche Studie zu Aspekten der Ekklesiologie Rahners vorgelegt. Die vorliegende Untersuchung rückt die „habituelle Dimension des Kirchlichkeitsbegriffs" (26) in den Mittelpunkt. Es geht also weniger um einen systematischen Gang durch die Ekklesiologie, als vielmehr um die Erarbeitung von „Grundlinien einer Theologie kirchlicher Existenz" (27). Diese Annäherung an Rahner als einer ausgesprochenen „anima ecclesiastica" (15) entwickelt der Verfasser in drei großen Abschnitten.

Teil A (*Bausteine für eine Theologie der kirchlichen Existenz*: 37–262) thematisiert die Stellung des Einzelnen, das Phänomen des Charismatischen und die Realität der Sünde in der Kirche. Rahner sah für die Kirche einen großen Nachholbedarf, was die Bedeutung unvertretbarer Individualität betraf, denn der „unvergleichlichen, einzigartigen Liebe Gottes zum Menschen entspricht ein ganz persönlicher Ruf und eine tatsächlich individuelle Berufung Gottes" (88). Diese Wertschätzung des persönlichen Glaubens wurde zu Unrecht des „Subjektivismus" geziehen, weil *Individualität* bei Rahner immer im sozialen Horizont der kirchlichen *Gemeinschaft* steht. „Zur kirchlichen Existenz gehört die Offenheit für und das Vertrauen in eine größere und bedeutsamere Wahrheit als die, die der Einzelne für sich bereits meint zu besitzen" (112). Eine ähnliche Spannung zeigt der Verfasser in Rahners Verständnis des Charismatischen in der Kirche auf. Das Charisma ist nicht die Alternative zum Amt, sondern eine

Gabe, um in der Kirche Ämter und Dienste auszuüben. „Deshalb gehört zum Charisma die Fähigkeit und Bereitschaft der Geduld und der Ausdauer, die Fähigkeit, die Perspektive des anderen zu übernehmen" (206). Die Dialektik von unverfügbarer Gabe und verfügbarer Aufgabe wird schließlich auch in Rahners Auseinandersetzung mit der Sünde (in) der Kirche deutlich; bei aller Dramatik von Schuld und Versagen vollzieht Rahner keine „Trennung zwischen äußerer, gesellschaftlicher Erscheinungsform und innerem Wesen" (237) der Kirche, sondern spricht vom „‚dennoch' der Gnade" (232) in der konkreten kirchlichen Existenz.

Teil B (*Ein Baugesetz geistlichen Lebens: Die inkarnatorische Struktur der Gnade*: 265–347) interpretiert die Sakramentalität der Kirche vom Rahnerschen Gedanken der „Verleiblichung der Gnade" (271) her. Der Glaube sowohl der kirchlichen Gemeinschaft als auch des Einzelnen ist gekennzeichnet durch eine „realsymbolische Struktur", die unausweichlich „eine geschichtlich-gesellschaftliche und damit auch kirchliche Dimension" (302) aufweist. Für die „Kirchenfrömmigkeit", wie sie der Verfasser herausarbeitet, bedeutet dieser Ansatz von Sakramentalität nicht einen Rückzug auf eine unantastbare ekklesiale Identität, sondern eine Öffnung für den Anspruch, der an die Kirche ergeht: „Kirche ist als Grundsakrament das wirksame, exhibitive Zeichen der eschatologisch siegreichen Gnade" (323).

Teil C (*Ein Kristallisationspunkt: kirchlicher Gehorsam*: 349–510) geht von der These aus, „dass sich im Gehorsamsverständnis biographisch-existenziell und beispielhaft Rahners Grundverständnis kirchlicher Existenz verdichtet" (493). Der Verfasser geht ausführlich auf Schwierigkeiten ein, die Rahner in der ersten Hälfte der 1950er Jahre mit seiner Ordensleitung hatte, die einige Manuskripte beanstandete und auch ein „Mandatum" zu eingeschränkter Publikationstätigkeit verhängte. Durch diese schmerzlichen Auseinandersetzungen entwickelte sich Rahners Verständnis von Gehorsam entscheidend weiter; für ihn als Theologen und Ordensmann gehört „zu einem mündigen und dialogischen Gehorsam der Mut zum Diskurs, nämlich alle Möglichkeiten auszunutzen, dem eigenen Anliegen zu einem besseren Verständnis zu verhelfen" (399). In diesem Sinn machte Rahner gegenüber Franz Lakner SJ – einem seiner Zensoren, der ihm vorgeworfen hatte, „sich mit ‚Sondermeinungen' an die Öffentlichkeit zu wenden" (406) –, deutlich, dass gerade der Mut zu neuen Ansätzen zur *Pflicht* des Theologen gehöre und deren Diskussion in der kirchlichen Öffentlichkeit ein unveräußerliches Recht sei. Das bedeutet: „Erkenntnisfortschritt im Glaubenszeugnis der Kirche als einer geschichtlichen und nie absoluten Größe hat ein Ringen und den Dialog um Hypothesen und Denkversuche zur Voraussetzung" (406f.). Im Licht des ignatianischen Verständnisses (mit dem sich Rahner im Ignatius-Gedenkjahr 1956 intensiv auseinandersetzte), das „den Gehorsam als Mittel der möglichst wirkungsvollen apostolischen Sendung des Ordens" (454) begriff, erweist sich Rahners Einsatz für die Erneuerung der Theologie als zutiefst *kirchliches* Anliegen. Der Verfasser hält treffend fest: „Diese ekklesiologische Verortung der Theologie ist für Rahner konstitutiv" (385).

Die Stärke der vorliegenden Studie liegt in der detaillierten Darstellung vieler biografisch-theologischer Zusammenhänge, die auch der innerkirchlichen Öffentlichkeit kaum bekannt sind; der Verfasser schöpft aus einer profunden Kenntnis des Werks Rahners und zieht auch unveröffentlichte Quellen heran. Inhaltlich bergen die einzelnen Analysen – auch wenn sie sich vor allem mit der innerkirchlichen Situation in der Mitte des 20. Jahrhunderts beschäftigen, die von einem „Klima angespannter Vorsicht" (392) gekennzeichnet waren – durchaus ekklesiologisches Erneuerungspotenzial, das im Kontext der Konflikte Rahners mit dem kirchlichen Lehramt benannt, aber nicht systematisch weiterentwickelt wird. Dass diese Auseinandersetzung zum Verständnis „kirchlicher Existenz" auf weiten Strecken im Rahmen einer theologie*historischen* Darstellung verbleibt, hängt wohl mit der hermeneutischen Vorentscheidung des Verfassers zusammen, „eine als werkimmant zu bezeichnende Vorgehensweise" zu wählen, innerhalb derer „auf werkfremde Apriori verzichtet werden" (27) soll. Eine solche Auslegung ist legitim und fördert viel Wissenswertes zu Tage, kann aber den systematischen Ertrag der Theologie Rahners (etwa in ihrer Relevanz für das Zweite Vatikanum) nur bedingt einholen. – Ein kleines *Corrigendum* am Schluss: Der Hinweis des Verfassers auf eine Feier „zum 400jährigen Jubiläum des Canisianums" (488) im Jahr 1962 beruht wohl auf einer Verwechslung; das Canisianum wurde 1858 eröffnet und 1911 in Saggen neu erbaut.

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

Becker, Patrick: Kein Platz für Gott? Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2009. (160, 9 Textabb.) Kart. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 26,50. ISBN 978-3-7917-2207-8.

Böttigheimer, Christoph / Naab, Erich (Hg.): Weltoffen aus Treue. Studientag zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Extemporalia 22). EOS Verlag, St. Ottilien 2009. (285) Pb. Euro 18,50 (D) / Euro 19,10 (A). ISBN 978-3-8306-7401-6.

Büchele, Herwig: Gott finden. Christliche Positionen versus atheistische Lebensentwürfe. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2009. (124) Kart. Euro 9,50 (D) / Euro 9,80 (A) / CHF 17,50. ISBN 978-3-7917-2203-0.

Koller, Edeltraud / Schrödl, Barbara / Schwantner, Anita (Hg.): Exzess. Vom Überschuss in Religion, Kunst und Philosophie. (Kultur- und Medientheorie). transcript Verlag, Bielefeld 2009. (218) Pb. Euro 24,80 (D) / Euro 25,50 (A) / CHF 44,00. ISBN 978-3-8376-1192-2.

Lederhilger, Severin J. (Hg.): Wozu Wahrheit? (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 19). Internationaler Verlag der Wissenschaften Peter Lang, Frankfurt/M. u.a. 2009. (202) Pb. Euro 39,00 (D) / Euro 40,10 (A). ISBN 978-3-631-58511-5.

Udeani, Monika / Eder, Helmut / Heilmann, Monika (Hg.): Kirche bleiben im Nahbereich. Pfarrgemeindliche Leitungsmodelle mit Beteiligung Ehrenamtlicher. Wagner Verlag, Linz 2009. (316, 16 s/w Abb.) Pb. Euro 24,00 (D, A). ISBN 978-3-902330-38-3.

ANTHROPOLOGIE

Bohlken, Eike / Thies, Christian (Hg.): Handbuch Anthropoloige. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik. Verlag J. B. Metzle, Stuttgart–Weimar 2009. (VII, 460) Geb. Euro 49,95 (D) / Euro 51,40 (A) / CHF 77,00. ISBN 978-3-476-02228-8.

BIBELWISSENSCHAFT

Fischer, Georg / Backhaus, Knut: Beten. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Die Neue Echter-Bibel – Themen). Echter Verlag, Würzburg 2009. (152) Pb. Euro 14,40 (D) / Euro 14,90 (A) / CHF 25,50. ISBN 978-3-429-03072-8.

Hauer, Hans / Kogler, Franz: Shalom! Judentum zum Kennenlernen. Bibelwerk Linz, Linz 2009. (95; zahlr. Abb.) Pb. Euro 9,80 (D) / Euro 10,10 (A). ISBN 978-3-902588-11-1.

Schüle, Andreas: Die Urgeschichte (Gen 1–11). (Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament 1.1). Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2009. (175, 7 s/w Abb.) Kart. Euro 32,00 (D) / Euro 32,90 (A) / CHF 48,00. ISBN 978-3-290-17527-6.

Zugmann, Michael: „Hellenisten" in der Apostelgeschichte. Historische und exegetische Untersuchungen zu Apg 6,1; 9,29; 11,20. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe). Verlag Mohr Siebeck, Tübingen 2009. (XII, 497) Geb. Euro 84,00 (D) / Euro 86,40 (A). ISBN 978-3-149896-1.

DOGMATIK

Lerch, Magnus: All-Einheit und Freiheit. Subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte zuwischen Klaus Müller und Magnus Striet (Bonner dogmatische Studien 47). Echter Verlag, Würzburg 2009. (213) Pb. Euro 30,00 (D) / Euro 30,90 (A) / CHF 49,50. ISBN 978-3-429-03180-0.

Nedumkallel, Joseph: Was ist das eigentlich: die ‚Universalkirche'. Kritische Metareflexion einer postkonziliaren Debatte (Bonner dogmatische Studien 46). Echter Verlag, Würzburg 2009. (252) Pb. Euro 30,00 (D) / Euro 30,90 (A) / CHF 49,50. ISBN 978-3-429-03167-1.

ETHIK

Feldbauer-Durstmüller, Birgit / Pernsteiner, Helmut (Hg.): Betriebswirtschaftslehre und Unter-

nehmensethik (Fachbuch Wirtschaft). Linde Verlag Wien, Wien 2009. (734) Pb. Euro 85,60 (D) / Euro 88,00 (A). ISBN 978-3-7143-0167-0.

Weiler, Rudolf / Schambeck, Herbert: Naturrecht in Anwendung. Vorlesungen im Gedenken an Johannes Messner, Gründer der „Wiener Schule der Naturrechtsethik". Neuer Wissenschaftlicher Verlag, Wien–Graz 2009. (451) Pb. Euro 48,80 (D, A). ISBN 978-3-7083-0614-8.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Knapp, Andreas / Wolfers, Melanie: Glaube, der nach Freiheit schmeckt. Eine Einladung an Zweifler und Skeptiker. Pattloch Verlag, München 2009. (336) Geb. Euro 16,95 (D) / Euro 17,50 (A). ISBN 978-3-629-02227-1.

GESCHICHTE

Haidinger, Martin / Steinbach, Günther: Unser Hitler. Die Österreicher und ihr Landsmann. Ecowin Verlag GmbH, Salzburg 2009. (379, zahlr. Abb., Schutzumschlag) Geb. Euro 24,00 (D, A) / CHF 42,30. ISBN 978-3-902404-71-8.

KIRCHENGESCHICHTE

Grabner-Haider, Anton: Hitlers Theologie des Todes. (Topos Taschenbücher 682). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2009. (175) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 18,80. ISBN 978-3-8367-0682-7.

Maul, Maria: Provinzial P. Dr. Franz Xaver Niedermayer SDB (1882–1969) als »Baumeister« des Don-Bosco-Werkes im deutschen Sprachraum. Ein Beitrag zur salesianischen Ordensgeschichte. Wagner Verlag, Linz 2009. (601) Pb. Euro 29,00 (D, A). ISBN 978-3-902330-42-0.

LITURGIE

Enderle, Karl / Hubich, Katja: Botschaft des Trostes. Traueransprachen. Echter Verlag, Würzburg 2009. (112; 26 farb. Abb.) Geb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 17,90. ISBN 978-3-429-03140-4.

Heinemann, Christoph (Hg.): Gottes Wort im Kirchenjahr. 2010. Lesejahr C – Band 1: Advent bis 6. Sonntag. Echter Verlag, Würzburg 2009. (240) Pb. Euro 15,90 (D) / Euro 16,40 (A) / CHF 27,90. ISBN 978-3-429-03181-7.

Heinemann, Christoph (Hg.): Gottes Wort im Kirchenjahr. 2010. Lesejahr C – Band 1: Advent bis 6. Sonntag. Beiheft zur Liturgie. Echter Verlag, Würzburg 2009. (40) Pb. Euro 3,50 (D) / Euro 3,60 (A) / CHF 6,70. ISBN 978-3-429-03184-8.

Heinemann, Christoph (Hg.): Gottes Wort im Kirchenjahr. 2010. Lesejahr C – Band 1: Advent bis 6. Sonntag – DIGITAL. Echter Verlag, Würzburg 2009. (Jewelcase) CD-ROM. Euro 23,00 (D) / Euro 23,70 (A) / CHF 41,90. ISBN 978-3-429-03187-9.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Pacik, Rudolf / Redtenbacher, Andreas (Hg.): Johannes H. Emminghaus. … aber den Vorrang hat das Leben. Beiträge zur Liturgiewissenschaft aus fühf Jahrzehnten. Zum 20. Todestag am 2. September 2009. Echter Verlag, Würzburg 2009. (462; 1 s/w Abb.; Schutzumschlag) Geb. Euro 46,00 (D) / Euro 47,30 (A) / CHF 73,90. ISBN 978-3-429-03080-3.

ÖKUMENE

Kirche und Kirchengemeinschaft. Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch – Altkatholischen Dialogkommission. Bonifatius Verlag, Paderborn 2009. (85) Kart. Euro 12,90, (D) / Euro 13,30 (A) / CHF 22,90. ISBN 978-3-89710-456-3.

PASTORALTHEOLOGIE

Fuchs, Ottmar: Im Innersten gefährdet. Für ein neues Verständnis von Kirchenvolk und Gottesvolk. (Editio Ecclesia semper reformanda 4). Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien 2009. (173) Geb. Euro 17,95 (D, A) / CHF 31,50. ISBN 978-3-7022-3030-2.

Schregle, Franz: Pastoral in ländlichen Räumen. Wegmarkierungen für eine landschaftliche Seelsorge (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 77). Echter Verlag, Würzburg 2009. (351) Pb. Euro 36,00 (D) / Euro 37,10 (A) / CHF 57,90. ISBN 978-3-429-03064-3.

Wahl, Heribert (Hg.): Den „Sprung nach vorn" neu wagen. Pastoraltheologie ‚nach' dem Konzil. Rückblicke und Ausblicke (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 80). Echter Verlag, Würzburg 2009. (254) Pb. Euro 30,00 (D) / Euro 30,90 (A) / CHF 49,50. ISBN 978-3-429-03190-9.

PHILOSOPHIE

Haas, Alois Maria: Wind des Absoluten. Mystische Weisheit der Postmoderne? Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2009. (160) Pb. Euro 14,00 (D) / Euro 14,40 (A) / CHF 21,00. ISBN 978-3-89411-409-6.

Verweyen, Hansjürgen: Anselm von Canterbury (1033–1109). Denker, Beter, Erzbischof. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2009. (182) Kart. Euro 16,90 (D) / Euro 17,40 (A) / CHF 29,50. ISBN 978-3-7917-2205-4.

RELIGIONSTHEOLOGIE

Schlette, Heinz Robert: Die Verschiedenheit der Wege. Schriften zur „Theologie der Religionen" (1959–2006). Mit einem Nachwort von H. Waldenfels (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen 18). Verlag Norbert M. Borengässer, Bonn 2009. (XI, 196) Geb. Euro 27,00 (D) / Euro 28,00 (A) / CHF 47,50. ISBN 978-3-923946-79-2.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Auser, Linus: Kritik der neomythischen Vernunft. Band II: Neomythen der beruhigten Endlichkeit. Die Zeit ab 1945. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn u.a. 2009. (783) Geb. Euro 128,00 (D) / Euro 131,60 (A) / CHF 215,00. ISBN 978-3-506-75670-1.

SPIRITUALITÄT

Greshake, Gisbert: … wie man in der Welt leben soll. Grundfragen christlicher Spiritualität. Echter Verlag, Würzburg 2009. (208) Pb. Euro 16,00 (D) / Euro 16,50 (A) / CHF 27,90. ISBN 978-3-429-03143-5.

Knechten, Heinrich Michael: Filaret von Moskau als geistlicher Schriftsteller (Studien zur russischen Spiritualität V). Verlag Hartmut Spenner, Waltrop 2008. (213) Pb. Euro 18,00 (D) / Euro 18,50 (A). ISBN 978-3-89991-084-1.

Knechten, Heinrich Michael: Kraft in der Schwachheit – Dimitrij von Rostov (Studien zur russischen Spiritualität VI). Verlag Hartmut Spenner, Kamen 2009. (219) Pb. Euro 19,80 (D) / Euro 20,40 (A). ISBN 978-3-89991-097-1.

Meisner, Joachim Kardinal: Kreuzweg (Beten heute 18). Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2009. (70, 14 s/w Abb.) Pb. Euro 10,00 (D) / Euro 10,30 (A) / CHF 15,00. ISBN 978-3-89411-406-0.

Schmemann, Alexander: Vater unser. Mit einem Vorwort von Holger Zaborowski (Beten heute 17). Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2008. (83) Pb. Euro 8,00 (D) / Euro 8,30 (A) / CHF 12,00. ISBN 978-3-89411-403-9.

THEOLOGIE

Goldschmidt, Christoph: Aus der Mitte Leben. Einheit bei Pierre de Bérulle. Mit einem Vorwort von Christoph Kardinal Schönborn (Sammlung Horizonte. Neue Folge 36). Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2009. (325) Geb. Euro 25,00 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 37,50. ISBN 978-3-89411-404-6.

THEOLOGISCHE AUTOREN

Balthasar, Hans Urs v.: Die Gottesfrage des heutigen Menschen. Erweiterte Neuausgabe aus dem Nachlass. Herausgegeben und eingeleitet von Alois M. Haas (Studienausgabe 7). Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2008. (XXI, 257, Schutzumschlag) Geb. Euro 25,00 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 37,50. ISBN 978-3-89411-407-7.

Henrici, Peter: Hans Urs von Balthasar. Aspekte seiner Sendung. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2008. (152) Pb. Euro 15,00 (D) / Euro 15,50 (A) / CHF 22,50. ISBN 978-3-89411-402-2.

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 35,00	Euro 10,00
Österreich	Euro 35,00	Euro 10,00
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

Gott finden



Herwig Büchele
Gott finden
Christliche Positionen versus atheistische Lebensentwürfe

2., durchgesehene u. erweiterte Auflage
136 Seiten, kartoniert
ISBN 978-3-7917-2203-0
€ (D) 9,50/sFr 17,50

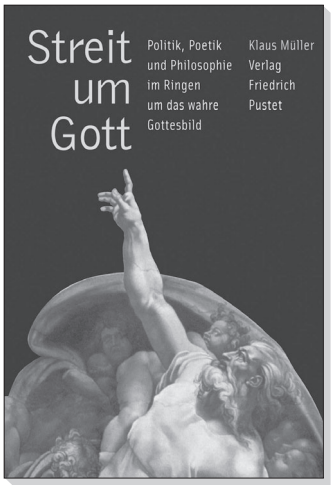
Wie lebe ich richtig? Woran und vor allem an wem kann ich mich orientieren?

Dieses Buch stellt die Dramatik des Lebens Jesu von Nazaret verschiedenen atheistischen Lebensentwürfen gegenüber. Neben den traditionellen philosophischen Modellen eines Lebens ohne Gott (Nietzsche, Sartre) analysiert Herwig Büchele auch die vieldiskutierte Theorie von Richard Dawkins. Außerdem widmet er sich dem Problem der Gottlosigkeit unseres Weltwirtschafts- und Finanzsystems und berührt damit hochaktuelle Fragen.

In der Auseinandersetzung mit atheistischen Positionen zeigt der Autor den besonderen Wert der Botschaft Jesu für ein sinnerfülltes Leben und fordert den Leser zu einer persönlichen Entscheidung auf.

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

Rede von Gott



Die christliche Rede von Gott und seinem Handeln entspringt nicht einfach aus Politik und Poesie, sondern beansprucht Erkenntnis mit Wirklichkeitsbezug zu sein. Damit geht sie komplexe denkerische Verpflichtungen ein, die auf dem Forum der Vernunft eingelöst werden müssen. Im Horizont aktueller Debatten über Religion und Gewalt greift diese Wahrheitsfrage als Krisis bis auf die Fundamente des Christentums und auch der anderen theistischen Religionen zu. Die seit dem Aufkommen der philosophischen Moderne teils brachliegenden denkerischen Potenziale werden in dieser Studie ausgelotet und für die Diskussionen der Gegenwart fruchtbar gemacht.

Klaus Müller
Streit um Gott
Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild

288 Seiten, Hardcover
ISBN 978-3-7917-1993-1, € (D) 34,90/sFr 56,90



Der Stoff des Themas „Gott und Religionen“ wird hier für Studierende und ReligionslehrerInnen übersichtlich und verständlich dargestellt. Besonders akzentuiert werden aktuelle Fragen um das Zusammenleben der Religionen. Der Autor leitet zu einer gründlichen Auseinandersetzung mit diesen Themen an und zeigt Wege der Vermittlung auf, die für verantwortungsbewusste Christen von großem Interesse sind.

Wolfgang Klausnitzer
Gott und Wirklichkeit
Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer

2. Auflage
392 Seiten, kartoniert
ISBN 978-3-7917-1730-2, € (D) 19,90/sFr 34,90

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

B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Religion und Bildung

Hofer · Information versus Bildung?

Englert · Vorsicht Schlagseite!

Biesinger / Gronover · Im Dialog mit den „Zeichen der Zeit"

Mette · Theologie lernen als Bildungsprozess

Schwendemann · Bildung und interreligiöser Dialog

Beckmann-Zöller · Bildung zur Menschwerdung

Laumer · Zwischen Spezialisierung und Milieutranszendenz

Nitsche · Leben aus Verheißung

Literatur:

Das Evangelium nach Johannes. Kap. 1–12 (RNT) (Christoph Niemand)
Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Ethik, Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte, Literatur, Liturgiewissenschaft, Ökumene, Pastoraltheologie, Religionspädagogik, Sozialethik, Spiritualität, Theologie, Theologische Autoren

2
2010
158. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet

Schwerpunktthema: Religion und Bildung

Franz Gruber: Editorial ... 113
Michael Hofer: Information versus Bildung? Stellenwert und Bedeutung in der sogenannten Wissensgesellschaft ... 115
Rudolf Englert: Vorsicht Schlagseite! Was im Bildungsdiskurs der Religionspädagogik gegenwärtig zu kurz kommt ... 123
Albert Biesinger/ Matthias Gronover: Gemeindekatechese als Familienkatechese. Im Dialog mit den „Zeichen der Zeit“ ... 132
Norbert Mette: Theologie lernen als Bildungsprozess ... 140
Wilhelm Schwendemann: Bildung und interreligiöser Dialog. Eine theologische Reflexion ... 148
Beate Beckmann-Zöller: Bildung zur Menschwerdung. Der Beitrag des christlichen Glaubens zur Entfaltung humaner Personalität ... 160

Abhandlungen:

August Laumer: Zwischen Spezialisierung und Milieutranszendenz. Eine Anfrage an gegenwärtige Tendenzen in der Gemeindepastoral ... 170
Bernhard Nitsche: Leben aus Verheißung. Plädoyer für ein missionarisches Bewusstsein ... 181

Literatur:

Christoph Niemand: Das aktuelle theologische Buch
Theobald, Michael: Das Evangelium nach Johannes. Kap. 1–12 (Regensburger Neues Testament) ... 189
Besprechungen: Aktuelle Fragen (193), Bibelwissenschaft (194), Ethik (196), Fundamentaltheologie (197), Kirchengeschichte (199), Literatur (204), Liturgiewissenschaft (204), Ökumene (208), Pastoraltheologie (211), Religionspädagogik (214), Sozialethik (214), Spiritualität (215), Theologie (218), Theologische Autoren (220)
Eingesandte Schriften ... 222
Impressum ... 224

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

Anschriften der Mitarbeiter: Dr.in Beate Beckmann-Zöller, Am Dölling 2a, D 82041 Oberhaching
Univ.-Prof. Dr. Albert Biesinger, Liebermeisterstr. 12, D 72076 Tübingen
Univ.-Prof. Dr. Rudolf Englert, Universität Duisburg-Essen, D 45117 Essen
Dr. Matthias Gronover, Liebermeisterstr. 12, D 72076 Tübingen
Univ.-Prof. Dr. Michael Hofer, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Dr. August Laumer, Rilkestraße 17, D 93049 Regensburg
Univ.-Prof. Dr. Dr. h.c. Norbert Mette, Emil-Figge-Str. 50, D 44227 Dortmund
Univ.-Prof. Dr. Christoph Niemand, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
PD DDr. Bernhard Nitsche, Liebermeisterstraße 18, D 72076 Tübingen
Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Schwendemann, Buggingerstr. 38, D 79114 Freiburg

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

ISSN 0040-5663

„Bildung (umschreibt) schlechthin das Programm der Menschwerdung durch die geistige Arbeit an sich und an der Welt." (K. P. Liessmann)

Liebe Leserin, lieber Leser!

Der Wiener Philosoph Konrad Paul Liessmann hat in einem furiosen Essay das gesellschaftliche und politische Verständnis von Wissen und Bildung als eine „Theorie der Unbildung" – so auch der gleichnamige Buchtitel – gebrandmarkt. Was in publikumswirksamen TV-Quiz-Shows und in schulischen wie universitären Wissensinstitutionen abläuft, ist nicht mehr nur Halbbildung, sondern „die Abwesenheit jeder normativen Idee von Bildung" (9). Während Wissen in der humanistischen Tradition noch als Prozess der Selbstwerdung normiert wurde, ist es heute ein „Produkt", dem es um das glatte Gegenteil von Bildung geht: „Du sollst nicht erkennen" (149). Denn Bildung „taugt nicht zur Kompensation verlorener Utopien, und ist schon gar kein Garant für das reibungslose Funktionieren effizienzorientierter Ökonomien." (51)

Das Christentum stellt seit antiken Zeiten den Anspruch, eine Bildungsreligion zu sein. Der den Menschen bildende Glaube ist weder Vertröstung noch Perfektionierung, sondern eine *paideia*, wie Irenäus von Lyon schrieb: sie lässt jenes authentische „Eben-Bild" wiedergewinnen, das der Mensch „jenseits von Eden" verloren hat, in Jesus Christus aber wiederfinden kann. Solche „Eben-Bild-ung" gelingt durch Menschwerdung. Wo aber steht heute die christliche Religion gegenüber diesem Bildungsanspruch? Und wie vermittelt er sich mit der heutigen Wissensgesellschaft? Was heißt Bildung im Kontext von Schule und Gemeinde-Katechese, Theologiestudium und interkultureller Begegnung? Der Themenschwerpunkt von Heft 2/2010 greift einige Aspekte dieser zentralen Kategorie auf.

Der Linzer Philosoph *Michael Hofer* eröffnet das aktuelle Heft mit der leitenden Fragestellung: Information versus Bildung? Den Wissens- und Bildungsbegriff analysierend, kommt er zum Ergebnis: „Bildung ist … etwas Umfassenderes als Aufklärung, da es sich um einen Prozess der Gestaltwerdung handelt. Nicht etwas bildet man an sich, sondern durch Bildung wird man etwas. … Bildung kann deshalb nur bis zu einem gewissen Grad ‚gesteuert', jedenfalls nicht standardisiert und evaluiert (oder was sonst noch alles die Bildungsinstitutionen derzeit beschäftigt) werden" [122].

Der Duisburg-Essener Religionspädagoge *Rudolf Englert* warnt in seinem Beitrag: „Vorsicht Schlagseite!" vor Einseitigkeiten und Reduktionen des Bildungsbegriffs. Er bricht eine Lanze für ein umfassendes Bildungsverständnis, das religionspädagogisch noch viel stärker in den öffentlichen Diskurs eingebracht werden muss. Ein Schlüsselsatz seines Beitrags lautet: „Was aus jemandem wird, entscheidet sich in hohem Maße nicht an dem, was man ihm in guter Absicht als Förderung zukommen lässt, sondern an dem, was man ihm gedankenlos in seinem Lebensalltag vorenthält" [129]. Bildung ist die selbstreflexive Fähigkeit, sein eigenes Menschsein im Kontext von Kultur und Gesellschaft zu erkennen; das heißt, der Bildungsbegriff darf nicht „kampflos den pragmatischen Reduktionisten aus den Wirtschaftsverbänden und Handwerkskammern" überlassen werden.

Die Tübinger Theologen *Albert Biesinger* und *Matthias Gronover* fragen in ihrem Beitrag im Rahmen eines „Dialogs mit den ‚Zeichen der Zeit'" nach der Ver-

ortung der Gemeindekatechese. Wenn kompetent durchgeführte Gemeindekatechese „religiöse Erziehung und Bildung in Beziehungen" ist, sollte selbige als „Familienkatechese" konzipiert werden. Dabei religionssoziologischen Erkenntnissen Rechnung tragend – kirchliche Bindungen sind stark von familiären Verhältnissen beeinflusst –, verorten die Autoren eine solche Katechese beispielhaft in der Taufkatechese, in der Entfaltung von Kommunikationsqualitäten in der Gemeinde und in einer basiskirchlichen Wahrnehmung der Anwesenheit Gottes in den Familien.

Ein qualifizierter Ort der religiösen Bildung sind theologische Fakultäten. Wie aber steht es tatsächlich um den Bildungsanspruch der Theologie? Diese Fragen untersucht der Dortmunder Theologe *Norbert Mette*. Seine Antwort lautet zusammengefasst: „Theologisches (Nach-)Denken … ist nur dann bei seiner Sache, wenn es über die Grenzen der eigenen Wissenschaft im engeren Sinne hinausschaut." [145f.] Es gilt, im Studium durch eine entsprechende Ausrichtung der Lehrveranstaltungen, „Brücken bauen zu lernen, es zu ermöglichen, wie das, was in den Naturwissenschaften oder etwa in der Germanistik gehört wurde, mit dem, was in der Theologie studiert wurde, in Verbindung zu bringen." [146]

Religiöse Bildung kann heute nicht mehr ohne interkulturelle und interreligiöse Verständigung bleiben. Der Freiburger Theologe *Wilhelm Schwendemann* legt in seinem Beitrag: „Bildung und interreligiöser Dialog" die These dar: Bildung als Vermittlung von Selbst und Welt sowie von Selbst und Gott liegt „im Verstehen des Fremden und des Selbst begründet. Im Verstehen wird das Fremde jedoch nicht einverleibt, sondern subjektiv befragt und rezipiert. Sofern dieses Verstehen des Fremden nicht einverleibt wird, hält es die Erinnerung an das eigene Humanum wach und erinnert die christliche Tradition an das *fremde* Fleisch gewordene Wort Gottes" [148]. Die dialogische Begegnung mit den Andersgläubigen muss auf dieser Grundlage aufbauen.

Den letzten Beitrag zum Themenschwerpunkt bringt die Münchner Philosophin *Beate Beckmann-Zöller* ein. Sie legt bildungsfördernde Impulse des christlichen Glaubens frei, etwa den „imago-Dei-Begriff", die „imitatio Christi", die den „menschlichen Menschen" zum Ziel haben. Dieser Mensch ist für die Autorin der „freie Mensch" – in diesem Ideal aber koinzidieren das humanistische und das christliche Bildungsideal.

Liebe Leserin, lieber Leser: Der Bildungsdiskurs ist derzeit von gegensätzlichen Wahrnehmungen geprägt: Für die einen läuft er ins Leere, für die anderen wird er verschwiegen und vergessen. Zwischen diesen Extremen muss eine theologische Orientierung am Bildungsbegriff hindurchsteuern. Wir wünschen Ihnen wieder anregende Impulse bei der Lektüre.

Im Namen der Redaktion
Franz Gruber

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte der Verlage Echter, Kohlhammer sowie 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.in Dr.in theol. Ilse Kögler

Michael Hofer

Information versus Bildung?

Stellenwert und Bedeutung in der sogenannten Wissensgesellschaft

◆ Die Unterscheidung von Wissen und Bildung wird in unserer sogenannten Informationsgesellschaft immer mehr zu einem Gegensatz. Unmengen an Informationen fluten täglich auf uns ein, die nur mehr bruchstückhaft verarbeitet werden können. Ein Paradox greift um sich: Die Ressource Wissen ist wichtiger denn je, zugleich verliert sie schneller denn je ihren Wert. Wissen zu haben, informiert zu sein, ist noch nicht Bildung. Der Linzer Philosoph Michael Hofer analysiert in seinem Beitrag die begrifflichen Konturen von Information, Wissen und Bildung und führt in Grundbegriffe des aktuellen Themenschwerpunkts der ThPQ ein. (Redaktion)

1 Information versus Bildung

Es hängt davon ab, was man wissen will und in welcher Situation man sich befindet. In bestimmten Fällen gilt: Wenn man etwas wissen will, geht man zum Informationsschalter. Dabei handelt es sich um Servicestellen, die inzwischen auf der ganzen Welt mit einem großen „I" gekennzeichnet sind. Dort erwartet man sich Information im Sinne von Auskunft über Reiseverbindungen, Unterkünfte, Amtswege etc. Verständlichkeit und Knappheit sind bei solchen Informationen ein Qualitätskriterium, da sich danach ohne größere Schwierigkeiten handeln lässt: Man schlägt den Weg zur nächsten Sehenswürdigkeit ein oder hat das richtige Formular für einen beabsichtigen Antrag bekommen und weiß über die einzuhaltenden Fristen Bescheid. Längst sind solche Informationen nicht mehr an die physische Präsenz einer Auskunftsperson gebunden. Unterschiedliche Technologien sind diesbezüglich hilfreich, seit dem letzten Jahrzehnt vor allem auch das Internet.

Information meint allerdings nicht nur Auskunft, die handlungswirksam wird, sondern Information wird im Alltag auch allgemein für Nachricht verwendet: Wenn man bestimmte Sachen nicht weiß, dann ist man uninformiert. Sehen, Hören und Lesen von Nachrichten lassen einen informiert sein. Manches erfährt man, indem man es nebenbei aufschnappt. Diese Informationen führen jedoch meist nicht zu Handlungen. Neuigkeitswert, vielleicht sogar Unverständlichkeit sind für Informationen solcher Art geradezu hilfreich, um unsere Aufmerksamkeit zu gewinnen. Registriert werden solche staunenswerten Tatsachen möglicherweise mit Äußerungen wie: „Das ist mir ganz neu …" oder auch: „Interessant, so was kann man sich gar nicht vorstellen."

Information spielt heute in einem höheren Maße eine Rolle als früher, will man seinen Alltag bewältigen. Darüber hinaus ist uns Information, die wir zur Bewältigung unseres Lebens oft auch nicht brauchen, auf ungleich leichtere Weise zugänglich, sodass man sich geradezu be-

droht fühlen kann von der Informationsflut, der man sich tagaus tagein ausgesetzt sieht. Man denke nur an die sogenannten „Infoscreens", die in Bahnhöfen, Flughäfen, Kaufhäusern und sonst wo angebracht sind: Unwillkürlich schaut man hin und es bedarf einer ausdrücklichen Entscheidung, seinen Blick abzuwenden. Neben den ständig leistungsfähiger werdenden Informationstechnologien liegt der Grund für den hohen Stellenwert von Information wohl in der Komplexität und dem beschleunigten Wandel moderner Gesellschaften. Aus diesem Grund hat es sich eingebürgert, von einer Veränderung der Industrie- hin zu einer Informations- oder auch Wissensgesellschaft zu sprechen.[1]

Durch einen pointierten Vergleich zwischen Anfang der Neuzeit und Gegenwart, personifiziert durch Melanchthon und die Friseurin Zizi, hat Hans Magnus Enzensberger den Stellenwert von Information deutlich gemacht: Zizi ist als ambitionierte Friseurin bemüht, über neueste Haarschnitte und das Haar betreffende Produkte informiert zu sein, darüber hinaus verfügt sie – nicht zuletzt aufgrund von entsprechenden Erfahrungen – über Kenntnisse in Arbeitsrecht, Mietrecht, Steuerrecht; um Enzensbergers Figur der Zizi zu aktualisieren – wodurch der Wandel der Gesellschaft seit Erscheinen des Essays gegen Ende der achtziger Jahre deutlich wird, ließe sich weiters ergänzen: auch über neueste Tarife, Mobiltelefonie und Internet betreffend, ist sie auf dem Laufenden; will man etwas über Flugpreise und Billigtickets wissen, kann sie einem auch weiterhelfen. Zudem kennt sie, durch Lektüre einschlägiger Magazine, alle möglichen Schauspieler und andere Stars sowie deren Lebensverhältnisse. Soweit da noch Zeit bleibt, bemüht sie sich um Hobbys, die öfter wechseln, aber auch Kenntnisse verlangen, und am Abend sieht sie fern oder surft im Internet. Zizi lebt, wie Enzensberger schreibt, „gefährlich nahe an den Grenzen ihrer Kapazität". Und selbstverständlich nimmt sie nicht alles, was tagtäglich auf sie einströmt bzw. worum sie sich bemüht, einfach für bare Münze. Das Antonym zu „Information" ist „Ignoranz", und auch darum bemüht sie sich: „Zu der Mühe, bedrohliche Mengen von Information aufzunehmen und zu speichern, kommt also noch die weit größere Anstrengung, sich ihre eigenen Kenntnisse vom Leib zu halten, sich gegen sie zu immunisieren."[2] Melanchthon hatte diesbezüglich keine Sorgen: Nachrichten in der Form gab es kaum, auch keine Ablenkungen; für den Haushalt bzw. die Erledigungen des Alltags waren Dienstboten da bzw. Frauen. Melanchthon lief auch nicht Gefahr, dass das Wissen seiner Ausbildung veraltet. Vielmehr hatte er einen Kanon von Büchern bzw. Wissen, den es sich anzueignen galt und der stabil war.

Enzensberger stellt die Vermutung an, dass Zizi in quantitativer Hinsicht nicht weniger weiß als Melanchthon, ihr Problem ist allerdings das schnelle Veralten der Kenntnisse bzw. das „Trommelfeuer von Information", in dem sie sich bewegt. Er kommt zu folgender abschließender Charakterisierung der Informationsgesellschaft: „Was sie [Zizi und ihre Freunde] wissen und was sie ignorieren, ist ebenso

1 *Konrad Paul Liessmann*, Theorie der Unbildung. Die Irrtümer der Wissensgesellschaft, München [3]2009, bes. Kap. 2: Was weiß die Wissensgesellschaft, 26–49.

2 *Hans Magnus Enzensberger*, Über die Ignoranz, in: *Ders.*, Mittelmaß und Wahn. Gesammelte Zerstreuungen, Frankfurt/M. 1991, alle Zitate 21f.

sonderbar und monströs wie die Umgebung, in der sie lernen, was sie lernen, und vergessen, was sie vergessen." Zum Schluss betont er: „Sollten sich die Lebensbedingungen in der Bundesrepublik dergestalt ändern, daß Zizi [und ihre Freunde] mit einer soliden klassischen Bildung irgend etwas anfangen könnten – an ihnen würde es nicht liegen."

Dieser Schluss verdient unsere Aufmerksamkeit: Die Verfasstheit unserer Gesellschaft, so die These, bringe es mit sich, dass mit Bildung nichts anzufangen sei und man mit schnell veraltenden Informationen und Wissen das Auslangen finden müsse. Enzensbergers Pointe lautet also: Information versus Bildung. Als Beschreibung bestehender Verhältnisse mag der Gegensatz zutreffen: Bei all der Information gibt es keine Bildung. Aber lässt sich dieser Gegensatz der Sache nach tatsächlich so einfach behaupten? Ist es nicht vielmehr so, dass gerade die heutigen gesellschaftlichen Bedingungen, also die Informationsgesellschaft, so etwas wie Bildung geradezu notwendig machen? Das zieht allerdings auch die Frage nach sich, was denn unter Bildung zu verstehen sei. Ist dafür eine andere Bildung als Enzensbergers „solide klassische Bildung" vonnöten, die es einem – wie er schreibt – erlaubt, die Odyssee zu rezitieren?

2 Information und Wissen

Neben der Bezeichnung Informationsgesellschaft ist oft auch die Kennzeichnung Wissensgesellschaft in Verwendung, ohne damit einen wesentlich anderen Akzent zu setzen. Darin kommt zum Ausdruck, dass Information bedenkenlos mit Wissen gleichgesetzt wird. Hält man sich allerdings den oben eingeführten Begriff von Information vor Augen, dann wird klar, dass ein solches Gleichsetzen doch maßgebliche Unterscheidungen übersieht. Denn, was weiß man denn, wenn man eine Auskunft erhalten hat, wenn man über neueste politische, wissenschaftliche, kulturelle Entwicklungen und Ereignisse informiert ist? In der Regel beschränkt man sich auf das Registrieren einer Tatsache im Sinne eines „Wissens, dass …" (*knowing that*) oder auf ein „Wissen, wie …" (*knowing how*), sofern es zu einer Handlung anleitet. Wenn man in Bezug auf solche Information von Wissen spricht, dann sollte dabei beachtet werden, dass es sich um in Einzelinformationen zersplittertes Wissen handelt, um „Schnipsel kleingehackten Wissens"[3]. Es ist jedoch kein Wissen um Zusammenhänge, Ursachen und Gründe (*knowing why*).

Die Bedeutungsgeschichte des Wortes Information mag dafür als Beleg dienen. Die alte Bedeutung im Sinne von Unterricht im strengen Sinne des Wortes, z. B. als Schul- oder Privatunterricht, wie sie sich in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts beispielsweise in Zedlers „Universallexicon" unter dem Stichwort „Unterricht" noch findet, hat sich inzwischen verloren. Die steile Karriere des Wortes hat überhaupt erst im 20. Jahrhundert ihren Anfang genommen und verdankt sich der technischen Entwicklung im Bereich der Nachrichtenübermittlung. In Wörterbüchern des 18. und 19. Jahrhunderts, Adelung und Grimm zum Beispiel, sucht man vergeblich nach entsprechenden Lemmata.

Ein solches „Wissen" im Sinne des bloßen Bekanntseins mit Tatsachen kann

[3] *Erwin Chargaff*, Schlaglichter, in: *Ders.*, Ein zweites Leben. Autobiographische und andere Texte, Stuttgart [2]2000, 42.

derzeit viel Geld bringen, sofern man gute Nerven hat, und man gewillt ist, mitzuspielen: Quizsendungen im Hörfunk und Fernsehen fragen so etwas ab. Die Kandidaten, die sich zur Verfügung stellen, werden unter Umständen auch für gebildet gehalten. Aufs Erste mag das verwirrend erscheinen. In dieser Gleichsetzung wird allerdings lediglich ein bestimmtes Verständnis von Bildung deutlich: Bildung meint dann ein „Wissen, dass" im Sinne der oben angesprochenen mehr oder weniger staunenswerten Tatsachen, die einem bekannt sind. Aber müsste dann nicht auch Zizi als gebildet gelten? Zwar trifft die hier eingeführte Bestimmung von Bildung auf sie zu; allerdings würden viele zögern, sie als gebildet anzusehen, da sie zwar viel, aber das Falsche weiß. Ihr „Wissen" entspricht nicht dem, was landläufig als „solide klassische Bildung" durchgeht: Geschichte, Sprachen … Diese Bildung ist oft auch nichts anderes als ein Sammelsurium unterschiedlichster und zusammenhangloser Kenntnisse, die wenigstens bei Herausforderungen, wie sie ein Quiz darstellt, nützlich sein können. Jürgen Habermas hat lange vor der derzeitigen Beliebtheit entsprechender Sendungen vom „Quiz-Ideal" der Bildung gesprochen.[4]

3 Information und Bildung

Bemüht man sich darum, die Dinge auseinander zu halten, dann muss festgehalten werden: Information ist also nicht Wissen und auch nicht Bildung. Die Flüchtigkeit der Informationen, deren zusammenhangloses Nebeneinander und mögliche Unverständlichkeit stehen dem Wissen entgegen.

Information wird zu Wissen, indem sie gewichtet, beurteilt, ausgewählt und in einen Zusammenhang gestellt wird. Solange der Zusammenhang innerhalb von Fachgrenzen gewonnen wird, handelt es sich um Fachwissen. Dazu ist dann Fachbildung nötig. Sofern die Einbettung in einen größeren Zusammenhang erfolgt, kann die Rede von Bildung sein. Ist einem die Herstellung solcher Zusammenhänge in unterschiedlichen Bereichen möglich, dann hat auch die Rede von Allgemeinbildung ihren guten Sinn. Bildung in diesem Verständnis erlaubt es einem, „sein Wissen *und* Wollen aus freien Stücken zu variieren" (Martin Seel), also zu erweitern und umzubauen. Dazu ist Abstand nötig und Selbstsicherheit, Urteilskraft und Erfindungsreichtum. Selbstbestimmung und Selbsttätigkeit sind deshalb unverzichtbare Bestimmungen dessen, was mit Bildung gemeint ist. Bildung ist in diesem Verständnis nicht Besitz von Wissen, sondern erfordert bzw. erlaubt einen bestimmten Umgang mit Wissen. Wilhelm von Humboldt zielte mit seinen Gedanken über Bildung auf diesen Punkt: Wer Wissen selbstständig erwirbt, der vermag dafür einzutreten und Verantwortung zu übernehmen. Bildung ist die Selbstermächtigung des Menschen zum Subjekt seines Wissens und Handelns.

Der Versuch, Inhalte angeben zu wollen, die man wissen muss, um als gebildet zu gelten, scheitert heutzutage aufgrund der Vielfalt des Wissens. Was muss man gelesen, gesehen und gehört haben? Inwieweit gehört naturwissenschaftliches Wissen dazu? Entsprechende Diskussionen über den Umfang eines „Kanons", aber auch das Verlangen danach spiegeln

[4] *Jürgen Habermas*, Das chronische Leiden der Hochschulreform (1957), in: *Ders.*, Kleine politische Schriften I–IV, Frankfurt/M. 1981, 31.

dies eindrucksvoll wieder. Bildung im angesprochenen Sinn ist heute notwendiger denn je. Nur mit Hilfe von Bildung ist es auch möglich, zu einer vernünftigen Selbstverständigung zu kommen. Bleibt es beim bloßen Registrieren von Informationen, dann kommt man über ein „buntscheckiges Quodlibet, um nicht zu sagen über einen Müllhaufen, der noch dazu einer ständigen Umschichtung unterliegt", nicht hinaus. Heute wird es nicht mehr so leicht wie zu Zeiten Melanchthons gelingen, zu einem „haltbaren, wohlgeordneten Weltbild"[5] zu kommen. Wollen wir uns, Gott und die Welt verstehen, so kommen wir nicht umhin, Zusammenhänge herzustellen, um vernünftig über uns, Gott und die Welt denken und uns verständigen zu können. Bildung ist weiters auch als selbstreflexiv zu kennzeichnen: Sie besteht nicht nur in Urteilskraft, die in Bezug auf Wissen zur Anwendung kommt, sondern sie beurteilt auch ihre in Anspruch genommene Urteilskraft, also sich selbst: „Ein gebildeter Mensch weiß zugleich die Grenze seiner Urteilsfähigkeit."[6] Ein gebildeter Mensch weiß aufgrund dieser Selbstbezüglichkeit auch um die Unabgeschlossenheit seiner Bildung. Wer auf seine Bildung pocht, ist ungebildet. Dies bringt Peter Bieri, unter seinem Pseudonym Pascal Mercier vielen Leserinnen und Lesern bekannt, im Titel einer Rede trefflich zum Ausdruck: „Wie wäre es, gebildet zu sein?" Bildung ist eine Aufgabe, kein Besitz und kein Prestige.

4 Bildung, die gar keine Bildung ist

Die Geschichte der Bildung ist auch eine Geschichte ihrer Ideologie. Bildung wurde und wird immer wieder für unterschiedliche Interessen in Anspruch genommen. Spätestens seit der Mitte des 19. Jahrhunderts funktionierte Bildung auch als Mittel sozialer Distinktion, sie wurde zu einem sozialen Statusbegriff. Als „Besitz geistiger Güter" aufgefasst, diente sie der Abgrenzung gegenüber den „Besitzlosen", die über keine Bildung verfügten. Diese Art von Bildung wurde allerdings von harscher Kritik begleitet, die ungefähr der entspricht, die oben an der Information im Sinne eines zerstückelten „Wissens, dass" geübt wurde. Fontane resümiert in einem Brief an seine Tochter: „Ich bin fast zu dem Satz gediehn: ‚Bildung ist ein Weltunglück'. Der Mensch muss klug sein, aber nicht gebildet. Da sich nun aber Bildung wie Katarrh bei Ostwind, kaum vermeiden lässt, so muss man beständig auf der Hut sein, dass aus der kleinen Affektion nicht die galoppierende Schwindsucht wird."[7] Bildung in diesem Sinne entspricht strukturell der Information: zusammenhangloses – um den Ausdruck Wissen zu vermeiden – Kennen von Tatsachen. Diese Entsprechung wirkt, wie wir gesehen haben, bis heute im sogenannten „Quiz-Ideal der Bildung" nach. Die Reaktion auf das vielfältige Angebot, dessen man sich kaum erwehren kann, ist ebenfalls nicht unbekannt: Der Klage von der Informationsflut steht hier die Rede von der Ansteckungsgefahr durch

5 *Hans Magnus Enzensberger*, Über die Ignoranz (s. Anm. 2), 18.

6 *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Rechts-, Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse (1810ff.), in: *Ders*., Werke 4, Frankfurt/M. 1986, 260.

7 Brief vom 9.8.1895, zit. n. *Wolfgang Frühwald*, Wie viel Wissen brauchen wir? Politik, Geld und Bildung, Berlin 2007, 24.

überall lauernde Bildung gegenüber, vor der man sich schützen will.

Diejenigen, die sich mit solcher Bildung brüsteten, wurden von Nietzsche als „Bildungsphilister" gebrandmarkt. Das Zitat und seine kenntnisreiche Aufnahme dienten als Ausweis zum gegenseitigen Erkennen und Bestätigen des Gebildetseins. Nietzsche bringt das Schnipselhafte dieser Kenntnisse auf den Punkt: „Der moderne Mensch schleppt zuletzt eine ungeheure Menge von unverdaulichen Wissenssteinen mit sich herum, die dann bei Gelegenheit auch ordentlich im Leibe rumpeln, wie es im Märchen heisst. Durch dieses Rumpeln verräth sich die eigenste Eigenschaft dieses modernen Menschen: der merkwürdige Gegensatz eines Inneren, dem kein Aeusseres, eines Aeusseren, dem kein Inneres entspricht […] Das Wissen, das im Uebermaasse ohne Hunger, ja wider das Bedürfnis aufgenommen wird, wirkt jetzt nicht mehr als umgestaltendes, nach aussen treibendes Motiv und bleibt in einer gewissen chaotischen Innenwelt verborgen […]."[8] Auch hier ist wieder die Rede von der Informationsflut, der man wider Willen ausgesetzt ist. Dieser Passage ist darüber hinaus etwas zu entnehmen, das uns weiterführt: Ex negativo erhält man eine Kennzeichnung von wahrer Bildung. Die beschriebene Bildung wird als „keine wirkliche" zurückgewiesen, weil sie bloß innerlich bleibe und nicht gestaltend nach außen trete. Insofern bleibt diese Bildung – genau genommen – etwas bloß Äußerliches, da sie nicht bildend wirkt. Man hat vielerlei Kenntnisse, die zusammenhanglos in einem rumoren und die zu behalten man sich bemüht, aber dies hat keinen Einfluss darauf, wie man ist. Ist „wirkliche" Bildung hingegen etwas, wodurch man etwas wird?

Weiterführende Literatur:
Peter Janich, Was ist Information?, Frankfurt/M. 2006: Eine philosophische Aufhellung des Begriffs Information, die dabei auch auf die unbedachte Metaphorik und die philosophischen Voraussetzungen des Begriffs Information in den Einzelwissenschaften (Kybernetik, Biologie etc.) aufmerksam macht.
Agnieszka Dzierzbicka / *Alfred Schirlbauer* (Hg.), Pädagogisches Glossar der Gegenwart. Von Autonomie bis Wissensmanagement, Wien 2006: Begriffe der gegenwärtigen Bildungsdebatten, „von denen jeder zu wissen glaubt oder zumindest glaubt, wissen zu sollen, was sie bedeuten" (aus dem Vorwort), werden hier erläutert und diskutiert: z. B. „Bildungsstandards", „Exzellenz", „Humankapital", „Wissensmanagement".

5 Zwei Begriffsgeschichten

Paradoxerweise kommen Information und Bildung begriffsgeschichtlich diesbezüglich überein: Beide haben mit Gestalt zu tun. *Informatio* meint wortwörtlich „Einformung", und tatsächlich findet sich bei Thomas von Aquin eine entsprechende Verwendung: Das natürlich Seiende ist, Aristoteles folgend, ein Zusammengesetztes aus Form und Materie. Die Seele als Form gestaltet die Materie, sie informiert diese, wodurch etwas erst zu einem bestimmten, in diesem Sinne informierten,

[8] *Friedrich Nietzsche*, Unzeitgemässe Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, in: *Ders.*, Sämtliche Werke, KSA 1, hg. v. *Giorgio Colli* und *Mazzino Montinari*, München [2]1988, 272.

Etwas wird, eine konkrete Gestalt gewinnt.[9] Information ist in diesem Sprachgebrauch gerade nichts Äußerliches, aber auch nicht etwas bloß Innerliches. Dieser Gegensatz von äußerlich und innerlich, wie er von Nietzsche als kennzeichnend für Bildung, die gar keine ist, angesehen wird, kommt hier nicht zum Tragen. Die Form, die nicht innerlich ist im Gegensatz zur Materie als äußerlicher, tritt als Form bzw. Gestalt sichtbar in Erscheinung. Die Form fundiert die Erscheinung als solche in ihrer Gestalt. Deshalb ist sie nicht wie die räumliche Innenseite, etwa wie das Futter eines Mantels zu denken, das sich nach außen kehren lässt. Dieser Sprachgebrauch ist im Alltag durch die Auflösung dieses Denkens seit der Neuzeit verloren gegangen.[10]

Bildung hat ebenfalls mit „Gestalt" in seinem Begriffsfeld zu tun. Das deutsche Wort „Bildung" ist in andere Sprachen unübersetzbar. Dies hat wohl mit dem Abstand des Deutschen zum Latein bzw. zu den sich daraus entfaltenden Sprachen im Westen zu tun, sodass es für das Deutsche darum ging, daraus entweder Fremdwörter aufzunehmen oder eigene Wörter zu bilden. Dies dürfte hier der Fall sein. Das Wort „Bildung" hat seine Wurzeln im Sprachgebrauch der Mystik und primär religiöse Bedeutung. Offensichtlich liegt eine Nähe zu Bild, Abbild, Ebenbild vor, der theologische Kontext der schöpfungstheologisch fundierten imago Dei-Lehre liegt nahe; weiters war auch die Bedeutung im Sinne von „Gestalt" (*forma*) und „Gestaltung" (*formatio*), aktiv und passiv im Sinne von sich bilden und bilden bzw. formen, geläufig.[11] Ab der Aufklärung kommt es zu einem Aufschwung des Bildungsgedankens, der in enger Verbindung mit dem Aufbruch in der Philosophie um Kant zu sehen ist. Die aktive Bedeutung wird vorherrschend: Man wird nicht gebildet, sondern bilden kann man sich nur selbst. Darin liegt ein großer Unterschied zur scholastischen Information. Diese Selbsttätigkeit und Selbstbestimmtheit hat Bildung mit der Aufklärung, und der damit einhergehenden Aufforderung, selbst zu denken, gemein. Der Gewinn an Selbstständigkeit, Selbstbewusstsein und Gewissensbildung ermöglicht Abstand, etwa in Gestalt historischen Bewusstseins, und ein Wissen um Alternativen. In Kritik und Dis-

[9] Vgl. z. B. Summa theologia I, q. 110, a. 2.

[10] Der heutige Sprachgebrauch kennt im Wesentlichen zwei Formen von Information: Einmal im Sinne von Nachricht oder Auskunft, sodass damit Bedeutung und Geltung verbunden ist. Außerdem meint Information aber auch die bloß räumliche Anordnung von Materie, z. B. in der Rede von der Erbinformation, womit keine Bedeutung und Geltung verbunden ist. – Vgl. dazu höchst aufschlussreich: *Peter Janich*, Was ist Information?, Frankfurt/M. 2006; für eine erste Übersicht und Problemanzeige sein Artikel „Information" in: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd. 3, hg. v. *Jürgen Mittelstraß*, Stuttgart–Weimar 2. neubearb. u. wes. erg. Aufl. 2008, 609–611.
Die Rede von der Information der Materie durch die Seele, wie sie Thomas führte, lässt sich übrigens nicht „übersetzen" in die Rede von Erbinformation, da die DNA in ihrer jeweiligen Struktur ebenfalls materiell ist, also lediglich eine ontische, jedoch keine ontologische Differenz vorliegt, wie dies der Fall ist bei Materie und Form bzw. Seele.

[11] Vgl. dazu die großen und wichtigen Artikel zu „Bildung": *Clemens Menze*, in: Handbuch pädagogischer Grundbegriffe, Bd. I, hg. v. *Josef Speck* und *Gerhard Wehle*, München 1970 und *Rudolf Vierhaus*, in: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 1, hg. v. *Otto Brunner* u. a., Stuttgart 1972, 508–551; außerdem: *Reinhart Koselleck*, Einleitung – Zur anthropologischen und semantischen Struktur der Bildung, in: Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. Teil 2: Bildungsgüter und Bildungswissen, Stuttgart 1990, 11–46.

tanznahme wurde und wird dies gegenüber Religion, jedenfalls in ihrer konfessionellen Verfasstheit, wirksam. Zugleich bleibt ein wie auch immer gearteter Bezug, ob negativ oder positiv, zu Religion bestehen, da Bildung – in ihrem Bemühen – um ein Welt- und Selbstbild nicht herumkommt und in der Folge Fragen, den Menschen, Gott und die Welt betreffend, unweigerlich thematisch werden. Umgekehrt war man vonseiten der katholischen Kirche ebenfalls bemüht, Distanz zu halten. Roman Herzog, ehemaliger deutscher Bundespräsident, machte übrigens einmal darauf aufmerksam, dass sich das Stichwort „Bildung" im Register des *Katechismus der Katholischen Kirche (1993)* nicht findet.

Bildung ist aber etwas Umfassenderes als Aufklärung, da es sich um einen Prozess der Gestaltwerdung handelt. Nicht etwas bildet man an sich, sondern durch Bildung wird man etwas. Es geht bei Bildung darum, „auf eine bestimmte Art und Weise in der Welt zu sein."[12] Durch diese Bestimmung gelingt es Bieri auch, auf prägnante Weise, zwischen Bildung und Ausbildung zu unterscheiden: Ausbildung zielt auf Fertigkeiten, durch die man etwas kann. Dieses Können lässt sich überprüfen, während Bildung, als Art und Weise zu sein, sich einer Prüfung, jedenfalls im Sinne eines Abfragens, entzieht. Geht es doch um den Umgang mit Wissen und nicht nur um Wissen selbst, ganz zu schweigen von Bildungsprozessen im weiteren Sinne der Gestaltwerdung, die alle Seiten menschlicher Lebensführung einschließen (etwa auch soziale Kompetenz, ästhetische Wahrnehmungsfähigkeit, Selbsteinschätzung etc.)

Bildung kann deshalb nur bis zu einem gewissen Grad „gesteuert", jedenfalls nicht standardisiert und evaluiert (oder was sonst noch alles die Bildungsinstitutionen derzeit beschäftigt) werden: Die dafür benötigte Zeit ist nicht ohne weiteres einschätzbar und kann bei Einzelnen recht unterschiedlich sein. Außerdem darf nicht außer Acht gelassen werden, dass Bildung „durch äussre Veranstaltungen nur veranlasst, nie hervorgebracht werden kann"[13]. Da demokratisch verfasste Gesellschaften auf der Fähigkeit zur Selbstbestimmung ihrer Mitglieder aufruhen, braucht es Bürger, die Subjekte ihres Wissens und Handelns sind, sodass es eine vordringliche Aufgabe von Politik und Gesellschaft sein muss, sich um Möglichkeiten für Bildung zu bemühen.

Der Autor: *Mag. theol., Dr. phil. Michael Hofer wurde 1966 in Steyr geboren. Studien der Theologie, Philosophie und Germanistik in Wien, Frankfurt/M. und Washington. Michael Hofer ist seit 2006 Professor für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz. Die wichtigsten Publikationen: Nächstenliebe, Freundschaft, Geselligkeit. Verstehen bei Abel, Gadamer und Schleiermacher, München 1998; als Herausgeber mit Mirko Wischke, Gadamer verstehen / Understanding Gadamer, Darmstadt 2003; mit Monika Leisch-Kiesl, Evidenz und Täuschung. Stellenwert, Wirkung und Kritik von Bildern (Linzer Beiträge zur Kunstwissenschaft und Philosophie 1), Bielefeld 2008.*

[12] *Peter Bieri*, Wie wäre es, gebildet zu sein?, 1. Der Text ist im Internet abrufbar: www.phbern.ch/fileadmin/Bilder_und_Dokumente/01_PHBern/PDF/051104_Festrede_P._Bieri.pdf (6.1.2010).

[13] *Wilhelm v. Humboldt*, Über Religion, in: *Ders*., Werke, Bd. 1, hg. v. *Andreas Flitner* und *Klaus Giel*, Stuttgart [3]1980, 25.

Rudolf Englert

Vorsicht Schlagseite!

Was im Bildungsdiskurs der Religionspädagogik gegenwärtig zu kurz kommt

◆ Wie wird religiöse Bildung im religionspädagogischen Bildungsdiskurs begründet? Ist Bildung hier noch eine anthropologische Grundkategorie, welche die Frage nach der Bestimmung des Menschen wesentlich miteinschließt? Oder wird darunter eher eine Produktionsstätte all jener Kompetenzen verstanden, derer der Arbeitsmarkt besonders bedarf? Der Duisburg-Essener Religionspädagoge Rudolf Englert plädiert überzeugend für die in der Geschichte der Bildungstheorie steckende kritische Traditionslinie und deckt konstruktiv-kritisch „blinde Flecken" in einer subjektorientierten Religionspädagogik auf. (Redaktion)

Von Bildung ist heute viel und bis zum Überdruss die Rede. Es soll mehr investiert werden in Bildung und mehr herauskommen am Ende. Was? Output! Leistung! Qualität! All diese Initiativen und Reformen zur Effizienzsteigerung des Bildungssystems haben ihre guten Gründe. Aber immer mehr Menschen, die an welchem Ort auch immer an dieser gigantischen Bildungsmaschinerie mit herumzuschrauben haben, werden von Zweifeln befallen. Fährt der schwerfällige Tanker, als den man das Bildungssystem einmal bezeichnet hat, wirklich in die richtige Richtung? Entlässt dieses Bildungssystem wirklich gebildete Menschen? Macht es Lust auf immer wieder neue Entdeckungen bei der Auseinandersetzung mit der Welt und mit sich selbst? Hilft es den Maßstäben zu genügen, an denen sich nach Hartmut von Hentig gelungene Bildung bewähren müsste: Abscheu vor Unmenschlichkeit, Wahrnehmung von Glück, Wachheit für letzte Fragen, Bereitschaft zur Verantwortung …?[1]

Es gibt also Anlass zur Befürchtung, dass die diversen Manöver zur Umorientierung von Bildung bei manchem Guten, das sie bewirkt haben, auch neues Ungenügen produzieren. Im Folgenden möchte ich dieser Befürchtung am Beispiel des religionspädagogischen Bildungsdiskurses etwas genauer nachgehen. Dabei beschränke ich mich auf zwei Fragen:

1. Welcher Horizont für die Begründung religiöser Bildung wird in diesem Diskurs aufgespannt? Und

2. Welche Vorstellungen von den Subjekten religiöser Bildung sind in diesem Diskurs anzutreffen?

Bei der Bearbeitung beider Fragen werden, in Anbetracht der hier geforderten Kürze, Reduktionen und Zuspitzungen unvermeidlich sein.

[1] Vgl. *Hartmut von Hentig*, Bildung. Ein Essay, München 1996, 73ff.

1 Der Horizont religiöser Bildung

Eines der wenigen Werke aus den letzten dreißig Jahren, die es wirklich verdienen, eine „religionspädagogische Bildungstheorie" zu heißen, ist die 1980 erschienene Schrift „Religion – Bildung – Sozialisation" des evangelischen Religionspädagogen Reiner Preul. Eine religionspädagogische Bildungstheorie ist nach Preul eine „Theorie des gesamten Bildungsprozesses"[2], wenn auch natürlich unter der besonderen Perspektive des Verhältnisses von Religion und Bildung. Sie hat sich also nicht auf eine Theorie *regionaler* – eben religiöser – Bildung zu beschränken, sondern den religiösen Bezug des Menschen so zu entfalten, dass dessen *umfassende* Bedeutung für die Entfaltung des Humanum deutlich wird. Diesen Anspruch hat Preul jüngst noch einmal unterstrichen. Er schreibt: „Beim Thema Bildung geht es … um die … Bestimmung des Menschen. Andernfalls könnte auch nicht gezeigt werden, inwiefern denn der Glaube fundierende Bedeutung für alle Menschenbildung hat."[3] Die bildungstheoretische Bedeutung von Religion und Glaube hängt somit am Verständnis von „Bildung" als einer anthropologischen Grundkategorie, mit der die Frage nach der Bestimmung des Menschen aufgeworfen ist.

In älteren Bildungstheorien, sowohl evangelischer als auch katholischer Provenienz, wurde dieser umfassende Anspruch sehr deutlich herausgestellt. In Karl Barths Schrift zum Verhältnis von Evangelium und Bildung aus dem Jahre 1938 heißt es etwa: „Das Wort ‚Bildung' bezeichnet die Aufgabe der äußeren und inneren Gestaltung der menschlichen Existenz im Blick auf deren ursprüngliche, letzte und eigentliche Bestimmung und Möglichkeit."[4] Es liegt auf der Hand, dass so verstandene Bildung ohne ein Bedenken dessen, was man in einem weiten Sinne die religiöse Orientierung eines Menschen nennen könnte, gar nicht denkbar ist. Denn gerade in dieser religiösen Orientierung realisiert sich ja der Versuch, sich von einem bestimmten Verständnis der „ursprünglichen, letzten und eigentlichen Bestimmung und Möglichkeit des Menschen" her zu begreifen und zu entwerfen. Ähnlich umfassend ist auch der Anspruch der Bildungstheorie Romano Guardinis, um Barth ein katholisches Beispiel an die Seite zu stellen. Guardini schreibt: „Wenn es den lebendigen Gott gibt, dann gibt es ihn auch für die Bildung. Gibt es ihn, und man läßt ihn aus dem Wirklichkeitsgefüge, auf welches jenes Bildungstun aufgebaut ist, aus, dann wird dieses falsch, und zwar falsch an der bedeutungsvollsten Stelle."[5]

Nun wird man aus heutiger Sicht einwenden, dass sowohl Barth als auch Guardini die Bildungsaufgabe auf eine Weise theologisch gelöst haben, die dem Eigenanspruch pädagogischen Bemühens nicht gerecht wird. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Beachtung der (relativen) Autonomie irdischer Wirklichkeiten gefordert (vgl. GS 36). Diese Autonomie ist auch im Bereich pädagogischen Handelns

2 *Reiner Preul*, Religion – Bildung – Sozialisation. Studien zur Grundlegung einer religionspädagogischen Bildungstheorie, Gütersloh 1980, 14.

3 *Ders.*, Die Bildung eines Christenmenschen, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 61 (2009), 194.

4 *Karl Barth*, Evangelium und Bildung, Zollikon 1938, 3.

5 *Romano Guardini*, Grundlegung der Bildungslehre. Versuch einer Bestimmung des Pädagogisch-Eigentlichen, Würzburg ^{6}1963, 17f.

zu respektieren. Und sie kommt eben nicht zu ihrem Recht, wenn Barth das Evangelium von Jesus Christus als „die Lösung der Bildungsaufgabe“[6] bezeichnet. Hier wird eine pädagogische Frage theologisch überformt. Gleichwohl liegt auf der Hand, dass Bildung im Sinne einer auf die eigentliche Bestimmung des Menschen abhebenden anthropologischen Grundkategorie auch theologisches Gebiet berührt.

Kaum irgendwo anders ist dies so deutlich ausgesprochen wie in einem 1960 erschienenen Erwachsenenbildungs-Gutachten des Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen. In dieser grundlegenden und damals entsprechend vielbeachteten Expertise heißt es: „Wir dürfen die Augen nicht davor verschließen, daß die letzten und wesentlichen Anliegen des Menschen in dem Bereich liegen, in dem wir nun einmal eine anerkannte Einigkeit weder voraussetzen noch herstellen können. Eine Bildung, die den letzten Fragen auswiche, um sich unseren religiösen Konflikten zu entziehen, würde sich damit zugleich den Zugang zu den ursprünglichsten Quellen jeglicher Bildung versperren. Religiöse Bildung, sei sie im christlichen Glauben, sei sie in anderen Grundentscheidungen begründet, ist der Kern lebendiger menschlicher Bildung.“[7] Hier wird sehr klar herausgestellt: Der Umstand, dass die Frage nach der letzten Bestimmung des Menschen nicht anders als in weltanschaulich bedingter Differenz beantwortet werden kann, bedeutet nicht, dass man sie aus dem Bildungsgeschehen heraushalten sollte – denn sie ist ein zentrales Moment menschlicher Bildung. Wenn wir uns diese Überlegungen im Abstand eines halben Jahrhunderts heute anschauen, werden wir sagen müssen: Von einem solchen Bildungsverständnis, das die reflexive Auseinandersetzung mit der eigentlichen Bestimmung des Menschen für eine wesentliche Komponente von Bildung hält, sind wir weit entfernt. Dass die religiöse und weltanschauliche Pluralität zwischenzeitlich erheblich zugenommen hat, hat gerade nicht dazu geführt, dass in Bildungsprozessen eine produktive Auseinandersetzung über die „letzten und wesentlichen Anliegen des Menschen“ versucht würde. Die Tendenz ist eher, diese Fragen bildungstheoretisch und pädagogisch zu neutralisieren.

Ein Beispiel aus jüngster Zeit: Auf der Grundlage einer entsprechenden europäischen Vorgabe wurde ein „Deutscher Qualifikationsrahmen für lebenslanges Lernen“ (DQR) ausgearbeitet. Dieser Rahmen versteht sich als eine „bildungsbereichsübergreifende Matrix zur Einordnung von Qualifikationen“[8]. Die Matrix soll, von der Elementarerziehung bis zum Promotionsstudium, eine Vergleichbarkeit von in Bildungsprozessen erworbenen Kompetenzen ermöglichen. Die hohe Bedeutung eines solchen Instruments liegt auf der Hand! Die Fähigkeit allerdings, auf den höchst kontrovers deutbaren *Sinn von Kompetenzerwerb* – und damit auf die Aufgabe von Bildung und die *Bestimmung des Menschen* – kritisch zu reflektieren, wird von Anfang an aus dem Qualifikationsrahmen herausdefiniert. Warum emp-

6 Ebd., 10.

7 *Deutscher Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen*, Zur Situation und Aufgabe der deutschen Erwachsenenbildung, Stuttgart 1960, 20.

8 Diskussionsvorschlag eines Deutschen Qualifikationsrahmens für lebenslanges Lernen (erarbeitet vom „Arbeitskreis Deutscher Qualifikationsrahmen“), o. O. 2009, 2.

findet man die mit Bildung verbundenen Anstrengungen eigentlich letztlich als sinnvoll? *Woraufhin* bilde ich mich denn? Gibt es irgendeine über meine persönliche Karriere hinausreichende Vision, zu deren Realisierung ich mit dem Bemühen um die Bildung meiner selbst beizutragen hoffe? All diese Fragen sind, so scheint es, im Zuge einer Reihe „pragmatischer Wenden" des Bildungsverständnisses aus der Diskussion mehr und mehr verschwunden. Die einzigen Bildungsmotivationen, die wegen ihrer vermeintlichen Konsensfähigkeit heute öffentlich noch angesprochen werden können, sind „berufliche Qualifikation" (individuell) und „wirtschaftliches Wachstum" (gesellschaftlich).

Eine solche einseitige Fixierung aufs „Industriöse" ist ziemlich genau das Gegenteil dessen, was, mindestens in der aufklärerisch-kritischen Tradition von Comenius bis Heydorn, mit Bildung einmal intendiert gewesen ist. In jener anderen Traditionslinie geht es nicht um die „systemgerechte Kapitalisierung"[9] von Menschen; hier greift „keine Arbeitsmarktregulierung … in die Schule ein, um technische Kretins zu produzieren"; hier läuft Bildung nicht darauf hinaus, dass Heranwachsende „an der langen Leine der Steuerungsmechanismen mit präfabriziertem Schwachsinn gefüttert werden"[10]. Hier meint Bildung vielmehr sehr entschieden auch „den Willen zum Widerstand gegen die entbildenden Mächte, die den Menschen in seinem Kern bedrohen"[11]. Dass der Mensch dem Bürger nicht aufgeopfert werden darf[12] und dass die Begabung des Einzelnen nicht nur eine Ressource für wirtschaftliches Wachstum darstellt, wird zwar mit einer gewissen Regelmäßigkeit von diesem oder jenem Bildungstheoretiker in Erinnerung gebracht. Doch solche Stimmen sehen sich in randständige Spezialdiskurse und schmückende Festreden abgedrängt und richten, aufs Ganze gesehen, wenig aus. Wo wirklich wichtige bildungspolitische Festlegungen getroffen werden, spielen diese Stimmen so gut wie keine Rolle.

Welche Bedeutung hat all das für den religionspädagogischen „Bildungsdiskurs"? Aus meiner Sicht fällt hier eine wesentliche Vorentscheidung dafür, welche Bedeutung diesem Diskurs zukünftig überhaupt noch zukommt. Wird Bildung als eine anthropologische Grundkategorie verstanden, welche die Frage nach der Bestimmung des Menschen wesentlich mit einschließt? Oder wird sie als Produktionsstätte genau jener Kompetenzen verstanden, die der Arbeitsmarkt gegenwärtig am dringlichsten benötigt? Ist mit Bildung ein Verhältnis des Menschen zu seiner Welt gemeint, das ihn befähigt, sich Zwecke selbst zu setzen und sich nötigenfalls auch von herrschenden Plausibilitäten und sozialen Zumutungen zu distanzieren? Oder wird Bildung unter der Hand mehr und mehr gleichgesetzt mit Qualitäten wie Flexibilität, Funktionalität, Betriebstauglichkeit und moralischer Belastbarkeit? Wenn Letzteres der Fall ist, dann – dies wird man so klar sagen müssen – stört es nur, wenn Menschen mit den „Grundbescheiden" der biblischen Botschaft infiziert sind (vgl. H. K. Berg), wenn sie ein „drittes

9 *Heinz-Joachim Heydorn*, Zur bürgerlichen Bildung. Anspruch und Wirklichkeit (Bildungstheoretische Schriften, Bd. 1), Frankfurt a. M. 1980, 221.

10 Ebd.

11 *Deutscher Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen*, Zur Situation (s. Anm. 7), 16.

12 Vgl. mit Bezug auf die „klassische" Bildungstradition *Doris Knab / Georg Langemeyer*, Art. „Bildung", in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 8, Freiburg i. Br. 1980, 11.

Auge“ entwickelt haben (vgl. H. Halbfas), wenn sie den Visionen der großen Propheten begegnet sind, wenn sie „leidempfindlich“ sind …

Wenn die in der Geschichte der Bildungstheorie steckende kritische Traditionslinie mehr und mehr zum Verstummen gebracht wird, fehlt jener Referenzrahmen, aufgrund dessen sich die Bedeutung religiöser Bildung erweisen ließe. Mit anderen Worten: Es kann nicht ausreichen, wenn Religionspädagog/innen ihr Interesse auf die Bildung von Religion als einer ausgrenzbaren Domäne beschränken. Sie müssen sich – schon um ihrer eigenen Sache willen – auch in die Auseinandersetzungen um den Bildungsbegriff mit einmischen. Bei allem Verständnis dafür, dass ein früher oft in idealistische Höhen ausgelagerter Bildungsdiskurs einer „realistischen Wende“ bedurfte, mittlerweile ist in dieser Gegenbewegung ein kritischer Punkt erreicht und überschritten, an dem Gegenwehr fällig ist. Wer den Bildungsbegriff kampflos den pragmatischen Reduktionisten aus den Wirtschaftsverbänden und Handwerkskammern überlässt, darf sich nicht wundern, wenn „Religion“ über kurz oder lang bildungspolitisch ganz und gar entbehrlich erscheint – und aus entsprechenden Qualifikationsrahmen herausfällt – wie eine seltsamerweise am Bildungs-Baum vergessene, überreife Frucht.

2 Die Subjekte religiöser Bildung

Keine andere Qualität attestieren sich religionspädagogische Bildungstheorien selbst so nachdrücklich wie das Merkmal der „Subjektorientierung“. Bei sonst weitreichenden Differenzen: „Subjektorientiert“ wollen die verschiedenen religionspädagogischen Konzepte eigentlich alle sein. Aber was ist damit genau versprochen? Vertreter einer ästhetischen Bildungstheorie wollen der religiösen Erfahrung des Einzelnen mehr Gewicht geben.[13] Die Anwälte einer „Kindertheologie“ wollen den religiösen Vorstellungen von Kindern mehr Beachtung verschaffen.[14] Konstruktivistische Religionspädagog/innen möchten das Interesse von den fachlichen Vermittlungsstrategien der Lehrenden auf die individuellen Aneignungsstrategien der Lernenden umlenken.[15] Hier wird schon deutlich: Bildnerisch aufgewertet wird, was von den Subjekten selbst kommt. Der Subjektwerdung von Menschen soll in religiösen Lernprozessen dadurch aufgeholfen werden, dass man würdigt, was sie selbst in den Bildungsprozess einbringen: *ihre* Erfahrungen, *ihre* Vorstellungen, *ihre* Art und Weise, etwas zu verstehen.

Auf dem Hintergrund einer langen katechetischen Tradition der „Verleugnung des Kindes“[16] wird man die damit intendierte Aufwertung der Subjekte gar

[13] Programmatisch dazu: *Joachim Kunstmann*, Religion und Bildung. Zur ästhetischen Signatur religiöser Bildungsprozesse, Gütersloh–Freiburg i. Br. 2002.

[14] Vgl. dazu insbesondere das „Jahrbuch für Kindertheologie“ (hg. v. *Anton Bucher* u. a.), Stuttgart 2002ff.

[15] Vgl. dazu *Gerhard Büttner*, Wie könnte ein „konstruktivistischer“ Religionsunterricht aussehen?, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 54 (2002), 155–170; *Hans Mendl*, Konstruktivismus und Religionspädagogik. Replik auf Büttner, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 54 (2002), 170–184; *Ders*., Konstruktivistische Religionspädagogik, Münster 2005.

[16] Aufgezeigt speziell für die Evangelische Religionspädagogik von *Werner Loch*, Die Verleugnung des Kindes in der Evangelischen Pädagogik. Zur Aufgabe einer empirischen Anthropologie des kindlichen und jugendlichen Glaubens, Essen 1964.

nicht hoch genug veranschlagen können. Allerdings stellt sich – unter anderem – die Frage: Ist, was hier als „Subjekt" bezeichnet wird, nicht auch eine Konstruktion? Ist es nicht, genauer gesagt, eine idealistische Konstruktion, insofern dieses Subjekt vor allem als Produzent von Ideen, Deutungen und Vorstellungen gesehen wird? Noch dazu wird es mitunter so aktiv, so selbstbestimmt, so „mündig" gedacht, dass man sich fragen kann, was es noch zu lernen hätte. Worauf ich hinauswill: Manchen Ansätzen einer subjektorientierten Religionspädagogik scheint mir ein Subjekt-Ideal zugrunde zu liegen, an dem eine große Zahl realer Kinder, Jugendlicher und Erwachsener nur scheitern kann. Meines Erachtens müssten diese Ansätze in ihren Überlegungen stärker mit einbeziehen, dass Menschen nicht nur *Produzenten* einer eigenen *Vorstellungswelt* sind, sondern auch *Produkte* einer ihnen vorgegebenen *Lebenswelt*; einer Lebenswelt, die den schöpferischen Elan der Menschen in hohem Maße anregen, aber eben auch fast ganz zum Erliegen bringen kann. Und so steht zu befürchten: Die von einer subjektorientierten Religionspädagogik zugesprochenen Spielräume im Umgang mit religiösen Bildungsgegenständen werden die schon Befähigten zusätzlich motivieren, aber sie werden die „Trägen", „Gleichgültigen", „Sprachlosen", „Unsensiblen" oft auch zusätzlich deklassieren.

Dieser Punkt ist verschiedentlich bereits kritisch angesprochen worden. An die Adresse der Kindertheologie beispielsweise hat Bernhard Grümme die Frage gerichtet, ob sie nicht einem romantischen Kinderbild verhaftet bleibe und „den Zeugnissen gesellschaftlich marginalisierter Kinder"[17] zu wenig Beachtung schenke. Er schreibt: „Ob die Prozesse der Verdinglichung von Kindern in Gesellschaft und Kultur, in Medien und Werbeindustrie wirklich strukturell von der Kindertheologie analytisch und reflexiv durchgearbeitet werden, darf wohl bezweifelt werden."[18] Hat die Kindertheologie also ein ausreichendes Bewusstsein von den gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen gerade Kinder aus „bildungsbenachteiligten Schichten" heute aufwachsen? Bedingungen, die zu den Intentionen subjektorientierter Bildungsprozesse teilweise in erheblicher Spannung stehen? Auch die konstruktivistische Religionspädagogik wäre zu fragen: Sind die Wirklichkeitskonstruktionen vieler Menschen heute nicht eher Ausdruck medial vermittelter Klischees als Deutungsleistungen selbstbestimmter Individuen? Und was heißt dies für die Rolle der Lehrenden, die in religiösen Bildungsprozessen eben auch mit Lernenden zu tun haben, die „an der langen Leine der Steuerungsmechanismen mit präfabriziertem Schwachsinn gefüttert werden"[19]? Müsste das Bemühen um die Würdigung der Subjekte hier nicht eigentlich in eine ideologiekritische Analyse von Bedingungen übergehen, welche die Subjektwerdung von Menschen blockieren?

Um nicht falsch verstanden zu werden: Es geht hier nicht um einen Generalverdacht gegenüber der Selbstständigkeit der Subjekte; und es geht erst recht nicht darum, einen solchen Verdacht zur Wiedereinführung einer überkommenen Aufklärungs-, Belehrungs- und Vermittlungs-

[17] *Bernhard Grümme*, Kindertheologie: Modethema oder Bereicherung für die Religionspädagogik?, in: Religionspädagogische Beiträge 57/2006, 118.
[18] Ebd.
[19] *Heinz-Joachim Heydorn*, Zur bürgerlichen Bildung (s. Anm. 9), 221.

pädagogik zu nutzen. Ich möchte lediglich fragen, ob die Subjekte der Bildung in gegenwärtigen religionspädagogischen Bildungsansätzen nicht in verschiedener Hinsicht verkürzt wahrgenommen werden: 1. weil sie vor allem als die Produzenten von Ideen und Vorstellungen wahrgenommen werden („idealistische Verkürzung"); 2. weil da, wo Subjekte vor allem über ihre kognitiven und ästhetischen Produktionen gewürdigt werden, marginalisierte Gruppen von Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen schnell aus dem Blick geraten („bildungsbürgerliche Verkürzung"); und 3. weil es an einer präzisen Aufmerksamkeit für die sozialen Lebensverhältnisse und gesellschaftlichen Abhängigkeitsstrukturen fehlt, die der Subjektwerdung vieler Menschen im Wege stehen („ideologiekritisches Defizit").

Nur wenige Religionspädagog/inn/en thematisieren, was man – im Unterschied zu Maßnahmen absichtsvoller, „intentionaler" Bildung – „funktionale" Bildung nennen könnte: den bildenden bzw. entbildenden Charakter der Lebenswelten. Bildend ist eben nicht nur, was auf dem Lehrplan steht, sondern bildend oder eben nicht bildend ist auch, und vielleicht noch stärker, was um den Einzelnen herumsteht: Sachen zum Selbermachen oder elektronisches Spielzeug ohne Anregungswert, Gebäude mit Charakter oder menschenfeindliche Nutzbebauung, bewusst gestaltete Lebensräume oder chaotisch zugemüllte Wohnanlagen, Bezugspersonen, die zuhören und mit denen man sich besprechen kann, oder Erwachsene, die ihre Kinder so schnell und unaufwendig wie möglich aus ihrem Zeitbudget herausorganisieren. Bildungsgerechtigkeit fängt nicht in der Schule an. Man wird sich wohl eingestehen müssen: Die Vorstellung, die Schule könne ungerecht verteilte Bildungschancen mehr oder weniger komplett kompensieren, ist eine Illusion. Wahrscheinlich gilt dies für religiöse Bildungschancen sogar in besonderem Maße. Jedenfalls deuten viele Indizien darauf hin, dass gerade in religionspädagogischer Hinsicht zutrifft: Wer hat, dem wird gegeben werden.

Was aus jemandem wird, entscheidet sich in hohem Maße nicht an dem, was man ihm in guter Absicht als Förderung zukommen lässt, sondern an dem, was man ihm gedankenlos in seinem Lebensalltag vorenthält. Wenn Kinder und Jugendliche zuhause keine Sprachkultur und keine Esskultur, kein moralisches und keine ästhetisches Verständnis, keinen Stil im Umgang der Geschlechter und keinen Sinn für die Differenz der Generationen erfahren, ist ihnen noch nicht viel geholfen, wenn sie sich in der Schule ein paar der sogenannten „Kulturtechniken" aneignen können. Damit wird aus etwas Rohem noch nichts Gekochtes. Wenn Kultur, und zwar im umfassendsten Sinne menschlich gestalteter Verhältnisse, nur mehr als eine Art Spezialauftrag der Schule erscheint, der im „richtigen Leben" kaum mehr einen Widerhall erfährt, hilft auch Schule nicht viel. Diese Sichtweise ist möglicherweise ebenfalls bildungsbürgerlich verkürzt, aber offenbar ist Bildung von den gewachsenen Standards menschlicher und das heißt in Mitteleuropa nun einmal vor allem bürgerlicher Kultur nicht ablösbar.

Man darf sich über die reale Trostlosigkeit der Verhältnisse, in der viele Kinder und auch viele Jugendliche heute leben, nicht hinwegtäuschen. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob religiöse Bildung mit ihrer ausgeprägten Wort- und Bildkultur, mit der von ihr mindestens genauso vorausgesetzten wie selbst erzeugten moralischen Sensibilität, mit ihrem Anspruch an kritische Reflexionsfähigkeit

usw. überhaupt in der Lage ist, Kinder und Jugendliche aus solchen Verhältnissen zu erreichen. Dies ist die religionspädagogische Komponente des Themas „Bildungsgerechtigkeit"; sie müsste meines Erachtens deutlich stärker thematisiert werden.[20]

3 Religiöse Bildung – auf eine anspruchsvolle Weise anders?

Ich bin seit mehr als dreißig Jahren im Bildungsbereich tätig, hauptsächlich – aber keineswegs ausschließlich – an der Universität. In dieser Zeit hat sich vieles gewandelt, auch in Studium und Hochschule. Aus dem Universitätsprofessor alter Tage ist eine neue Spezies kundenorientierter Bildungsmanager geworden, die ihre powerpoint-formatierten „Eingaben" servicefreundlich „ins Netz" stellen. Das ist alles schön aufs gut Lernbare zurechtgemacht, mit dynamischen Schaubildern visualisiert und natürlich zum jederzeitigen „Runterladen" bereitgestellt. So muss eine Vorlesung sein im Zeitalter ihrer elektronischen Reproduzierbarkeit –, aber sie hinterlässt ein ähnliches Gefühl des Verlusts, wie es Walter Benjamin in Anbetracht der technischen Reproduzierbarkeit des Kunstwerkes empfand.

Benjamin meinte, die Reproduzierbarkeit des Kunstwerkes und darüber hinaus der kulturellen Tradition insgesamt führe zu „einer gewaltigen Erschütterung des Tradierten"[21]. Dies gilt auch für die Reproduktion von „Bildung". Auch sie hat natürlich Auswirkungen auf die Qualität der Auseinandersetzung mit dem, was der Bildungsprozess zu erschließen versucht. Sie führt zum einen zu einer Verschulung der Prozesse (vom Elementarbereich bis hinein ins Promotionsstudium) und zum anderen zu einer Trivialisierung der Gegenstände: „Was es gibt, das gibt es nur als ‚PowerPoint'-Präsentation; und was darin nicht aufgeht, das gibt es nicht"[22]. Man könnte noch ein Drittes nennen: die Infantilisierung der Subjekte. Wie soll jemand erfahren, dass Bildung ein Abenteuer sein kann, wenn er sich nur noch innerhalb vorformulierter „Erwartungshorizonte" bewegen darf? Wenn Schule mehr denn je die Reproduktion vorverdauter Konzentrate aus zweiter und dritter Hand honoriert? Wie soll jemand verstehen, dass die wirkliche Auseinandersetzung mit einem Fach

Weiterführende Literatur:

Rudolf Englert, Religionspädagogische Grundfragen. Anstöße zur Urteilsbildung, Stuttgart ²2008.

Joachim Kunstmann, Religion und Bildung. Zur ästhetischen Signatur religiöser Bildungsprozesse, Gütersloh–Freiburg i. Br. 2002.

Thomas Schlag, Horizonte demokratischer Bildung. Evangelische Religionspädagogik in politischer Perspektive, Freiburg i. Br. 2010.

[20] Es gibt allerdings bemerkenswerte Ausnahmen, vor allem Norbert Mette, dessen Veröffentlichungen durchweg von einer starken Sensibilität für die hier angesprochenen Probleme durchdrungen sind. Vgl. z. B. *Norbert Mette*, Gerechtigkeit lernen – *die* religionspädagogische Aufgabe, in: *Ders.*, Praktisch-theologische Erkundungen, Münster 1998, 157–176.

[21] *Walter Benjamin*, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, in: *Ders.*, Illuminationen, Frankfurt a. M. 1977, 141.

[22] *Thomas Steinfeld*, Brühwürfel des Denkens. Die „PowerPoint"-Kultur hat die Kunst der Rede zerstört, in: Süddeutsche Zeitung vom 30. 11. 2009, 11.

immer auch ein Stück Selbstkonfrontation bedeutet? Wenn er sich im Studium mittlerweile genauso gegängelt fühlen muss wie vorher in der Schule? Wie soll jemand geistig erwachsen werden und etwas wirklich Schöpferisches leisten können, wenn er sich noch als 30-jähriger Promovend durch einen vorstrukturierten Qualifikationsparcours zu zwängen hat?

Das alles hat eine Menge zu tun mit religiöser Bildung. Denn mir scheint, gerade in der Auseinandersetzung mit *religiösen* Fragen sind offene Suchprozesse gefragt, ist Selbstkonfrontation nötig, ist Mut zum Selber-Denken unverzichtbar. Ich fürchte, dass all dies schwieriger zu realisieren sein wird, wenn Bildung sonst vor allem heißt: „Brühwürfel des Denkens“[23] auflösen, „Punkte sammeln“, „Qualifikationen nachweisen“. Es kann aber auch sein, dass religiöses Lernen, wo es bewusst und auf anspruchsvolle Weise mehr ist als das, zu einem „Kult“ eigener Art wird. Das wäre nicht das Schlechteste.

Der Autor: *Rudolf Englert, geboren 1953; Studium in Würzburg und Bochum; Promotion (Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß, München 1985) und Habilitation (Religiöse Erwachsenenbildung, Stuttgart 1992) in Bonn; seit 1992 Professor für Religionspädagogik an der Universität Duisburg-Essen; zuletzt erschienen: Religionspädagogische Grundfragen (Stuttgart 22008); Mitglied im Vorstand des Deutschen Katecheten-Vereins (DKV).*

[23] Vgl. den Titel des oben zitierten Beitrags von *Thomas Steinfeld*.

Albert Biesinger / Matthias Gronover

Gemeindekatechese als Familienkatechese

Im Dialog mit den „Zeichen der Zeit"

◆ Gemeindekatechese ist, wo sie kompetent durchgeführt wird, religiöse Erziehung und Bildung in Beziehungen. Sie vernetzt Menschen und Gruppen untereinander und erschließt die Gottesbeziehung der in die Katechese verwickelten Menschen. So sind diese Gruppen Teil der Kirche. Der Text geht der Frage nach, wie diese Erschließung der Gottesbeziehung gelingen kann und wo im Verhältnis zur Gesellschaft die Gemeindekatechese als Familienkatechese verortet werden kann. Zwischen Kirche und Gesellschaft befähigt die Gemeindekatechese als Familienkatechese Menschen, sich selbst anzuleiten, sich wechselseitig ihre Gottesbeziehung zu erschließen.

1 Einleitung

Wo steht die Gemeindekatechese? Diese Frage setzt eine Perspektive voraus, die gewohnte Sichtweisen aufbricht. Die ernüchterte Sichtweise von dem, was „vor Ort" in den Gemeinden in der Katechese geschieht, sieht vielleicht so aus: Oft anlassorientierte und wenig nachhaltige katechetische Arbeit, die gleichwohl von hochengagierten und gründlich arbeitenden, aber eben wenigen Freiwilligen in Begleitung von noch weniger Pastoral- und Gemeindeassistentinnen und -assistenten sowie Pfarrern geleistet wird. Wir wollen dem eine Option entgegenhalten, die sich gleichwohl „vor Ort" beobachten lässt, aber weniger ernüchternd wirkt und vielleicht doch auch anstiftet: Gemeindekatechese als Familienkatechese zu organisieren, diskutiert und begründet aus verschiedenen Blickwinkeln. Zudem wollen wir die Frage beantworten, wo die Gemeindekatechese steht. Dazu verschieben wir den Blickwinkel ein wenig und nehmen nicht nur die Gemeinden in den Blick, sondern auch die sie durchdringende Gesellschaft, so, wie es das Zweite Vatikanische Konzil fordert. Wir sehen die Gemeindekatechese als Familienkatechese in der Differenz von Kirche und Gesellschaft und begründen diese Verortung im Folgenden.

2 Verortung

Eine Verortung der Gemeindekatechese gelingt nur, wenn die Innenperspektiven der Gemeinden mit der Außenperspektive der Gesellschaft in Beziehung gesetzt werden. Dabei gibt das Zweite Vatikanische Konzil ein wichtiges Deutungsmuster vor, wenn es die „Zeichen der Zeit" als wichtiges Kriterium für das Selbstverständnis von Gemeinden anführt. Eine rein innerkirchliche Ortsbestimmung trägt demnach nicht. Die Frage, die wir uns im Kontext der Frage „Wo steht die Gemeindekatechese?" stellen, ist, wie die gesellschaftliche Pluralität und Komplexität in der Gemeindekatechese abgebildet wird und wie sie Gemeindekatechese verändert.

Eine erste, theoriegeleitete Antwort: Gemeindekatechese im Gespräch mit der Gesellschaft sollte in sich komplex und vielstimmig angelegt sein. Das heißt, sie sollte möglichst beziehungsreich sein. Unterschiedliche Gruppen sind an ihr zu beteiligen, die sich sprachlich und denkerisch in verschiedenen Kontexten bewegen und so gesellschaftliche Vielfalt innergemeindlich abbilden. Familien, Elterngruppen, Leitungs- und Kinder- bzw. Jugendgruppen sollten untereinander vernetzt sein. Die Gemeinden profilieren sich auf diese Weise zu einem eigenständigen Lernort des Glaubens, wie ihn die Würzburger Synode stark gemacht hat.[1] Gemeindekatechese ist demnach von den Lehr- und Lernprozessen im Religionsunterricht klar zu unterscheiden. Als Erschließung der Gottesbeziehung in intentionalen Lehr- und Lernprozessen in den verschiedenen biografischen und gesellschaftlichen Situationen des Menschen meint Gemeindekatechese die Vernetzung von Erwachsenenarbeit genauso wie die Erneuerung der Gemeinden im Dialog mit dem Glauben der Kirche.[2]

Der „Ort" der Gemeindekatechese ist gekennzeichnet durch die Beziehungen der Menschen untereinander als Gemeinschaft sowie in deren je individuellen Gottesbeziehung. Beides lässt sich unterscheiden, nicht jedoch trennen: „Gemeinschaft miteinander gehört nicht auch noch als eine Folge zum Glauben, sondern ist dessen realsymbolische Gestalt."[3] Der Glaube an Gott ist christlich als „In-Existenz in der Jesus-Christus-Beziehung" zu interpretieren (Romano Guardini). Der Frankfurter Religionspädagoge Thomas Schreijäck hat dies präzise entwickelt.[4] Die Gottesbeziehung ist also einesteils Gabe und anderenteils Aufgabe. Johann Baptist Hirscher, der große Katechetikprofessor, hat Katechese immer sehr anspruchsvoll beschrieben: Es geht um die „Mitteilung des Wortes" und die „Vollziehung des Wortes" (1836).

Dass die Mitteilung und die Vollziehung des Wortes so eng zusammengehören, ist grundsätzlich nicht überraschend. Dafür lassen sich zentrale biblische Argumentationsmuster finden. Hilfreich ist dieser Ansatz deswegen, weil er nicht die Trennung von Lebenssituation und Glaubensinhalt akzeptiert, sondern das Leben als Ganzes als Gabe und Aufgabe im Sinne der „Inexistenz in der Gottesbeziehung" versteht. Auf dieser Basis von Johann Baptist Hirscher, Romano Guardini und der uns sehr nachdenklich machenden lateinamerikanischen Perspektive „Catequesis familiar" werden wir im Folgenden eine systemisch vernetzte Gemeindekatechese diskutieren. Wir sehen die Gemeindekatechese dabei in der Differenz von Kirche und Gesellschaft.

1 *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Arbeitspapier: Das katechetische Wirken der Kirche [1974], in: *Ludwig Bertsch* u. a. (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Ergänzungsband: Arbeitspapiere der Sachkommissionen. Offizielle Gesamtausgabe II, Freiburg i. Br. 1977, 37–97.

2 Vgl. dazu auch *Rudolf Englert*, Warum ist Erwachsenenkatechese so schwierig? Erwachsenenkatechese aus katholischer Sicht, in: ThQ 174 (1994), 107–120, 114.

3 *Matthias Scharer / Bernd Jochen Hilberath*, Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung, Mainz 2002, 118.

4 *Thomas Schreijäck*, Bildung als Inexistenz. Elemente einer theologisch-anthropologischen Propädeutik zu einer religionspädagogischen Bildungstheorie im Denken Romano Guardinis, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1989.

3 Was heißt Gemeindekatechese in der Differenz von Kirche und Gesellschaft?

In der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* kommt nach Hans-Joachim Sander durch den Dreischritt Sehen–Urteilen–Handeln eine grundsätzliche und für die Zeit der Entstehung dieser Konstitution völlig neue Matrix zur Verortung religiös vermittelter Praxis in der Kirche zum Ausdruck. Der Hintergrund, vor dem *Gaudium et spes* argumentiert, ist nach Sander, dass Glaube sich im Leben bewähren müsse. Die Kriterien von Orthopraxie sind nicht mehr rein innerkirchlich und dogmatisch zu bestimmen, sondern müssen im Dialog mit den „Zeichen der Zeit" gewonnen und je neu justiert werden.[5] Diese Feststellung hat Konsequenzen für eine Ortsbestimmung der Gemeindekatechese heute. Die „Zeichen der Zeit" zu sehen, sie zu beurteilen (sie ins Gespräch mit der kirchlichen Tradition und Lehre sowie fachwissenschaftlichen Erkenntnissen zu bringen), richtet auch die Katechese neu aus: Der Binnenraum des kirchlichen Wirkens wird dadurch überhaupt erst als Binnenraum wahrnehmbar, der ebenso eine Außenwahrnehmung hat. In dieser Sichtweise ist er nicht unabhängig von den gesellschaftlichen Wahrnehmungen und Erfahrungen der am katechetischen Lehr-Lern-Prozess Beteiligten. Der Binnenraum der Katechese ist nicht nur durch kirchliches Handeln geprägt, die gesellschaftlichen Erfahrungen der Beteiligten durchdringen ihn. Die Anbindung der Gemeindekatechese an gesellschaftliche Entwicklungen, so Sanders Deutung von *Gaudium et spes*, ist ganz entscheidend dafür, ob sich der gemeindekatechetische Prozess im Leben bewährt. Erfahrene Katecheten und Katechetinnen rufen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil diese Erfahrungen bei ihren Adressaten ganz bewusst aus religionsdidaktischen Überlegungen heraus ab: Wo sehe ich mich selbst in der Kirche? Wo liegen meine religiösen Wurzeln? Welche Quellen des Glaubens sind mir hier und jetzt besonders wichtig? Solche Fragen sind nicht allein Glaubensfragen, sondern sie betreffen das ganze Leben, sie sind Lebensfragen. Dahinter steht die Überzeugung, dass das, was in der Gemeindekatechese angeboten wird, das Leben trägt.

Der jetzige Papst hat 1983 in einer Rede in Frankreich eine solche Verortung diskutiert.[6] Er polarisiert dabei zwischen den Erfahrungen der Gläubigen einerseits und den klassischen vier Hauptstücken in der Katechese andererseits. Ratzinger betont das inhaltliche Profil der Katechese: Die vier Hauptstücke sind „was der Christ zu glauben hat (Symbolum), was zu hoffen (Vaterunser), was er zu tun hat (Dekalog als Interpretation der Weisen der Liebe)" und die Umschreibung des Lebensraumes, „in dem dies alles verankert ist (Sakrament und Kirche)"[7]. Diese Hauptstücke finden sich in den derzeit bekannten katechetischen Werken wieder. Denn unzweifelhaft finden sich in diesen die elementaren Grundstrukturen des christlichen Glaubens. Inhaltlich muss es also in der Gemeindekatechese um die Themenkreise

[5] *Hans-Joachim Sander*, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. Gaudium et spes, in: Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, Freiburg i. Br. 2009, 705.

[6] *Joseph Ratzinger*, Glaubensvermittlung und Glaubensquellen, in: *Ders.*, Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen, Freiburg i. Br. 1997, 88–101.

[7] Ebd., 96–97.

der katechetischen Hauptstücke gehen. Fragt man aber nach der religionsdidaktischen Ausrichtung der Gemeindekatechese, so wird man um eine Orientierung an gesellschaftlichen Herausforderungen nicht herumkommen. Das Profil der Gemeinden ergibt sich für diese ja nicht aus einer Totalperspektive auf die Kirche, sondern immer nur örtlich begrenzt in der Perspektive der konkret am gemeindekatechetischen Prozess Beteiligten. Deshalb müssen die vier Hauptstücke mit Erfahrungen ins Gespräch gebracht werden, um gesellschaftlich relevant zu werden. Nur so kann verhindert werden, dass das „Salz der Erde" „schal" wird (Mt 5). Bernd-Jochen Hilberath macht diesen Aspekt deutlich, wenn er schreibt, die Ortskirche lebe „konkret in und aus den Pfarrgemeinden"[8], dabei aber auch im Gespräch mit der Weltkirche. Das heißt für die Gemeindekatechese, nicht auf Sakramentenkatechese verengt sein zu dürfen, sondern Beziehungen anzustiften weit über den Horizont der kirchlichen Anlässe (Taufe, Kommunion, Firmung) und den Binnenraum der Kirche hinaus.

Obwohl Gemeindekatechese gemeinschaftsstiftend wirkt und sich in dieser Gemeinschaft Kirche ereignet, muss nach den Wirkungen der Gemeindekatechese außerhalb ihrer selbst gefragt werden. Theologisch gesehen ist die Gemeinschaft der Gläubigen ein Zweck in sich; die Gemeinde nimmt sich selbst weniger von ihren Zwecken her wahr, vielmehr von ihrem Glauben, der die Antwort auf das Wort Gottes ist, ein Symbol für die Beziehung zwischen Gott und Mensch. Diese Dimension entzieht sich einer Zweckbestimmung. Aus soziologischer Perspektive aber lässt sich fragen, inwieweit durch diese Selbsteinschätzung auch Haltungen außerhalb der Gemeinde geprägt werden. Eine Gemeindekatechese, die sich selbst in der Gottesbeziehung verortet und ihren Zweck – wenn überhaupt – in der Praxis dieser Gottesbeziehung sieht, erstreckt sich nicht auf zeitlich und räumlich begrenzte Interventionen in der Gemeinde, sie möchte die Gottesbeziehung als Grundlage täglichen Handelns etablieren. Insofern kann es nicht darum gehen, Inhalte entkoppelt von der Bewährung im Leben durchzubuchstabieren. Der Gemeindekatechese geht es um die beziehungsstiftende Dimension ihrer Inhalte. So verstanden versinnbildlichen die vier katechetischen Hauptstücke das, was das Neue Testament als das „Salz der Erde" beschreibt: Die Kraft des Evangeliums entfaltet sich in der Weitergabe der Botschaft vom Reich Gottes dadurch, dass *in* dieser Weitergabe Beziehungen wachsen. Betrachtet man die 273 000 Erstkommunionkinder (Statistik der Deutschen Bischofskonferenz für 2003) für ganz Deutschland, dann ist allein der Bereich Erstkommunionkatechese jährlich ein Großprojekt der deutschen Kirche. Tendenziell sind etwa 750 000 Menschen katechetisch verwickelt – ein Indiz dafür, dass Gemeindekatechese gezielter nach ihren gesellschaftlichen Wirkungen fragen muss.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat die Gesellschaft Westeuropas einen grundlegenden Wandel durchlaufen. Dieser Wandel bezieht sich nicht nur auf gesellschaftsstrukturelle Dimensionen, er lässt sich auch auf die Außenwahrnehmung von Gemeinden beziehen. Die gesellschaftliche Entwicklung in Deutschland verlief in Grundzügen von einer klar geordneten, bundesrepublikanischen Gesellschaft mit definierten strukturellen und organisa-

[8] *Bernd Jochen Hilberath*, Zwischen Vision und Wirklichkeit, Würzburg 1999, 86.

torischen Vorgaben (mit Blick beispielsweise auf Lebensläufe, Berufsbiografien, materiell abgesicherte Zukunftsplanung) hin zur notwendigen Neuausrichtung der Gesellschaft auf Grund geschichtlicher Ereignisse – wie zum Beispiel der Wiedervereinigung – im größeren Kontext der Globalisierung.

Für die Gemeinden geht diese Entwicklung in der Binnenperspektive einher mit einer abnehmenden Zahl von Amtsträgern. Die Kirchengemeinden mussten grundlegend umstrukturiert werden hin zu Seelsorgeeinheiten mit der Konsequenz, katechetische Tätigkeiten immer mehr den Laien zu übertragen. Darüber hinaus sind die Gemeinden weiterhin vom Mitgliederschwund betroffen.[9] Religion droht immer mehr allein auf Persönlichkeiten und weniger auf Gemeinschaft hin ausgerichtet zu werden, genauso wie die Identität der Kirche immer häufiger von ihrer institutionalisierten Form her bestimmt wird. Dietmar Mieth fasst es Mitte der 1980er-Jahre so zusammen: „Die Verstärkung des Lebenselementes Gemeinde in der Kirche stellt heute eine Antwort auf zwei Phänomene dar: die Privatisierung der Religion in der Gesellschaft und die Prozesse der Überinstitutionalisierung in der Kirche."[10]

In der Konsequenz bedeutet das für die Gemeinden vor Ort, selbst in der Verantwortung für ihre Gottesbeziehung zu stehen. Die Selbstverantwortlichkeit vor Ort wird, nicht nur von außen betrachtet, erhöht. Sowohl nach innen als auch nach außen stehen die Gemeinden also vor einem Problemkomplex: Wie kann der Glaube so vermittelt werden, dass Gottesbeziehung und Gemeinschaftserfahrung wachsen? Und wie kann dieser Prozess strukturiert werden, dass die erhöhte Verantwortung in den Gemeinden nicht von einem zunehmenden Qualitätsverlust der Gemeindekatechese begleitet wird?

Eine Gemeindekatechese in der Differenz von Kirche und Gesellschaft ermöglicht das Gespräch zwischen dem Glauben der Kirche und den Glaubensfragen der Menschen aus ihren jeweiligen sozialen Kontexten heraus. Die Stiftung von Beziehungen bei gleichbleibender Einhaltung von Mindeststandards der Qualität sind zentrale Herausforderungen dieser katechetischen Arbeit. Die deutschen Bischöfe haben diese Standards so formuliert. Katechese solle „situations- und erfahrungsbezogen", „evangeliumsgemäß", „prozesshaft und begleitend", „positiv und verbindlich", „partizipatorisch" sein sowie ihre „Inhalte und Methoden in Personen verkörper(n)"[11].

Beziehungen lassen sich dort am leichtesten auf- und ausbauen, wo sie schon da sind: in den Familien.[12]

9 *Detlef Pollack*, Worauf die Bindung an die Kirche beruht: Kirchensoziologische Analysen zum Verhältnis der evangelischen Kirchenmitglieder zu ihrer Kirche und den Grenzen kirchenreformerischen Handelns, in: *Jan Hermelink* (Hg.), Paradoxien kirchlicher Organisation: Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche, Würzburg 2008, 71–99, hier 80.

10 *Dietmar Mieth*, Familie / Gemeinde, in: HRPG, 15.

11 *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Katechese in veränderter Zeit, Bonn 2004, 19–26.

12 Dabei übersehen wir die Realität der Familien nicht, wie sie beispielsweise von *Michael N. Ebertz* skizziert wurde. *Ders.*, „Heilige Familie" – ein Auslaufmodell? Religiöse Kompetenz der Familien in soziologischer Sicht, in: *Albert Biesinger / Herbert Bendel* (Hg.), Gottesbeziehung in der Familie. Familienkatechetische Orientierungen von der Kindertaufe bis ins Jugendalter, Ostfildern 2000, 16–43.

4 Der katechetische Ansatz bei den Familien

Der Religionssoziologe Detlef Pollack stellt fest: „Kurz gesagt, kirchliche Bindungen werden durch familiäre Verhältnisse sehr stark beeinflusst."[13] Bezugspol von Glaubenssozialisation ist nicht in erster Linie die Gemeinde, wenn es mit Blick auf das Alltagsleben um tragfähige religiöse Einstellungen und Haltungen geht. Vielmehr ist entscheidend, wie Glaube in den alltäglichen Routinen erfahren und kommuniziert wird. Das *familiäre* Beziehungsnetz ist hier entscheidend.

Der Sozialpädagoge Richard Münchmeier charakterisiert das Beziehungsgeschehen in Familien mit Blick auf die Orte der religiösen Bildung und Erfahrung. Familien und in ihnen die Eltern erfüllen eine paradoxe Funktion: Sie müssen zugleich verbindlich sein und doch zu zunehmender Autonomie führen. „Eltern haben heute vielfältige Erfahrungen in Bezug auf die Vereinbarungsmöglichkeit dieser sich widerstrebenden Grundorientierungen. Sie verstehen sich als ‚Mentoren' und ‚Unterstützter' ihrer Kinder, weniger als ‚Erzieher' im althergebrachten Sinn; ihr Ziel ist ‚Empowerment' und nicht ‚Gehorsamsforderung'. Sie repräsentieren damit ein Grundmodell religiöser Erfahrung, nämlich, dass religiöse Bindungen zugleich Freiheitsspielräume erweitern."[14] Dass hierbei auch und gerade die Zumutung von Freiheitsspielräumen entscheidend ist für das Gelingen dieses Erziehungsstils, hat auch Konsequenzen für die Konzeption von Gemeindekatechese. Denn auch sie „befreit" die Gläubigen nur „zur Freiheit" (Gal 5), wenn die Gemeinden vor Ort ihren Gemeinschaften diese Freiheit zumuten. Und bezogen auf die Familien als Ort der religiösen Erziehung im Dialog mit den Gemeinden muss man fragen: „Wenn Eltern die primären religiösen Erzieher ihrer Kinder sind, warum ist diese Wahrheit dann nicht umfassender in kirchlichen Strukturen verankert?"[15]

In diesem Zusammenhang hat sich im katholischen Bereich das aus dem lateinamerikanischen Kontext stammende Konzept „Catequesis familiar" bewährt. Es nimmt Familien in ihrem jeweiligen Kontext ernst, mutet ihnen entsprechend zu, religiöse Erziehung und Erfahrung zu vermitteln, lässt sie aber damit nicht allein. Denn die Eltern selbst sind wieder in Elterngruppen organisiert, die ihrerseits in den Gemeinden theologisch kompetent begleitet werden. Die Pluralität der Gesellschaft spiegelt sich so in der Pluralität der Basisgruppen in den kirchlichen Gemeinden. Das Konzept der Familienkatechese begegnet derart dem religionspädagogischen (der doppelten Ausrichtung der Beziehungsdimension hin zum Nächsten wie auch zu Gott) wie soziologischen (religiöse Erziehung in der Pluralität) Problemdruck. Konkret heißt das beispielsweise:

– Die Kommunikation mit Taufeltern kann in der Qualität am besten so gelingen, dass in Gruppen Eltern unterstützt und befähigt werden, ihre neue Lebenssituation

[13] *D. Pollack*, Bindung an die Kirche (s. Anm. 9), 98.

[14] *Richard Münchmeier*, Zur Bedeutung von (Religiosität in) Familien in sozialpädagogischer Sicht, in: *Albert Biesinger / Hans-Jürgen Kerner / Gunther Klosinski / Friedrich Schweitzer* (Hg.), Brauchen Kinder Religion? Neue Erkenntnisse – praktische Perspektiven, Weinheim–Basel 2005, 95–107, hier 104.

[15] *Florence Caffrey Bourg*, Die Familie als Ort der Glaubenserziehung, in: Concilium 4 (2002), 377–384, hier 379.

deutend und feiernd zu verstehen und zu realisieren.[16] Taufkatechese und vor allem die Taufliturgie sind für viele eine neue Begegnungsmöglichkeit mit den eigenen religiösen Wurzeln und der konkreten Ortsgemeinde.

– Das Hauptkriterium für die Kommunikationsqualität von Gemeinden mit jungen Eltern, von jungen Eltern untereinander und nicht zuletzt auch die Intensivierung der Glaubenskommunikation in den Familien selbst sind einfühlsame und aufbauende Atmosphäre sowie kompetente Deutungen im Blick auf die konkrete, emotional oft sehr intensiv und konfliktreich erlebte Familiensituation. Weiters ist es der Wille der Gemeinde, jungen Familien in ihrer Mitte eine Heimat zu geben, mit all den Sorgen, Fragen und Problemen, die sich unter heutigen Bedingungen in Familien in ihren verschiedensten Formen (Alleinerziehende, Patchworkfamilien usw.) ergeben.

– „Eltern und Kinder in die Mitte nehmen" basiert auf dem theologischen Kriterium, dass „Gott in Familien schon da ist". Von daher trägt eine familienorientierte basiskirchliche Vernetzung zur Praxis der Verwurzelung des Reiches Gottes vor Ort auch in Diasporasituationen und größer werdenden Seelsorgestrukturen bei. Die Gemeindekatechese als Familienkatechese begegnet damit dem Problemdruck, den die gesellschaftliche Pluralisierung mit sich bringt.

Weiterführende Literatur:
Albert Biesinger, Wie Gott in die Familie kommt. Zwölf Einladungen, München 2008;
Ders. / *Herbert Bendel*, Gottesbeziehung in der Familie. Familienkatechetische Orientierungen von der Kindertaufe bis ins Jugendalter, Ostfildern 2000.

5 Schluss

Gemeindekatechese ist ein Überbegriff für einen die Generationen übergreifenden katechetischen Prozess. Der Ansatz bei den Familien, für den religionssoziologische wie theologische Argumente sprechen, vertieft und stiftet neue Beziehungen. Dadurch wird nicht nur gesellschaftlicher Differenzierung und Pluralisierung innerhalb der Gemeinden Rechnung getragen. Die Katechese in den unterschiedlichen Gruppen der Gemeinde (Krabbelgruppen, Familiengruppen/-kreisen) dient der Alltagsbewältigung durch gegenseitige Unterstützung bei beispielweise beruflichen Überforderungssituationen, aber auch bei der Kinderbetreuung und -begleitung.

Im Dialog mit anderen „Basisgruppen" bildet sich durch die Zumutung, es selbst zu können, Gemeinde. Anleitung zur Selbstleitung – dieses Lernprinzip aus der Themenzentrierten Interaktion nach Ruth C. Cohn – gilt für die Qualität der Kommunikation mit Familien in besonderer Weise. Am Abend am Bett des Kindes sitzt nicht der Pfarrer und nicht die Gemeindereferentin. Es ist wichtig, die Idee zu stärken, auch wenn sie selbstverständlich erscheint: Es sind nicht die Kinder des Pfarrers, sondern die Kinder dieser konkreten Eltern; diese gilt es zu unterstützen, zu befähigen. Ein wichtiges Qualitätskriterium lautet: Eltern die Befürchtung oder

[16] *Claudia Hofrichter*, Leben Bewusstwerden Deuten Feiern. Rezeption und Neuformulierung eines katechetischen Modells am Beispiel „Taufgespräche in Elterngruppen", Ostfildern 1997.

die Bedenken nehmen, es nicht zu können. Und analog: Jugendliche dazu zu befähigen, ihre Religiosität ins Gespräch mit anderen zu bringen.

Zusammenfassend ist Gemeindekatechese als Familienkatechese strukturbildend, wenn sie – durchaus mit professioneller Begleitung – die Menschen untereinander vernetzt und Familien in ihren spirituellen, religiösen und alltäglichen Bedürfnissen dort abholt, wo sie stehen. Gemeindekatechese als Familienkatechese stärkt Beziehungen. Sie ist deshalb nicht „einfach" zu haben. Aber als Kommunikationsprozess ist sie nicht nur „Kirche von unten", sie ist immer auch gedacht als Gesprächsanlass mit dem Glauben der Kirche.

Die Antwort des Menschen auf das Wort Gottes zu begleiten und das Wort Gottes auf die Menschen hin zu formulieren, ist eine Triebfeder des katechetischen Prozesses. Das macht Menschen „würdig", was heißt, sie handlungsfähig im Horizont einer pluralen und tendenziell unübersichtlichen Gesellschaft zu machen. Gemeindekatechese als Familienkatechese schafft so religiöse Kernzonen, wo religiöse Beheimatung geschehen darf und kann.

Die Autoren: *Albert Biesinger, Professor für Katechetik, Religionspädagogik und kirchliche Erwachsenenbildung an der Universität Tübingen, entwickelte auf der Basis lateinamerikanischer Erfahrungen das Konzept „Erstkommunion als Familienkatechese" für den deutschsprachigen Raum. Derzeit läuft ein kooperativ angelegtes Projekt der Deutschen Forschungsgemeinschaft zu Wirkungen der Kommunionkatechese. Publikationen: Gott mit neuen Augen sehen. Familienbuch. München ²2007; Mein Gott – Dein Gott: Interkulturelle und interreligiöse Bildung in Kindertagesstätten (zusammen mit F. Schweitzer und A. Edelbrock), Weinheim–Basel 2008; Weil Sakramente Zukunft haben: Neue Wege der Initiation in Gemeinden (zusammen mit Walter Kasper und Alois Kothgasser), Mainz ²2008.*

Matthias Gronover, Assistent am Lehrstuhl für Katechetik, Religionspädagogik und kirchliche Erwachsenenbildung an der Universität Tübingen und Gymnasiallehrer für die Fächer kath. Religion und Biologie, promovierte mit der Arbeit Religionspädagogik mit Luhmann, Münster 2004. Zusammen mit Reinhold Boschki Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, Münster 2007.

Norbert Mette

Theologie lernen als Bildungsprozess

◆ Das Theologiestudium hat sich in jüngster Zeit sehr verändert, insbesondere die mit dem sogenannten „Bologna-Prozess" verbundene Reform wirkt einschneidend. Deshalb stellt sich die Frage, was heutzutage jemand davon hat, wenn er/sie sich zum Theologiestudium entschließt? Wird er/sie in seinem/ihrem Glauben so gefestigt, wie es die kirchlichen Dokumente voraussetzen, oder eher verunsichert? Und wird er/sie auch in entsprechendem Maße ausgebildet für die Aufgaben, die ihn/sie im pastoralen oder religionspädagogischen Beruf erwarten? Auf diese und ähnliche Fragen antwortet im folgenden Beitrag der Dortmunder Professor für Religionspädagogik und Praktische Theologie. (Redaktion)

Ein Doktor der Theologie genoss einstmals hohe Reputation, da er als Universalgelehrter – sie gab es damals noch nicht – galt. Durch die acht Rigorosa, also die mündlichen Prüfungen in allen theologischen Disziplinen, die neben der Erstellung der Dissertation für die Erlangung dieses akademischen Grades absolviert werden mussten, hatte er immerhin – zumindest idealiter – nachgewiesen, sich in über 4000 Jahren Geschichte gut auszukennen, literarische Texte fachmännisch zu deuten, für die Sache der Theologie argumentativ einstehen und sie systematisch vor dem Forum der zeitgenössischen Vernunft reflektieren und darlegen zu können. Auch verfügte er über rhetorische und didaktische Fähigkeiten für Predigt und katechetische Unterweisung, darüber hinaus vermochte er es, Gottesdienste ästhetisch ansprechend zu gestalten, hatte Menschenkenntnis, die ihn befähigte, Betroffenen in allen möglichen Formen von Not beizustehen, und selbst in rechtlichen Belangen wusste er Bescheid. In dieser umfassenden Gelehrsamkeit spiegelt sich wider, dass die theologischen Fakultäten in gewisser Weise das Kleinformat einer ganzen Universität verkörperten. Nicht zuletzt deswegen waren sie in der Lage, mit so gut wie allen anderen Fakultäten – auch mit der medizinischen und der naturwissenschaftlichen – einen Dialog zu führen. Diente das Theologiestudium in erster Linie der Vorbereitung auf den priesterlichen Dienst in der Kirche, so qualifizierte es auch für viele andere Berufe, wenn jemand sich entschloss, nicht Priester zu werden oder dieses Amt niederzulegen. Der Absolvent eines akademischen Theologiestudiums galt als vielseitig einsatzfähig, weil umfassend gebildet.

Ob man heute noch ein solches Loblied auf die Absolventen dieses Studiums, zu dem mittlerweile auch Absolventinnen hinzugekommen sind, singen kann, sei dahingestellt. Es braucht allerdings nicht sofort das Klagelied über das vermeintlich oder tatsächlich gesunkene Niveau der (Aus-)Bildung angestimmt zu werden. Die Situation der Theologie hat sich schlicht und einfach verändert, und zwar sowohl in interner als auch in externer Hinsicht.

Innerhalb der Theologie haben sich die einzelnen Disziplinen dermaßen spezialisiert, dass wohl niemand mehr in allen Bereichen der Theologie auf der Höhe des Wissens sein kann. Nach außen hin hat sich die Reputation der Theologie innerhalb des universitären Wissenschaftsspektrums erheblich verändert; vielfach weiß man nicht so Rechtes mit ihr anzufangen, nicht zuletzt weil ihr Wissenschaftscharakter vielen Externen unklar bleibt.

Geändert hat sich weiterhin der Adressatenkreis, an den sich das Theologiestudium richtet. War es – als akademisches Studium – bis in die Fünfzigerjahre des letzten Jahrhunderts hinein nur angehenden Priestern vorbehalten, so ist insbesondere nach dem letzten Konzil eine beträchtliche Zahl von Laien, Frauen und Männer, hinzugekommen, die in der Pastoral, in kirchlicher Bildungsarbeit u. ä. tätig werden wollen. Gegenwärtig besteht das Hauptkontingent von Studierenden an den theologischen Fakultäten aus den angehenden Religionslehrkräften; daneben gibt es für sie viele kleinere, genau darauf spezialisierte theologische Einrichtungen an Universitäten. Die Theologie hat einen Ort auch an Fachhochschulen und in Österreich an Pädagogischen Hochschulen gefunden, vor allem für angehende Gemeindeassistent/innen und Katechet/innen. Schließlich gibt es noch zahlreiche weitere Möglichkeiten, sich theologisch bilden und weiterbilden zu lassen, etwa in kirchlichen Akademien und anderen Einrichtungen sowie in Form von Theologischen Fernkursen; hievon machen auch viele Laien Gebrauch, die sich für Theologie interessieren, ohne eine berufliche Absicht damit zu verbinden.

So ergibt sich für die folgenden Überlegungen eine doppelte Blickrichtung: Zum einen dient das Theologiestudium – ähnlich dem Studium anderer Wissenschaften – schlichtweg Ausbildungszwecken für eine spätere berufliche Tätigkeit. Zum anderen kann das Studium der Theologie als Selbstzweck betrieben werden, insofern man etwas für die eigene Bildung tun möchte. Das ist etwa der Fall, wenn Laien theologische Fernkurse absolvieren oder wenn Teilnehmer/innen am sogenannten Seniorenstudium, das von Universitäten teilweise angeboten wird, allein aus eigenem Antrieb heraus theologische Lehrveranstaltungen besuchen. Beide Blickrichtungen schließen sich nicht gegenseitig aus; im Gegenteil: Wie noch zu zeigen sein wird, wäre eine theologische Ausbildung ohne die Komponente einer sowohl umfassenderen als auch vertiefenden theologischen Bildung eine verhängnisvolle Verkürzung.

1 Theologiestudium: Ausbildung für eine kirchliche oder kirchlich vermittelte Tätigkeit

Je nach ins Auge gefasstem Berufsfeld kann Theologie, wie vermerkt, an Universitäten und Fachhochschulen studiert werden. Die jeweiligen Studien- und Prüfungsordnungen geben vor, was zu studieren ist und welche Leistungen im Verlauf des Studiums bis zu seinem Abschluss erbracht werden müssen. Der Studienverlauf kann unterschiedlich strukturiert sein, zum Beispiel stärker disziplinorientiert oder stärker inhaltsbezogen. Dafür gibt es Vorgaben, auf die sich Staat und Kirche nicht zuletzt um der Anerkennung der Abschlüsse willen verständigt haben. Seit einiger Zeit übt in dieser Hinsicht der sogenannte „Bologna-Prozess“ einen erheblichen Einfluss aus, politisch darauf abzielend, das Studium transparenter und

effizienter zu gestalten – was auch immer das heißen mag.[1]

Im Folgenden seien exemplarisch die für Deutschland offiziell gültigen Theologie-Studiums-Vorgaben für die beiden Adressatengruppen Priesteramtskandidaten und Religionslehrer/innen wiedergegeben und kommentiert.

In der „Rahmenordnung für die Priesterbildung“[2] findet sich ein kurzer Abschnitt zur theologischen Bildung,[3] dem das anschließende Zitat entnommen ist:

„Die wissenschaftliche Theologie soll den Priester befähigen, vom Glauben, den er verkündet, Rechenschaft zu geben. Er muss die Entwicklungen und Ergebnisse der Theologie in Vergangenheit und Gegenwart kennen, verstehen und werten lernen. Die theologische Reflexion soll ihn dazu führen, unter den vielen theologischen Aussagen die alles tragende Mitte zu finden, um so vom Nebeneinander vieler Erkenntnisse zur einen Wahrheit des Evangeliums vorzudringen. Dadurch gewinnt er die Fähigkeit, die einzelnen Glaubensaussagen in das Ganze einzuordnen und sich nicht im Detail zu verlieren.

Theologische Erkenntnis und Spiritualität dürfen nicht unverbunden nebeneinander stehen. Vielmehr muss die wissenschaftliche Theologie geistliche Erfahrung und geistliches Leben eröffnen und integrieren helfen. Umgekehrt müssen geistliche Erfahrung und geistliches Leben theologisch verankert werden.

Theologische Bildung befähigt schließlich, Strömungen und Erkenntnisse heutigen Denkens in ihrer Bedeutung für den Glauben zu sehen und andererseits die Erfahrungen und Probleme der heutigen Menschen aus dem Evangelium sachgerecht zu erhellen. Die im Studium erworbene theologische Urteilskraft ist Voraussetzung für ein verantwortliches Mitwirken in Kirche und Gesellschaft.“[4]

Dieser Abschnitt 15 ist weniger apologetisch gehalten als der vorhergehende Abschnitt, demgemäß die theologische Bildung als notwendiges Rüstzeug ausgewiesen wird, um den „vielerlei Deutungen und manchem Argwohn“, denen das Christentum in der weltanschaulich pluralistischen Welt ausgesetzt sei, begegnen zu können und vor den Gefahren, die den Priestern „aus einer glaubenslosen und skeptischen Umgebung erwachsen“, gefeit zu sein. Hier wird demgegenüber abgehoben auf eine theologische Urteilskraft, welche in die Lage versetzt, theologische Einzelerkenntnisse in ein Ganzes zu integrieren, sich mit den heute sich stellenden Herausforderungen konstruktiv auseinanderzusetzen sowie die eigene Spiritualität zu fundieren und zu orientieren. Der Rahmenordnung zufolge macht die theologische Bildung eine Dimension der Priesterbildung aus; die beiden anderen bestehen in der Bildung zum geistlichen Leben und zur menschlichen Reifung sowie in der pastoralen Befähigung. Von der Gewichtung dieser drei

1 Zu den Auswirkungen für das Theologiestudium vgl. die sehr differenzierten Einschätzungen von *Peter Neuner*, Zur Situation der theologischen Fakultäten in Deutschland, in: StdZ 227 (2009), 685–697.

2 *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Rahmenordnung für die Priesterbildung (Die deutschen Bischöfe 73), Bonn 2003. (http://www.priesterseminare.org/wp-content/uploads/pdf/Rahmenordnung_2003.pdf)

3 Verwiesen wird hier auf cc. 248–254 CIC.

4 *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Rahmenordnung (s. Anm. 2), 25 (Nr. 15).

Dimensionen her ergibt sich, dass dem geistlichen Leben und der menschlichen Reifung der größte Stellenwert beigemessen wird; die beiden anderen Dimensionen werden stark darauf bezogen.

Erheblich anders fällt das „fachspezifische Kompetenzprofil" aus, das entsprechend dem Beschluss der deutschen Kultusministerkonferenz vom 16. Oktober 2008 von angehenden Religionslehrer/innen durch das Theologiestudium erworben werden soll.[5] Zunächst heißt es noch sehr allgemein gehalten:

„Die Studierendenabsolventinnen und -absolventen verfügen über grundlegendes Wissen in der Katholischen Theologie sowie über fachdidaktische Fähigkeiten zur Initiierung, Durchführung und Reflexion von Lern- und Bildungsprozessen im Fach Katholische Religionslehre und haben somit die Basis für eine in der weiteren Ausbildung sowie im Verlauf der beruflichen Tätigkeit sich entfaltenden theologisch-religionspädagogischen Kompetenz erworben."

Diese „theologisch-religionspädagogische Kompetenz" wird im Folgenden noch weiter ausdifferenziert in sieben Einzelkompetenzen, und zwar in die

– fachwissenschaftliche Kompetenz, die durch das Studium der einzelnen theologischen Disziplinen und der die zentralen Inhalte miteinander verschränkenden Module erworben wird,

– theologisch-didaktische Erschließungskompetenz, die in der Fähigkeit besteht, die studierten Wissensbestände für den Religionsunterricht zu transformieren,

– Entwicklungskompetenz, die in der Bereitschaft zu einer berufsbegleitenden Weiterbildung besteht,

– Rollen- bzw. Selbstreflexionskompetenz, die selbstkritisch das eigene Tun überprüfen lässt,

– Wahrnehmungs- und Diagnosekompetenz, die in die Lage versetzt, den Entwicklungsstand der Schüler/innen einzuschätzen und darauf bei der Unterrichtsplanung Rücksicht zu nehmen,

– Gestaltungskompetenz, die eine Voraussetzung für das Unterrichten ist, und schließlich die

– Dialog- und Diskurskompetenz, die zur Kommunikation mit anderen Fächern und Perspektiven befähigt.

Im Vergleich zum ersten Beispiel wird hier deutlich, dass die Erfordernisse des beruflichen Tuns im Vordergrund stehen. Zudem wird versucht, den Lernstoff auf möglichst konkret zu erwerbende Kompetenzen hin zu operationalisieren. Dies ist im Text zur Priesterbildung sehr allgemein und eher appellativ gehalten. Die hier kräftiger betonte existenzielle Dimension der Bildung von Religionslehrpersonen kann am ehesten mit dem Stichwort der Selbstreflexionsbildung in Verbindung gebracht werden.[6]

[5] Vgl. Ländergemeinsame inhaltliche Anforderungen für die Fachwissenschaften und Fachdidaktiken in der Lehrerinnen- und Lehrerbildung. 15. Katholische Religion/Theologie, in: http://www.katholische-theologie.info/Portals/0/docs/0.KMK Inhaltl.Anford LA 10-2008.pdf. Grundlage dafür bildet: Kirchliche Anforderungen an die Studiengänge für das Lehramt in Katholischer Religion sowie an die Magister- und BA-/MA-Studiengänge mit Katholischer Religion als Haupt- und Nebenfach (Die deutschen Bischöfe 79), Bonn 2003 (dieser Text befindet sich momentan in der Revision).

[6] Zu den damit verbundenen Konsequenzen für die Konzeption des Theologiestudiums vgl. u. a. *Hans-Georg Ziebertz* u.a., Religionslehrerbildung an der Universität. Profession – Religion – Habitus, Münster 2005; *Monika Scheidler* / *Oliver Reis* (Hg.), Vom Lehren zum Lernen. Didaktische Wende in der Theologie?, Wien–Berlin 2008.

2 Theologie lernen als Bildungsprozess

Nicht wenige Theologiestudierende berichten rückblickend, sie hätten ihr Studium als Zeit der Krise und der Katharsis erfahren: Krise insofern, als sie das von ihnen mitgebrachte Verständnis von Glauben, Kirche … als teilweise radikal in Frage gestellt erlebt hätten, was sie eine Zeit lang stark verunsichert habe; Katharsis, weil sie in der Bearbeitung der Krise zu einem neuen, geläuterten, nicht selten auch befreienden Glaubensverständnis gefunden hätten, was als Bereicherung der eigenen Identität erfahren wurde. Hier zeigt sich ein enger Zusammenhang von Spiritualität und theologischer Reflexion, der nicht immer jene Aufmerksamkeit findet, die er verdient. Nicht selten wird Spiritualität als ein zusätzliches Element während der Ausbildung zu einem theologischen Beruf verstanden, das neben dem Lernen theologischen Fachwissens angesiedelt ist. Gern wird sie als Hilfe angelegt, durch das Studium aufkommende existenzielle Unsicherheiten abzufedern und der Berufung treu zu bleiben. Damit wird zu wenig ernst genommen, dass ein schonungsloses Sich-Einlassen auf theologische Fragen und kritische Anfragen, die „von außen" an Theologie, Glauben und Religion gerichtet werden, selbst bereits ein spiritueller Prozess ist, der zu einem frei bejahten und mündig praktizierten Glauben führt – oder möglicherweise zur Einsicht gelangen lässt, dass der Glaube existenziell nicht länger nachvollzogen werden könne und man sich deswegen von ihm verabschieden müsse. Ein so durch Krise und Katharsis hindurchgegangener Glaube verleiht den Betroffenen eine Selbstständigkeit, die frei werden lässt von einer wie immer gearteten Autoritätsabhängigkeit in Theologie und Kirche, vielmehr ein loyales und – wenn nötig – kritisches Verhältnis zu ihnen ermöglicht.

Die vor allem im evangelischen Raum begegnende Bezeichnung des Christentums als „Bildungsreligion"[7] weist auf den engen Zusammenhang hin, der zwischen Glaube im christlichen Verständnis und Bildung besteht. Damit ist nicht gemeint, dass der Glaube gewissermaßen aus einem Bildungsprozess erwächst; er liegt diesem vielmehr voraus und setzt einen solchen in Gang, indem er zu denken und lernen gibt. In freier und vernünftiger Entscheidung will er angenommen werden als integrales Moment, das die gesamte Persönlichkeit prägt. Um explizit ein Missverständnis zu vermeiden. Es ist nicht so: Je höher der Bildungsgrad eines Menschen, desto vollkommener auch sein Glaube. Gottes Zuwendung zu den Menschen ist bedingungslos. Gerade eine solche macht frei und spornt dazu an, von verliehenen Fähigkeiten so gut wie möglich Gebrauch zu machen, sie zur Entfaltung zu bringen, sich also entsprechend zu bilden, ohne dass dies eine Wertung vor Gott erführe.

Empirische Untersuchungen haben zutage gefördert, dass, je höher der formale Bildungsgrad (d. h. der schulische oder akademische Abschluss) einer Person ist, desto größer die Wahrscheinlichkeit ist, aus der Kirche auszutreten. Das hängt offensichtlich damit zusammen, dass der kirchlich vermittelte Glaube von den Befragten nicht als auf der Höhe der Zeit liegend empfunden wird. Für die Kirchen, aber auch für den christlichen Glauben

[7] Vgl. z. B. *Dietrich Korsch*, Bildung und Glaube. Ist das Christentum eine Bildungsreligion?, in: NZSTh 36 (1994), 190–214.

selbst ist eine solche Einschätzung verhängnisvoll. Denn in der Tat haben sie den Menschen nur dann etwas wirklich Relevantes zu sagen, wenn sie selbst auf der Höhe der Zeit sind. Das jedoch bedeutet gerade nicht, sich der vorherrschenden Meinungslage anzupassen, vielmehr in der Vielfalt von Einstellungen und Ansichten profiliert Position zu beziehen, indem beispielsweise mit Blick auf ein maßloses Fortschrittsdenkens an die „Maße des Menschlichen“[8] erinnert wird.

Das Bemühen, Christ- und Kirche-Sein im skizzierten Sinn auf der Höhe der Zeit zu leben, betrifft freilich nicht nur die in welcher Weise auch immer theologisch Tätigen, stellt sie jedoch vor besondere Anforderungen. Sie sind herausgefordert, ihr theologisches Denken und Sprechen jeweils angemessen zu kontextualisieren – nicht nur bezogen auf die jeweilige Adressatengruppe, mit der sie konfrontiert sind, sondern viel grundlegender und umfassender auf die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Benachteiligten aller Art“ (GS 1). Sie selbst müssen also aufmerksame Menschen sein, die um jene Gegebenheiten und Ursachen wissen sollten, die heute eben jene Hoffnungen und Ängste … auslösen. Dazu ist es notwendig, bereits während des Studiums den Blick über die Theologie hinaus zu weiten.

Der entscheidende Beitrag, den die Theologie angesichts der heute sich stellenden Herausforderungen, die sich nicht nur für den Glauben und die Kirche im engeren Sinn stellen, sondern die Menschheit insgesamt im höchsten Maße bedrängen, zu leisten hat, besteht darin, aufzuweisen, ob und inwiefern die eigene Tradition – im Verbund auch mit anderen religiösen Traditionen – Ressourcen in sich birgt, die auch heute noch Orientierungen und Perspektiven zu geben vermögen. Es gilt, die religiösen Traditionen aus dem ursprünglichen in den jeweils gegenwärtigen Kontext zu übersetzen.[9] Dieses gleichzeitige Vertrautsein mit der Vergangenheit und mit der Gegenwart macht das aus, was treffend mit dem Begriff der „theologischen Urteilskraft“ bezeichnet wird, jener Kompetenz also, die eigene religiöse Tradition kritisch-konstruktiv in Beziehung zu den aktuellen Herausforderungen setzen zu können und umgekehrt.[10] Von der Sache her ist das ein nicht abschließbarer Reflexions- und Bildungsprozess.

3 Der Beitrag theologischer Bildung zur Bildung in umfassenderer Perspektive

Theologisches (Nach-)Denken, so sollten die Überlegungen zeigen, ist nur dann bei

[8] So der Titel der Denkschrift der E*vangelischen Kirche in Deutschland,* die sich mit der Problematik eines zeitgemäßen Bildungsverständnisses beschäftigt: Maße des Menschlichen. Evangelische Perspektiven zur Bildung in der Wissens- und Lerngesellschaft, Gütersloh 2003.

[9] Vgl. *Helmut Peukert*, Fundamentale Theologie im interdisziplinären Gespräch entwickeln, in: *Ders*., Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt a. M. ^{3}2009, 357–400, bes., 357–359.

[10] Vgl. hierzu weiterführend die Erläuterungen, die Helmut Peukert zum Begriff „religiöse Urteilskraft“ gibt: *Helmut Peukert*, Erziehungswissenschaft – Religionswissenschaft – Theologie – Religionspädagogik. Eine spannungsgeladene Konstellation unter den Herausforderungen einer geschichtlich neuartigen Situation, in: *Engelbert Groß* (Hg.), Erziehungswissenschaft, Religion und Religionspädagogik, Münster 2004, 51–91, bes. 83–86.

seiner Sache, wenn es über die Grenzen der eigenen Wissenschaft im engeren Sinne hinausblickt. Das betrifft nicht nur den methodischen Bereich, für den die Rezeption und Weiterentwicklung von Methoden aus anderen Wissenschaften in den einzelnen theologischen Disziplinen selbstverständlich geworden ist. Auch in inhaltlicher Hinsicht ist das Gespräch mit anderen Wissenschaften zu suchen, will die Theologie auf dem Niveau heutigen Wissensstandes reflektieren und argumentieren. Will man diesem Umstand im Studium gerecht werden, liegt es nahe, in theologischen Lehrveranstaltungen mit einer großen Anzahl von Studierenden, die in der Regel Lehramtsstudierende sind und somit zur Theologie mindestens ein weiteres Fach studieren, viel stärker als bisher diese Chance zu nutzen. Sehr häufig nämlich erleben sie die Begegnung mit den zwei oder mehr Wissenschaften als unterschiedliche und eigenständige Welten, die überhaupt nichts miteinander zu tun haben. Hier Brücken bauen zu lernen, es zu ermöglichen, wie das, was in den Naturwissenschaften oder etwa in der Germanistik gehört wurde, mit dem, was in der Theologie studiert wurde, in Verbindung zu bringen ist, wäre eine wichtige Aufgabe und könnte durch eine entsprechende Ausrichtung von Lehrveranstaltungen angeregt und erreicht werden.

Mit dieser multi- und interdisziplinären Ausrichtung der Theologie und ihres Studiums gerät ein umfassenderer Bildungshorizont in den Blick. Darum sei abschließend thesenartig und ohne Anspruch auf Vollständigkeit umrissen, welche Konsequenzen sich aus einer christlich-theologischen Sicht von Wirklichkeit für ein Gesamtverständnis von Bildung ergeben:[11]

– Verbindlicher Maßstab ist die Würde, die jedem Menschen zukommt. Sie verbietet es, Menschen für andere Interessen zu missbrauchen, Bildungsarbeit zu funktionalisieren.

– Bildung geht von der Geschichtlichkeit, Begrenztheit und Situiertheit menschlicher und gesellschaftlicher Existenz aus und bringt diese zu Bewusstsein.

– Sie sensibilisiert für die Grund- und Grenzerfahrungen menschlichen Lebens, zwischenmenschlichen Zusammenlebens.

– Mit der öffentlichen Thematisierung der Gottesfrage erweitert sie den Horizont der Vernunft auf das rational verantwortbare, letztlich aber nicht einholbare Geheimnis von Mensch und Schöpfung hin.

– Damit ist sie sich auch der Bedingungen und Grenzen menschlicher Erkenntnis und Praxis bewusst und widersetzt sich jeglichem die Maße des Menschlichen

Weiterführende Literatur:
Eine differenzierte Auseinandersetzung mit dem Bildungsauftrag der Universität und dem Ort der Theologie darin bietet *Edmund Arens*, Universitäre Bildung und wissenschaftliche Theologie. Eine Bestandsaufnahme mit Ausblick, in: *Hans J. Münk / Michael Durst* (Hg.), Kirche, Theologie und Bildung (Theologische Berichte 32), Freiburg/CH 2009, 61–101.
Eine Orientierungsgrundlage für jene, die sich für ein Theologiestudium interessieren, geben *Hans-Martin Gutmann* (evang.) und *Norbert Mette* (kath.) in ihrem Buch „Orientierung Theologie. Was sie kann, was sie will" (Rowohlts Enzyklopädie 55613), Reinbek b. Hamburg 2000, an die Hand.

[11] Vgl. *Norbert Mette*, Theologie zwischen Universität und Kirche, in: *Ders.*, Praktisch-theologische Erkundungen 2, Berlin 2007, 355–365.

überschreitenden Ansinnen in Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Technik …

– Sie schätzt die in religiösen Traditionen weitergegebenen Erfahrungen und Einsichten vom Menschen wert, etwa die Art und Weise, wie Leben gelingt, was eine allen gerecht werdende soziale Ordnung ausmacht, wie Glaube, Liebe und Hoffnung das Leben bereichern. Sie ist um Fruchtbarmachung derselben für die Gegenwart bemüht.

– Besonders sensibel lässt sie für Not und Leid in der Welt werden und fordert zu einem entsprechend parteilichen Denken und Handeln sowohl im Privaten als auch in der Öffentlichkeit heraus.

– Sie gibt Mut und Kraft für die erforderlichen Schritte, das Bestehende so zu gestalten, dass eine gemeinsame Zukunft für alle Menschen und die ganze Welt ermöglicht wird.

– Dazu gehört es, dass die nicht vergessen werden, denen die Lebenden ihre Lebensmöglichkeiten verdanken.

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.*



Bibel und Koran sind in einem kulturellen Umfeld entstanden, das heute vielen Menschen fremd ist. Gleichzeitig erheben beide den Anspruch, eine universal gültige Lebensorientierung zu bieten. Trotz des unterschiedlichen theologischen Stellenwerts von Koran und Bibel steht die Schriftauslegung der beiden Religionen vor vergleichbaren Aufgaben.

Christliche und muslimische Wissenschaftler beschäftigen sich mit hermeneutischen Grundfragen, historischen Querverbindungen, feministischen Auslegungen und Deutungsmonopolen. Sie nehmen die Bibel als Verstehenshilfe des Korans und den Koran als eine Auslegung der Bibel in den Blick. In seiner Vielstimmigkeit steht der Band auch für die Pluralität der Schriftauslegung in beiden Religionen.

„Nahe ist dir das Wort …“
Schriftauslegung in Christentum und Islam

Reihe: Theologisches Forum Christentum – Islam
280 S., kart., ISBN 978-3-7917-2256-6
€ (D) 19,90/sFr 34,50

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

Wilhelm Schwendemann

Bildung und interreligiöser Dialog

Eine theologische Reflexion

◆ Die Begegnung der Kulturen und Religionen in einer globalen Welt ist zweifelsohne eine der großen Herausforderungen unserer Zeit. Ob und wie diese Begegnungen gelingen, ist auch eine Anfrage an das Verständnis von Bildung. Der an der Evangelischen Hochschule Freiburg lehrende Autor Wilhelm Schwendemann entfaltet in seinem Beitrag den Maßstab einer interreligiösen Bildung: „Einerseits muss die Unverfügbarkeit des Fremden, Anderen als Freiheit geachtet werden, andererseits zielt Bildung darauf, die Befähigung zur Freiheit anzustreben. Nur dieses Dilemma bewusster Bildung hält die Hoffnung auf Humanität wach, wird aber keine Garantie für das Gelingen übernehmen können." (Redaktion)

1 Einleitung

Unter Bildung lässt sich der Vermittlungsprozess zwischen einem Ich/Selbst einer Person und der Welt verstehen; in religiöser Tradition kommt noch der Beziehungs- und Vermittlungsprozess zwischen dem menschlichen Selbst und Gott hinzu. Der grundsätzliche Charakter dieses Vermittlungsprozesses liegt im Verstehen des Fremden und des Selbst begründet. Im Verstehen wird das Fremde jedoch nicht einverleibt, sondern subjektiv befragt und rezipiert. Sofern dieses Verstehen des Fremden nicht einverleibt wird, hält es die Erinnerung an das eigene Humanum wach und erinnert die christliche Tradition an das *fremde* Fleisch gewordene Wort Gottes. Erinnerung in einem tieferen Sinn meint dann ein Gewahrwerden dessen, was uns als Menschen trägt, uns zu Menschen macht – es schützt das Humanum. Gegen die Dialektik der Aufklärung hält eine in diesem Sinn gestaltete zivilgesellschaftliche Erinnerungskultur am Paradoxen des Fremden fest sowie an einer Kultur der Vielfalt und der Achtsamkeit im Umgang mit Pluralität. Das Fremde ist jedoch nicht einfach fremd, sondern so gestaltet, dass ich dem anderen Menschen immer Beziehung schulde, ohne dass diese ableitbar wäre, aber immer zugleich Verantwortung meint. Verantwortung widersteht einem rassistischen Einheitsstreben und meint Verpflichtung zur Toleranz als bewusster Entscheidung für das Fremde. Das fremde Antlitz fordert uns dazu auf, menschlich zu handeln, es signalisiert die Verletzlichkeit, die Schutzbedürftigkeit des Anderen. Insofern hat Bildung etwas mit dem interreligiösen Dialog zu tun, als ich am Anderen und seiner Religionszugehörigkeit sowie religiösen Praxis zum Subjekt werde, das sich verhalten, entscheiden und vor allem der eigenen Identität (nicht auf Kosten fremder Identität) gewiss sein muss. Bildung als Subjektwerdungsprozess verstanden, setzt Freiheit zur Weltgestaltung voraus, ohne das interreligiöse Gespräch und den religiös Anderen zu vereinnahmen

oder zu kolonialisieren.[1] Dietrich Korsch kann diese Verschränkung so zusammenfassen: „Aus dem *Grund dieser Vermittlung* aber leuchtet ein Moment hervor, das religiös gedeutet werden kann: dass das Subjekt sich nicht als ein solches gemacht hat, das bildungsfähig ist, dass der Bildungsprozess Bildsein voraussetzt. Dieses Moment wird auch da noch erinnert, wo Bildung als Versprechen verstanden wird."[2] So zielt Bildung als Persönlichkeitsbildung auf Leiblichkeit, Freiheit, Geschichtlichkeit und Sprache des Menschen und setzt diese gleichsam im Sinn von Selbsttätigkeit voraus.[3] Einerseits muss die Unverfügbarkeit des Fremden, des Anderen als Freiheit geachtet werden, andererseits zielt Bildung darauf, die Befähigung zur Freiheit anzustreben.[4] Nur dieses Dilemma bewusster Bildung hält die Hoffnung auf Humanität wach, wird aber keine Garantie für das Gelingen übernehmen können.

2 Religiöse Bildung

Wenn man von der Voraussetzung ausgeht, Religion bestünde als eine Möglichkeit, sich Welt zu erschließen, dann geht es in religiöser Bildungsarbeit zuallererst um die Beziehung und die Frage des menschlichen Selbstverständnisses zu Endlichkeit und Freiheit. Allgemeine Bildung ohne Religion bliebe fragmentarisch und ungebildete Religion setzte sich einem Ideologieverdacht aus, denn die Selbsttätigkeit des Menschen wäre alles andere als selbstbestimmt, was bedeutet, dass Religion und Bildung nicht miteinander identisch sind, sondern sich zueinander komplementär verhalten. Peter Biehl und Karl Ernst Nipkow haben darauf hingewiesen, dass eine sich Bildungsprozessen öffnende Religion der Veränderung unterliegt, aber auch dynamisiert und sich Umbildungsprozessen öffnet, ohne ihr Proprium zu verraten.[5] Vergleichbar ist das Religion und Bildung Vorausliegende: Der Bildung liegt das Person-Sein voraus und dem (christlichen) Glauben das Handeln des Heiligen Geistes. Die Folgen des Unverfügbaren sind Bildsamkeit des Menschen und Gottvertrauen. Glauben als Vertrauen lässt sich auf kategoriale Bildung ein und bietet eine Interpretation dieses Vorganges. Er lässt sich gleichzeitig in den Formen kategorialer Bildung verstehen und ist deswegen keine Frage der Bildung an sich. Glaube in postmoderner Zeit ist jedoch bildungskritisch und befragt Bildungsprozesse danach, ob die Freiheitstraditionen auch zur Sprache und damit zu sich selbst kommen.[6] Bernhard Dressler hat diese Dialektik sehr schön beschrieben: „Wenn Bildung der Prozess ist, in dem der Mensch sich selbst überschreitet, so setzt Bildung Glauben im Sinne von Vertrauen voraus und setzt solches Vertrauen im Falle des Gelingens

1 Vgl. *Bernhard Dressler*, Unterscheidungen. Religion und Bildung (Theologische LiteraturzeitungForum, 18/19), Leipzig 2006, 86.
2 *Dietrich Korsch*, Bildung und Glaube. Ist das Christentum eine Bildungsreligion?, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 36 (1994), 190–214, hier 193.
3 Vgl. *Dietrich Benner*, Allgemeine Pädagogik. Eine systematisch-problemgeschichtliche Einführung in die Grundstruktur pädagogischen Denkens und Handelns, Weinheim–München [5]2005, 71f.
4 Vgl. *Bernhard Dressler*, Unterscheidungen (s. Anm. 1), 87.
5 Vgl. *Peter Biehl / Karl Ernst Nipkow*, Bildung und Bildungspolitik in theologischer Perspektive (Schriften aus dem Comenius-Institut 7), Münster 2005, 55.
6 Vgl. *Dietrich Korsch*, Bildung und Glaube (s. Anm. 2), 213.

frei. Allerdings: Vertrauen wird auf diese Weise keineswegs zum Gegenstand einer Willensentscheidung oder eines Kalküls. Man kann sich zum Glauben so wenig entschließen wie zur Liebe."[7] Religion ist eine Form der Lebensdeutung und Glauben die vertrauensvolle Gewissheit, gehalten zu sein. Christliche Religion ist als „kultureller Zeichenkosmos" zu verstehen, d. h. sie ist das Medium, in dem „der Glaube sich als Gottvertrauen artikulieren und reflektieren kann"[8]. Bildung ist dann das Mittel zur Schulung von (religiöser) Wahrnehmungsfähigkeit. Glauben wird zwar nicht durch Bildung „erzeugt", benötigt aber Bildung, weil sich in ihr symbolische Kommunikationsprozesse vollziehen, ohne die Glauben sich nicht vermitteln kann.[9] Glauben im Gewand der Religion hilft die Welt zu verstehen und Wirklichkeit zu deuten; aber genau die Reflexion auf diese Eigenart ist konstitutiv für religiöse Bildung im Gesamtkontext allgemeiner Bildung: „Religion als Lebensdeutung im Horizont des Unbedingten macht das Endliche fürs Unendliche transparent. … Nicht zwei Wirklichkeiten werden damit postuliert, wohl aber die Notwendigkeit einer mehrdimensionalen Betrachtung der einen Wirklichkeit."[10] Christlicher Glaube und christliche Religion tragen in ihrem Kern die Erinnerung an das Christusereignis und die Deutung dieses Ereignisses; religiöse Bildung erschließt sich zuerst in deutenden Narrationen. Deutende Narrationen setzen sich aber dem Risiko des Missverstehens einerseits aus und andererseits provozieren sie zur Toleranz, das ertragen zu müssen, was fremd ist.

3 Pluralitätsfähigkeit als Voraussetzung für Toleranz und interreligiösen Dialog

Toleranz als Duldung anderer Einstellungen ohne Rechtspflicht zum Dulden ist im Kern ein aufklärerisches Problem, manifestiert sich zuerst aber nicht nur als Antisemitismus gegenüber Juden oder als „Angst vor dem Islam", sondern primär im Umgang mit anderen Formen des Christentums, den sogenannten Ketzern.[11] Aus Anlass des zurückliegenden Calvinjahrs 2009 möchte ich an den Konflikt zwischen Johannes Calvin und Sebastian Castellio über religiöse Toleranz erinnern. Virulent geworden ist das Toleranzproblem durch die juristische Systematisierung der Ketzerei als Majestätsverbrechen unter Innozenz III.; unter Gregor IX. wurden die Strafbestimmungen dann ins kanonische Recht übernommen. Thomas von Aquin verneinte die Frage, ob Ketzer zu tolerieren seien, mit dem Hinweis auf die Taufverpflichtung.[12] Leitend ist bei ihm, Thomas, und im Hochmittelalter ein Taufverständnis, das den Getauften unwiderruflich zum

7 *Bernhard Dressler*, Unterscheidungen (s. Anm. 1), 126.
8 Ebd., 128.
9 Vgl. *Joachim Ochel*, Bildung in evangelischer Verantwortung auf dem Hintergrund des Bildungsverständnisses von F. D. E. Schleiermacher. Eine Studie des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, Göttingen 2001, 44ff.
10 *Bernhard Dressler*, Unterscheidungen (s. Anm. 1), 135.
11 Vgl. *Achim Krämer*, Toleranz als Rechtsprinzip. Gedanken zu einem ungeschriebenen Verfassungsgrundsatz, in: Zeitschrift für Evangelisches Kirchenrecht (1984), 113–121; *Michael Germann*, Art. Toleranz/Intoleranz VI. Rechtlich, in: RGG[4], Bd. 8 (2005), Sp. 465.
12 Vgl. ST 2-2q.10 a.8 zitiert nach *Thomas Gilby* (Hg.), St. Thomas Aquinas. Summa theologiae. Latin text and English translation, introduction, notes, appendices and glossaries, Cambridge 1975.

gehorsamspflichtigen Glied der Kirche macht und ihn dem kirchlichen Zwangsrecht unterwirft.[13] Ketzerei bzw. Häresie ist in dieser Sicht dann immer mit einem schuldhaften Bruch der christlichen Taufverpflichtung gleichzusetzen. Die Kirche konnte deswegen im Hochmittelalter auch die Todesstrafe einfordern: „Als Heilsanstalt und vollmächtige Trägerin der göttlichen Heilswahrheit hat die Kirche primär die Aufgabe, lehrend und leitend Menschen zum institutionell-sakramental vermittelten Heil zu führen."[14] Häresie in jeder Form verdiene als Sünde die Strafe der Exkommunikation sowie unter Umständen die des physischen Todes; die Kirche könne aber dem Reumütigen Bekehrung und Vergebung gewähren, den erst dann wieder Rückfälligen aber dem Tod preisgeben.[15] Luther hat diesen Gedanken verworfen, denn zum Glauben könne nicht genötigt werden, die institutionalisierte Kirche habe keine Herrschaft über den Glauben des Einzelnen.[16] Das Problem der Ketzerei sei nicht durch Feuer und Schwert, sondern allein durch Überzeugungsarbeit zu lösen, denn der Glaube beruhe auf der reinen Verkündigung des Evangeliums.[17] Die Todesstrafe, vollzogen durch die Obrigkeit, kommt für Luther nur dann in Betracht, wenn der öffentliche Frieden im Gemeinwesen nachhaltig gestört wird; Ketzer sollten besser des Landes vertrieben werden. Zwingli, Melanchthon und Calvin folgten Luther in dieser Perspektive nicht, sondern betonten die zwangsrechtlichen Bestimmungen. Erasmus von Rotterdam und mit ihm andere Humanisten entwickelten dagegen ein reduktionistisches Programm der Toleranz, d. h. in theoretischen Diskursen sollten unterschiedliche Ansichten geduldet werden. Sebastian Castellio steht in diesem erasmianischen Ansatz und geht über ihn hinaus, indem er den Begriff der Ketzerei relativierte: Je nach Perspektive sei der eigene Standpunkt rechtgläubig, der andere dagegen nicht, d. h. letztlich gäbe es kein verbindliches Wahrheitskriterium und es gelte vorrangig den ethischen Kern des Christentums zu realisieren. In den Konfessionskriegen des 17. Jahrhunderts wird aus der Position Castellios letztlich die Konsequenz gezogen, dass der Staat primär die Aufgabe habe, innerweltlichen Frieden zu sichern und hierfür ökonomische Grundlagen zu schaffen. Toleranz sei deswegen um der sozialen und ökonomischen Prosperität des Gemeinwesens willen notwendig. Für religiöse Wahrheitsansprüche könne es keine weltlich-universelle Schiedsinstanz geben; sich gegenseitig ausschließende religiöse Wahrheitsansprüche müssten sich tolerieren, subjektive Glaubensinhalte seien deswegen auch nicht erzwingbar. Zwang in Glaubensdingen, so die Konsequenz, sei unethisch.[18] Castellios Verdienst liegt m. E. darin, zwei normative Bereiche zu unterscheiden, jenen einer allgemeingültigen Moral, die der menschlichen Vernunft zugänglich ist,

13 Vgl. *Martin Ohst*, Art. Toleranz/Intoleranz IV. Geschichtlich., in: RGG[4], Bd. 8 (2005), Sp. 461–464, hier, Sp. 462.
14 Ebd.
15 Vgl. ST 2-2q.11 a.3.
16 Vgl. WA 6, 535–537 (WA 6, 497–573); *Kurt Aland*, Martin Luther – gesammelte Werke (Digitale Bibliothek 63), Berlin 2004.
17 WA 14, 669 Predigten; *Kurt Aland*, Martin Luther (s. Anm. 16).
18 Vgl. *Martin Ohst*, Art. Toleranz/Intoleranz (s. Anm. 13), Sp. 464; *Alexander Patschovsky* / *Harald Zimmermann* (Hg.), Toleranz im Mittelalter (Vorträge und Forschungen 45), Sigmaringen 1998.

und den Bereich religiöser Interpretationen dieser Moral.[19] Bedeutung hatte der Konflikt zwischen Calvin und Castellio für die Ausbildung des modernen Begriffs des Pluralismus. Grundsätzlich ist mit Pluralismus jede Lehre, die eine Vielheit von Prinzipien, Elementen oder Bereichen der Wirklichkeit annimmt und reflektiert – im Unterschied zum Monismus und Dualismus – gemeint. Für unseren Zusammenhang ist aber die zweite, eher sozialwissenschaftliche Bedeutung aufschlussreich, nämlich die gleichberechtigte Geltung verschiedener Standpunkte oder Normensysteme.[20] Die Alltagsbedeutung lässt eher den Schluss synkretistischer Beliebigkeit zu, müsste wahrscheinlich mit dem Begriff Pluralität umschrieben werden und ist wohl von Cusanus' Buch *De pace seu concordantia* und seinem Theorem des einen Gottes in vielen Religionen, der auf unterschiedliche Weise gesucht und verehrt würde, beeinflusst.[21] Manche sprechen angesichts der zunehmenden Verdichtung in der Weltgesellschaft von einem „globalen Dorf", was die Religionen in der postmodernen Gesellschaft im Unterschied zur Vormoderne und Moderne zu so genannten „Nachbarschaftsreligionen" macht.[22]

4 Theologie und Wahrheitsanspruch

Theologisch geht es um Modelle des Wahrheitsanspruchs in exklusiver, inklusiver oder pluralistischer Art und Weise.[23] Exklusiv bedeutet hier, dass es religiöse oder sogar theologische Wahrheit nur in einer Religion geben kann. Der inklusive Ansatz geht ebenfalls vom Heil in Christus aus, an dem Angehörige anderer Religionen partizipieren können, wenn auch in anonymer Weise. Der pluralistische Ansatz zielt auf eine gleichberechtigte, nicht abgestufte Verständigung zwischen den Religionen und ist ein vor allem im angelsächsischen Bereich praktizierter Ansatz.[24] Jemand, der diese Kompetenz im Umgang mit anderen Welteinstellungen nicht erworben hat, wird schnell Opfer einer vereinfachenden Weltsicht. Patchworkidentitäten suggerie-

19 Vgl. *Rainer Forst*, Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1682), Frankfurt/M. 2003; *Ulrich Kronauer*, Art. Toleranz/Intoleranz V. Philosophisch, in: RGG[4], Bd. 8 (2005), Sp. 464f., hier Sp. 465.

20 Zum Begriff Pluralismus siehe u. a. *Eilert Herms*, Politik und Recht im Pluralismus, Tübingen 2008; *Christoph Auffarth / Ulrich Berner*, Religiöser Pluralismus im Mittelalter? Besichtigung einer Epoche der europäischen Religionsgeschichte (Religionen in der pluralen Welt 1), Berlin 2007; *Christoph Schwöbel*, Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur, Tübingen 2003. Zur Pluralität von Normensystemen siehe: *Peter L. Berger*, Die Grenzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften. Ein Bericht der Bertelsmann Stiftung an den Club of Rome, Gütersloh 1997; *Mancur Olson*, Die Logik des kollektiven Handelns. Kollektivgüter und die Theorie der Gruppen (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 10), Tübingen [4]1998.

21 Vgl. *Nikolaus von Kues*, Band 1: De pace fidei = Der Friede im Glauben / dt. Übers. von *Rudolf Haubst*, Trier 1982; *Klaus Berger*, Vom Frieden zwischen den Religionen. Lateinisch – deutsch, Frankfurt a. M. 2002.

22 Vgl. *Georg Hilger / Stephan Leimgruber / Hans-Georg Ziebertz / Matthias Bahr*, Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf, München [2]2003.

23 Vgl. ebd., 436.

24 Vgl. *John Hick / Reinhard Kirste*, Gott und seine vielen Namen, Frankfurt a. M. 2001; *Leonard Swidler*, Toward a universal theology of religion (Faith meets faith series), New York 1997.

ren, dass man die nötigen Kompetenzen im Umgang mit Pluralität bereits erworben habe und dass die Optionen, die man für sich selbst getroffen hat, schon deswegen richtig seien, weil sie auf einer individuellen Wahl beruhen. Aus vorgegebenen religiösen Bausteinen wird eine eigene Art der Sinnfindung und Sinnantwort zusammengestellt. Aber auch hier findet Begegnung kaum wirklich statt. In jüngster Zeit hat sich aber ein interkulturelles Verständnis von Wahrheit etabliert, das den relationalen und dialogischen Charakter von Wahrheit betont und konsequenterweise in den pluralismusfähigen theologischen Ansatz hineingehört.[25] Sich dialogisch auf die Suche nach Wahrheit zu begeben, bedeutet nicht, eigene Einsichten und Erkenntnisse aufzugeben, sondern gegenüber anderen Wahrheitsansprüchen aufgeschlossen zu sein.[26] Wenn jedoch dieser Ansatz damit verwechselt wird, dass die Suche nach Wahrheit relativiert wird, dann kommt die Beziehung zu Gott dabei zu kurz. Es geht immer um den Menschen, um den Einzelnen, der einem anderen Menschen oder anderen Menschen und Gott begegnet. Begegnung ist nur möglich, wenn man um sich selbst und um die Fremdheit des anderen weiß. Sie kann sich nur ereignen, wenn das Geheimnis des anderen bewahrt bleibt, aber man sich begegnen will, ohne jeden Aspekt von Nutzbarmachung. Nur Personen können am Leben anderer teilnehmen und teilhaben. Interkulturelles und interreligiöses Lernen als Möglichkeit, Begegnung zu eröffnen, tun hier also Not, weil die Muster von innen und außen, draußen und drinnen, fremd und nichtfremd, mit denen andere Lebensformen auf Distanz gehalten werden könnten, nicht mehr hinreichend funktionieren, sondern die Erfahrung des Fremden zur Alltagserfahrung geworden ist. Er ist der Ambivalente, der gewohnte Muster Infragestellende, der Unentscheidbare. Der Andere entzieht sich dem Totalitätsanspruch des Uniformen. Begegnung mit dem Fremden als Anderem meint dann eine eigenartige Beziehung, welche die Andersheit des anderen zulässt und die Selbstidentität des herrschen wollenden Subjekts verlässt.[27]

Die Begegnung mit dem Anderen ist nur in einer Haltung der Selbstgewissheit und in einer wertschätzenden Haltung ihm gegenüber möglich. Das ist eine hörende, wahrnehmende, wartende, respektierende Haltung. Warten auf den Anderen öffnet das Spiel der Freiheit und fordert zur Antwort und zu einer ursprünglichen Verpflichtung heraus. Ich bin dem Anderen verpflichtet, wenn ich ihn als Anderen zulasse, ich schulde ihm sein Anderssein.[28]

Durch Bildung in Form von Pluralismuserwerb wird die Möglichkeit der Begegnung überhaupt erst eröffnet. Dieser versteht sich als inklusiv, weil er gemeinsame Grundstrukturen der Religionen gelten lässt.[29] Pluralismus eröffnet so etwas wie eine Deutemöglichkeit von Wirklichkeit

25 Vgl. *Georg Hilger* u. a., Religionsdidaktik (s. Anm. 22), 437.
26 Vgl. *Paul F. Knitter*, One earth, many religions. Multifaith dialogue and global responsibility, New York 1995.
27 Vgl. auch *Almut Loycke* (Hg.), Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins (Edition Pandora 9), Frankfurt a. M. 1992.
28 Vgl. *Martin Buber*, Schriften zum Chassidismus (Werke 3), München 1963, 984.
29 Vgl. *Heinz Zahrnt*, Mutmaßungen über Gott. Die theologische Summe meines Lebens, München 1994, 200f.

bzw. der Beziehungen in dieser Wirklichkeit.[30] Wenn diese Beziehungen nicht mehr wahrgenommen werden können, wird der Pluralismus zu einem normativen Problem. Es entsteht also dort, wo die Balance zwischen Pluralisierung und Stabilisierung aufgehoben scheint, das, was einer Aufhebung von Kultur gleichkommt. Für den christlichen Glauben ist dabei konstitutiv, dass die Glaubensbegründung dem Zugriff des Menschen entzogen ist und von außen, d. h. durch den Heiligen Geist, an den Menschen herangetragen wird, also unverfügbares Werk Gottes ist. In dieser Unverfügbarkeit und gleichzeitigen Pluralität der Zugänge zum Glauben[31] begründet sich christliche Freiheit, die verbietet, den eigenen Glaubenszugang als verbindlich für andere zu etablieren. Denn letztlich kann nur Gott Glauben schaffen und der Glaube des Anderen menschlichem Zugriff entzogen bleiben. Das, was unmittelbar zur Konstitution des christlichen Glaubens gehört, ist also ein Pluralismus aus Glauben – die Vielfalt des Glaubens ist aus christlicher Sicht geradezu notwendig, wird aber nicht vom Universalitätsanspruch des Glaubens berührt. Die Einsicht in die Bedingungen der eigenen Glaubensgewissheit ist insofern Bedingung der Möglichkeit der Anerkennung der Glaubensgewissheit des Anderen; beide Einsichten und Glaubensgewissheiten unterliegen jedoch der Kritik der Wahrheit der Christusbotschaft. Pluralismus im Christentum ist also im Wesen von Kirche als Glaubensgemeinschaft begründet; Glaubende sind zu einer Gemeinschaft verbunden, in der die eigene Identität nicht aufgehoben, sondern begründet ist. Ein derartiges Konzept verschränkt radikale Pluralität mit dem Konzept gegenseitiger Wertschätzung und Wertschätzung von Differenz.[32]

5 Biblische Erinnerungen

In der biblischen Gottesoffenbarung geht es um ein sozial-kommunikatives Geschehen zwischen Gott und Mensch – aber von Gott her legitimiert – mit dem Ziel, dem Menschen einen Einblick in eine andere Wirklichkeit zu gewähren und ihm so Anteil am ewigen Heil zu verschaffen. Im Blick auf die drei Buchreligionen Judentum, Christentum und Islam bedeutet dies die Offenbarung des dem Menschen zugewandten einen Gottes, der zugleich Schöpfer und Retter der Welt in ihrem Raum-Zeit-Kontinuum ist.[33] Wenn wir die biblischen Schriften daraufhin anschauen, dann fällt auf, dass Offenbarung ein Terminus späterer

[30] Vgl. *Martin Baumann / Samuel M. Behloul*, Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven (Kultur und soziale Praxis), Bielefeld 2005; *Ernst Topitsch / Hans-Jochen Vogel*, Pluralismus und Toleranz. Alternative Ideen von Toleranz (Kleine Reihe 31), Köln 1983.

[31] Vgl. *Wilfried Härle*, Dogmatik (De-Gruyter-Lehrbuch), Berlin–New York ^{3}2007, 49–80.

[32] Vgl. *Heinz Kimmerle*, Das Andere und das Denken der Verschiedenheit. Akten eines internationalen Kolloquiums (Schriften zur Philosophie der Differenz 1), Amsterdam 1987; *Jean-François Lyotard*, The postmodern condition. A report on knowledge (Theory and history of literature), Manchester 2005; *Luce Irigaray / Xenia Rajewsky*, Die Zeit der Differenz. Für eine friedliche Revolution (Reihe Campus 1038), Frankfurt a. M. 1991.

[33] Vgl. *Folkart Wittekind*, Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens. Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth (1909–1916) (Beiträge zur historischen Theologie 113), Tübingen 2000; *Eberhard Mechels*, Analogie bei Erich Przywara und Karl Barth. Das Verhältnis von Offenbarungstheologie und Metaphysik, Neukirchen-Vluyn 1974.

theologischer Reflexionssprache ist und die Texte der Bibel sozusagen nicht die Offenbarung Gottes als solche beschreiben, sondern die menschlichen Zeugnisse dieser Offenbarungen, die aus einer eigenen Glaubensbetroffenheit reden. Das bedeutet, dass dieses menschliche Zeugnis grundsätzlich in der Sphäre des Doppeldeutigen bleibt, also Interpretament ist. Eindeutig für den Betroffenen ist diese Gottesoffenbarung nicht sofort, wie Jes 52,15 Auskunft gibt. Dadurch, dass Gott sich in Wort und Sprache offenbart, bleibt Offenbarung mehrdeutig und plural, somit auch bestreitbar oder verwundbar. Der Mensch, der sich von der Offenbarung Gottes betroffen machen lässt, wird in die Sphäre des Verwundbaren gezogen. Er erfährt sich in dieser Verwundbarkeit als Angesprochener Gottes, d. h. als geliebter Mensch, als geliebtes Geschöpf. Diese Grundlinie wird sogar noch verstärkt, wenn der Gott Israels sich als der liebende, vergebende und rettende Gott offenbart, der seine Welt nicht der Hölle preisgibt. Im Ersten Testament wird diese Offenbarungsgeschichte grundgelegt, weswegen die gemeinsame Heilige Schrift von Juden und Christen demnach konstitutiv für die Identität des Christentums ist. Ohne die Hebräische Bibel gäbe es kein Christentum, denn die christlichen Gemeinden haben die Heilige Schrift und später die Briefe des Apostels Paulus in den christlichen Gottesdiensten vorgelesen, als Wort Gottes ausgelegt. Biblische Texte waren von Anfang an normativ und formativ für die christliche Gemeinde, d. h. sie schöpfte aus der griechischen bzw. hebräischen jüdischen Heiligen Schrift. Die Jüdische Bibel ist das Fundament der Verkündigung Jesu und des christlichen Bekenntnisses zu Jesus als dem Christus. So hat die Alte Kirche z. B. in der Entscheidung gegen Markion wichtige Entscheidungen getroffen:

1. Die christliche Bibel besteht aus zwei Teilen, dem Alten und dem Neuen Testament oder besser dem Ersten und dem Zweiten Testament, die sowohl viele Gemeinsamkeiten als auch viele Differenzen aufweisen, gleichzeitig aber Kontinuität und Diskontinuität des Gottesglaubens markieren.

2. Alle Schriften Israels sind beibehalten worden und die neuen christlichen Schriften, wie die Briefe und die Evangelien usw. wurden hinter der Jüdischen Bibel angeordnet.

3. Der hebräische bzw. griechische Wortlaut des Alten Testaments ist von der Alten Kirche nicht verändert worden, sondern in seiner ursprünglichen Fassung tradiert worden.

4. Sie betonte, dass die Heilige Schrift Israels das unaufgebbare Fundament des Christentums bleibt.

Ein Beispiel für diese Rezeption sieht man in der Geschichte von den Emmausjüngern (Lk 24,13–35):

a. Den beiden Jüngern rekapituliert der Auferstandene nicht einfach seine eigene Predigt, sondern er betont die Kontinuität zwischen Tora und Propheten und ihm selbst, d. h. er legt sich selbst von den Schriften Israels her aus.

b. Dass die beiden Jünger zum Glauben an den Christus finden, bedarf der lebendigen Begegnung mit dem Auferweckten selbst; erst als er den jüdischen Segen spricht, werden ihnen die Augen geöffnet. Die Schrift ist also Voraussetzung und Hilfe für den Christusglauben, aber die Schrift führt nicht von selbst zu Jesus als dem Christus.

c. In den neutestamentlichen Schriften wird das Christusereignis als die entscheidende Heilssetzung für die Heiden von Gott aus der Schrift Israels näher gebracht.

d. Die Bibel Israels hatte den unbestrittenen Offenbarungsanspruch; auf sie griffen die ersten Christen zurück, um ihre Jesusbotschaft vermittelbar zu machen.

e. Die Schrift nicht kennen, heißt Christus nicht kennen; das Alte / das Erste Testament nicht kennen und verstehen, heißt Christus nicht verstehen.

Beim Begriff *Altes Testament* muss man aufmerksam werden; ich verwende ihn hier als kostbar, bewährt, ehrwürdig und nicht in negativem Sinn als abgetan, verbraucht. Der christliche Begriff *Altes Testament* führt, wenn er nicht kritisch gebraucht wird, schnell zu Antisemitismus sowie Judenfeindschaft und entspricht in seiner positiven christlichen Bedeutung nicht dem jüdischen Selbstverständnis. Anstatt Altes Testament hat sich in der heutigen Bibelwissenschaft der Begriff Erstes Testament eingebürgert oder auch hebräische-jüdische Bibel. Dieser Begriff vermeidet die traditionelle christliche Abwertung durch den Begriff Altes Testament. Zunächst gibt er den historischen Sachverhalt richtig wieder und formuliert theologisch richtig: Als Israel jung war, gewann ich es lieb, und aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen (Hos 11,1), dass der Gott Israels in die Bundesbewegung auch die Völker mit hinein nehmen will. Das Erste Testament verweist auf das Zweite Testament, das aber das Erste nicht aufhebt, sondern bestätigt und erweitert. Im Zweiten Testament wird bezeugt, dass und wie der Gott Israels der Schöpfer des Himmels und der Erde ist, durch Jesus Christus seine Bundesgeschichte auf die Heiden bzw. Völkerwelt geöffnet hat.[34] Von folgenden christlichen Modellen der Bibelrezeption und Hermeneutik sollte man m. E. Abschied nehmen:

a. Kontrastmodell: AT als Buch des Scheiterns, NT als Buch der Vollendung

b. Relativierungsmodell: AT ist Dienerin des NT bzw. Vorbereitung der Christusbotschaft (Vorbild: Typos), NT (Wirklichkeit: Antitypos)

c. Evolutionsmodell: das Alte Testament entwickelt sich quasi evolutionär zur Christusbotschaft hin

d. Substitutionsmodell: das NT ersetzt vollständig das AT.

Diese vier defizitorientierten Modelle verwischen das Selbstverständnis der alt- bzw. ersttestamentlichen Schriften, volles Zeugnis für die Gottesbotschaft zu sein. Sie werden der Vielstimmigkeit sowie Vielschichtigkeit der alt-/ersttestamentlichen Schriften nicht gerecht und atmen den Hauch der Judenfeindschaft. Was wir heute anstreben, ist eine Hermeneutik der Vielfalt und der kanonischen Dialogizität, d. h. das Aufeinanderbeziehen der Heiligen Schriften innerhalb der Bibel und zwischen Juden und Christen. Beide Bibelteile sind unterschiedliche Zeugnisse des einen und einzigen Gottes, an den Juden und Christen in unterschiedlicher Weise glauben, von dem sie sich aber das Gleiche erhoffen. Hier sollte man sich der Weisung aus Mal 3,22–24 öffnen: *Haltet im Gedächtnis die Tora meines Knechtes Mose, dem ich am Horeb für ganz Israel Ordnungen und Rechtsbestimmungen geboten habe. Siehe, ich sende euch den Propheten Elia, bevor der Tag des HERRN kommt, der große und furchtbare. Und er wird das Herz der Väter zu den Söhnen und das Herz der Söhne zu ihren Vätern umkehren lassen, damit ich nicht komme und das Land mit dem Bann schlage.*

Das Gespräch zwischen Juden und Christen sollte sich fokussieren auf den

[34] Vgl. *Erich Zenger*, Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1) [3]1998, 16.

speziellen biblischen Monotheismus. Das Siegeslied in Ex 15,21 und das narrative Grundgerüst der gesamten Exoduserzählung sind programmatische Texte gegen den pharaonischen Machtanspruch jener Zeit. Dahinter steht eine Befreiungserfahrung. Von Anfang an hatte der biblische Gott seine Präsenz nicht in Götterbildern, sondern im Bereich des Kultes. Später kamen das Solidarrecht und die Verantwortlichkeit des Menschen in der Schöpfung hinzu, was sich theologisch als Antwort des Menschen auf Gottes befreiendes Handeln verstehen lässt. Der biblische Monotheismus zeichnet sich dadurch aus, dass Gott als universaler und kosmischer Spender und Erhalter von Recht und Gerechtigkeit geglaubt wird. Textbeispiele sind der Psalm 29[35] und der Psalm 82. Dtn 6 ist dann daran anschließend die Absage an alle Mächte, die göttliche Verehrung fordern und damit Unrecht praktizieren: Der biblische Gott ist Gott aller Lebensbereiche. Diese Gedanken werden nach der Zerstörung des Tempels und dem nachfolgenden Exil virulent, als es um die Wiedergewinnung einer religiösen Identität ging (Jes 43,10–13; 44,6–8 mit Gen 1/Gen 6,9–9,17). Die Position eines reflektierten biblischen Monotheismus wird also erst im 6. Jahrhundert v. Chr. erreicht, der gleichzeitig polyvalent und polyfon geworden ist, jedoch wird in ihm die Einzigkeit Gottes betont. Im Unterschied zu den unterdrückenden babylonischen Göttern – sprich Stadtkönige – ist der biblische Gott lebensspendende Macht und eben keine Vernichtungsmacht.[36] Das theologische Basis-Axiom ist hierbei immer die Befreiung von Sklaverei, Fremdbestimmung und Unterdrückung, gleichzeitige aber Befreiung zu Solidarität und menschlicher Verantwortung (vgl. Dtn 17). Im Psalm 82 wird die Welt als die Welt der Götter charakterisiert, voller Unrecht und Gewalt. Das wird als Versagen derselben gesehen. Indem aber der Gott Israels Recht und Gerechtigkeit schafft sowie Rechtlosigkeit, Unterdrückung und Entwürdigung abschafft, wird er zum Gott aller Völker. Für die Völker bzw. Heiden eröffnet sich über den Glauben an Jesus Christus ein Zugang zu dieser Befreiungserfahrung. Durch den Heiligen Geist wird Vertrauen in das rettende, heilende, versöhnende und nicht an die Macht der Sünde preisgebende Handeln Gottes erweckt. Gott spricht den Menschen dergestalt in seiner Offenbarung an, dass dieser sich selbst und seinen Ort in der Welt verstehen lernt.[37] Offenbarung in diesem Sinn ist notwendigerweise gebrochen. Als Verkündigung des Gekreuzigten bleibt diese Botschaft multivalent, sie ist zudem Skandal. Nur darin aber erfährt der Mensch den Ausweis der Macht Gottes (1 Kor 1,17ff.).

[35] Der Psalm lässt sich in seinem Aufbau gliedern: Verse 1+2: Aufforderung zur Huldigung vor dem auf seinem Thron sitzenden Gottkönig; Verse 3–9 Hymnische Darstellung der Macht des Königs JHWH (gegen die Chaosmacht Wasser; Götterberge, Wüste, Huldigungsruf); Verse 10+11 Proklamation und Definition der Königsherrschaft Gottes. Der Psalm beschreibt, wie Gott sein Königtum ausübt und wie die Königsherrschaft vom Menschen erfahren wird. Der Thron steht dabei symbolisch für Gottes universale Herrschaft. Der Psalm 29 setzt ein mythisches Weltbild voraus, in dessen Achsenkreuzung sich der Tempel in Jerusalem befindet. Gott übt dort seine Herrschaft aus, segnet und rettet.

[36] Vgl. *Erich Zenger*, Was ist der Preis des Monotheismus?, in: *Jan Assmann*, Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München 2003, 45.

[37] Vgl. *Rudolf Bultmann / Otto Merk*, Theologie des Neuen Testaments (Uni-Taschenbücher 630), Tübingen [9]1984.

Die biblische Offenbarung Gottes im Zeugnis der betroffenen Menschen begründet die Gewissheit des christlichen Glaubens und macht in der Gestalt des Gekreuzigten seine dem Menschen zugewandte Herrlichkeit, aber auch seine Verwundbarkeit sichtbar und schafft so den Glauben als die Anerkennung der aus dem biblischen Offenbarungszeugnis empfangenen Erkenntnis vom Wesen und Willen Gottes.

Wer sich auf den Gekreuzigten einlässt, steht nicht mehr eindeutig auf der Seite triumphalistischer Gewinner und Rechthaberei. Auch bleibt selbst die Heilige Schrift wesentlich plural und gerade nicht eindeutig, was das Messiasgeheimnis im Markusevangelium umschreibt. Zugleich fordert sie das Risiko des eigenen Glaubens. Der biblische Einspruch gegen Einlinigkeit entspricht dem reformatorischen Zeugnis und der Rechtfertigung des gottlosen Sünders, der gottlos bleibt, wenn er sich auf der Seite der Gewinner sieht. So lässt sich durchaus behaupten, dass der christliche Fundamentalismus in seiner aggressiv-militanten, intoleranten und unbarmherzigen Art nihilistisch und gerade nicht christlich ist, weil er Fremdheit und Vielheit nicht aushalten kann, was aber vom Kern des christlichen Glaubens als Option eröffnet wird.

Weiterführende Literatur:
Bernhard Dressler, Unterscheidungen. Religion und Bildung (Theologische LiteraturzeitungForum 18/19), Leipzig 2006. Die gängigen Diskurse aus dem Bereich Bildung und Religion sind sehr gut zusammengefasst.
John Hick / Reinhard Kirste, Gott und seine vielen Namen. Völlig neubearb. Ausg. Frankfurt a. M. 2001. John Hick bietet einen Überblick über die interreligiöse Bildungsarbeit im angelsächsischen Raum.
Hannes Ball / Sadik Hassan / Wilhelm Schwendemann / Traugott Wöhrlin, Haus des Islam – Einblicke und Einsichten (inklusive Farbbilder auf CD-ROM), Stuttgart 2008. In diesem Buch findet der interessierte Leser, die Leserin eine pädagogische Auseinandersetzung mit dem Islam.

6 Abschließende Bemerkung

Die Beziehung zwischen Bildung und interreligiösem Dialog fordert von christlicher Seite, sich an die eigene Identität zu erinnern und diese auszuhalten, was bedeutet, ein Risiko im Glauben an den Gekreuzigten und Auferstandenen einzugehen und sich Mehrdeutigkeit und Verwundbarkeit auszusetzen. Der daraus resultierende Umgang mit anderen Glaubenshaltungen ist nicht beliebig, sondern ergibt sich aus der Stellung des Menschen zu Gott als dessen Ebenbild. Aus dem Konflikt zwischen Calvin und Castellio lässt sich m. E. für das Thema Bildung und interreligiöse Begegnung lernen, dass eine plural verfasste Gesellschaft einer christlich begründeten Form von Toleranz nicht aus dem Weg gehen kann. Um es noch einmal deutlich zu sagen: Toleranz meint eine erarbeitete, nicht beliebige Duldung von Wahrheitsansprüchen aufgrund einer bestimmten Überzeugungsposition, die mit einem öffentlichen Auftreten verbunden und rechtskonform mit gelingendem sozialen Zusammenleben ist.[38] Nur

[38] Vgl. *Reiner Preul*, Art. Toleranz/Intoleranz, VII. politologisch, in: RGG[4], Bd. 8 (2005), Sp. 467–469; *Konrad Hilpert / Jürgen Werbick* (Hg.), Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz, Düsseldorf 1995.

Personen oder Personengemeinschaften können demnach Träger von Toleranz sein; ein nur rechtliches Absichern von Toleranz genügt nicht: „Toleranz bewährt sich in der Spannung zwischen dem zugestandenen und staatlich zu schützenden ‚Recht auf Irrtum' und der gleichwohl erforderlichen argumentativen Bekämpfung des mutmaßlichen Irrtums."[39] Der Hintergrund – wie am Konflikt zwischen Castellio und Calvin zu lernen ist – ist die öffentliche Auseinandersetzung um Wahrheit und die Koexistenz konkurrierender Wahrheitsansprüche. Das heißt, letztlich gehört die Forderung nach Toleranz zur ethischen Pflicht, wie sie erst nachreformatorisch und frühaufklärerisch formuliert worden ist. Eine rein pragmatische Begründung von Toleranz ist theologisch unzureichend, denn sonst wäre sie nur so etwas wie eine allgemeine Zustimmung an plurale Verhältnisse und würde im Ernstfall umschlagen in Intoleranz. Nur eine begründete Friedenspflicht ermöglicht letztlich religiöse und kulturelle Vielfalt einer Gesellschaft und damit auch die Bildungschancen für Einzelne, die in konkrete weltanschauliche und religiöse Wirklichkeitsverständnisse eingebunden sind. Diese Weltanschauungsnetze sind in ihrer Genese zudem zu würdigen und nicht unter Beliebigkeitsargumenten zu relativieren. Theologische Reflexion kann wiederum von Johannes Calvin lernen, das Zustandekommen der eigenen Toleranz- und Friedenspflicht auszuweisen und von der Gotteserkenntnis her zu begründen. Dieser Erschließungszusammenhang aber ist nicht verfügbar für menschliche Vernunft.

Der Autor: *Dr. Wilhelm Schwendemann, geb. 1958, seit 1995 Professor für Evangelische Theologie (Biblische Wissenschaft) und Religionsdidaktik an der Evangelischen Hochschule Freiburg; ev. Vorsitzender der Freiburger Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit; 1999 Landeslehrpreis des baden-württembergischen Wissenschaftsministeriums für Publikationen zum Bereich Reformation und Bildung; Publikationen: (zusammen mit Jürgen Rausch): Bildung und Gerechtigkeit – die Aktualität des pädagogisch-theologischen Bildungsansatzes von Jan Amos Comenius, in: Evangelische Hochschulperspektiven Band 5: Armut – Gerechtigkeit, Freiburg 2009, 95–107; Pluralismus – Vielfalt – Diversity als Chance für Schulkultur und Schulentwicklung, in: Martn Jäggle / Thomas Krobath / Robert Schelander (Hg.), lebens werte schule. Religiöse Dimensionen in Schulkultur und Schulentwicklung, Wien–Berlin 2009, 169–181; zusammen mit Reinhold Boschki (Hg.), Vier Generationen nach Auschwitz – Wie ist Erinnerungslernen heute noch möglich? (Erinnern und Lernen – Texte zur Menschenrechtspädagogik Band 4), Münster u. a. 2008.*

39 *Reiner Preul*, Art. Toleranz/Intoleranz (s. Anm. 35), Sp. 467.

Beate Beckmann-Zöller

Bildung zur Menschwerdung

Der Beitrag des christlichen Glaubens zur Entfaltung humaner Personalität

◆ Angesichts der gegenwärtigen Diskussion um Bildung und Schulreform, die sich großteils in organisatorischen Beiläufigkeiten erschöpft, kann ein Beitrag zur Idee einer humanen Bildung aus christlichem Geist hilfreich sein und in der erschöpften Betulichkeit Vergessenes ans Licht bringen. In der großen Unsicherheit und Orientierungslosigkeit, in der unser Bildungswesen – von der Elementarschule bis zur Universität – von einer Reform zu anderen geführt wird, tut eine grundsätzliche Besinnung gut, die in Erinnerung ruft, dass ein gebildeter Christ, der auf seine Weise das Universum in sich versammelt und erneuert, sich nichts darauf einbildet, sondern dieses Ganze immer wieder in Gebet und Kult zurückgibt in das dunkle Licht des Schöpfergottes. Ein solcher Christ wird seine Bildung nicht narzistisch für sich allein bewahren und genial sein wollen, sondern verschenken im Dienst an den Freunden und an den Nächsten, im Dienst an den Glaubensgenossen und ihren Freuden und Nöten, und darüber hinaus im Dienst an den Mitmenschen überhaupt. (Redaktion)

1 Europäisches Kruzifix-Urteil und Gespräch zwischen Theologie und Pädagogik

Gerade wurden wieder einmal Kreuze aus Klassenzimmern entfernt (November 2009) – diesmal per Beschluss des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte, gültig für Italien, exemplarisch aber für Europa. Werden nun also wieder Menschen vom Trost und von der Mahnung des Kreuzes in Bildungsinstitutionen abgeschnitten? Diesmal zeichnen dafür nicht nationalsozialistische oder kommunistische Ideologien verantwortlich, sondern die laizistische Überzeugung, dass Religionsfreiheit „Zeichenlosigkeit in der Öffentlichkeit“ bedeute. Spätestens seit diesem Urteil ist eine Reflexion über die Wechselwirkung von Theologie und Bildung notwendig: Inwieweit werden Bildungsziele durch das Christentum gestützt oder verhindert, konkret: durch das Symbol des Kreuzes, an dem Jesus seine Liebe zu den Menschen gezeigt hat, um sie von Sünde, Tod und dem Bösen freizusetzen? Engt das Christentum (und sein spezifischer Beitrag zur Bildung) den Menschen ein oder macht es ihn menschlicher?

Das Gespräch zwischen Theologie und Pädagogik ist also gefordert – und es ist möglich unter dem Vorzeichen der postmodernen Toleranz, da beide Disziplinen ihre Absolutheitsansprüche längst aufgegeben haben. Allerdings hat man sich gegenwärtig – ohne ernsthafte weltanschauliche

Auseinandersetzung – stillschweigend auf eine staatliche Bildung „ohne Gott" geeinigt, die „religiöse" aber an den Religionslehrer oder an christliche Privatschulen delegiert. Als Folge der „Bildung ohne Gott" schleichen sich zum einen „andere Götter" ein, wie die Götzen „Materialismus", „Konsumismus", „Liberalismus" usw.[1] Zum anderen bleiben Voraussetzungen von Bildung ungeklärt, etwa was eigentlich „Freiheit" als Grundlage und Ziel von Bildung (Mündigkeit) bedeutet, oder von welchem Menschenbild ausgegangen und zu welchem hingebildet werden soll. So wird im Folgenden nach der Beziehung gefragt, in der das Christentum zu heutigen Bildungsbegriffen steht. Welche Bildungsziele dienen dem Ideal, den Menschen menschlicher werden zu lassen? Was ist dabei der spezifisch christliche Beitrag zur Entfaltung einer humanen Personalität?

2 Theologische Wurzeln des Menschenrechts auf Bildung:[2] „Imago Dei"

Der Bildungsbegriff ist offen und unbestimmt, lässt sich etymologisch auf „Beil" zurückführen und bedeutet „einem toten Material gewollte Gestalt geben"[3], aber auch „ähneln", „gleichen". Unwillkürlich denkt man an die – längst kritisierten – „Menschenbildner" der Weimarer Zeit, die meinten, wie „Bildhauer" ihr „Menschenmaterial"[4] formen zu können. Bildung ist freilich nicht nur der Besitz und der Bestand von Bildungsgütern, sondern meint den individuellen Prozess des geistig-seelisch-leiblichen Wachsens und Geprägtwerdens sowie zugleich eine Selbstüberschreitung.[5] Diese transzendierende Bedeutung lässt sich aus den theologischen Prinzipien der Gottebenbildlichkeit (Imago Dei) und der Nachfolge Christi (Imitatio Christi) herleiten. Später wurden diese theologischen Prinzipien von Goethe und Herder säkularisiert, indem sie einen „Bildungstrieb" annahmen, der bloß zu entfalten sei und den Menschen zwangsläufig aufwärts führen würde, wenn er nur „ewig strebend sich bemüht".

Ursprünglich aber ist es *Gott*, der nach jüdisch-christlich-islamischem Verständnis bildet: Er bearbeitet Materie, schafft Lebewesen, den Menschen sogar nach seinem Ebenbild. Was aber bedeutet das? Der Mensch ähnelt Gott in dessen *Beziehungs-*, *Liebes-* und *Gemeinschaftsfähigkeit*, da Gott in sich dreieinige Beziehung und Liebe (1 Joh 4,16b) ist. Zudem ist er ihm in der *Selbstbestimmung* ähnlich: Gottes freier Selbstbestimmung entspricht die *relative Freiheit* des Geschöpfs in Rückbindung an den Schöpfer. So gründet die Selbstbestimmung des Chris-

1 *Martha Heizer*, „dring bis auf der Seele Grund!" Bildung als spirituelle Dimension, in: *Anton Bucher / Karin Lauermann / Elisabeth Walcher* (Hg.), … wessen der Mensch bedarf. Bildungsideale im Wettstreit, Wien 2003, 94–107.

2 *Marianne Heimbach-Steins / Gerhard Kruip / Katja Neuhoff* (Hg.): Bildungswege als Hindernisläufe. Zum Menschenrecht auf Bildung in Deutschland, Bielefeld 2008.

3 *Hans-Jürgen Fraas*, Bildung und Menschenbild in theologischer Perspektive, Göttingen 2000, 43.

4 Auch Edith Stein benutzt diesen Begriff: *Edith Stein*, Bildung und Entfaltung der Individualität. Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag. Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA), Bd. 16, Freiburg i. Br. ²2005, 37ff., 52.

5 *Dieter Lenzen*, Vom Ideal der Allgemeinbildung zur Basiskompetenz. Der notwendige Wandel des Bildungsbegriffs, in: *Anton Bucher / Karin Lauermann / Elisabeth Walcher* (Hg,), … wessen der Mensch bedarf (s. Anm. 1), 15–31, hier 18.

ten in der Befreiung durch Christus.[6] Aus dieser Freiheit folgt die Verantwortung und Mit-Bestimmung, die sich im Fruchtbarwerden, also im Auftrag zur Vermehrung (darin eingeschlossen die Erziehung), sowie im Kultur-Auftrag zeigt – beide Aufträge ergehen übrigens vor dem „Sündenfall" an Mann *und* Frau (Gen 1,27–28). Der Mensch ähnelt Gott weiterhin – nach katholischer Auffassung auch *nach* dem Sündenfall (mit Einschränkung) – in seiner Vernunftfähigkeit: Er kann Gottes „Plan" in der Logizität der Schöpfung und im menschlichen Leben auf Sinn hin wiedererkennen und anderen einsichtig machen.

Da der Mensch nicht „fertig" geschaffen ist, muss er durch Bildungsprozesse wachsen können und sich in allen Dimensionen seines Menschseins pro-aktiv entfalten dürfen. Person ist der Mensch immer schon, zu seiner Subjektwerdung muss er aber motiviert werden.[7] Dies gilt aufgrund der Ebenbildlichkeit und Geschöpflichkeit für *alle* Menschen.

3 „Imitatio Christi" – in der Kraft des Heiligen Geistes

Für getaufte Christen tritt darüber hinaus das Motiv der „Imitatio Christi" (der Nachahmung bzw. Nachfolge Christi) hinzu: So soll der Mensch in das „Bild Christi" (2 Kor 3,18) umgestaltet werden. Dem Vorbild Christi nachzufolgen meint, dessen Liebe und Hingabe an andere nachzuahmen, sich für Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Schutz der Schwächeren einzusetzen, für ihr leiblich-seelisch-geistiges Wohl, aber auch für ihr spirituelles Heil Sorge zu tragen. „Wahre Menschen bilden heißt", so Edith Stein, „sie nach dem *Bilde Christi* bilden. Wir haben das Kind dann auf den Weg zum Ziel gebracht, wenn wir das Bild Christi in seine Seele eingeprägt und es dazu erzogen haben, den Weg der Nachfolge Christi zu gehen."[8] Ähnlich Karl Barth: „Wir sind gebildet in der Teilhabe an seiner [Christi] Bildung, darin, ‚daß er in uns Bildner und Bild wäre und wir Bildner und Bild in ihm'. Dieses Bilden geschieht durch Annahme der Botschaft des Evangeliums im Glauben."[9] Gott selbst (im Heiligen Geist) bewirke dieses Bilden: „Schließlich erfährt die Seele in ihrem Innersten Erneuerung und Kraftzustrom nicht von Geistesgütern der äußeren Welt, sondern von einem Formprinzip, das aus dem Urquell alles Seins und Lebens ihr eingegossen wird, durch die göttliche Gnade."[10]

Bildung geschieht u. a. durch die Orientierung am Vorbild, am Vorbild Christi wie auch am Vorbild des Lehrers, der Eltern, des Pfarrers usw. Allerdings kann sich der Mensch auch durch ein naturalistisches Menschenbild „abwärts" am Tierreich

6 *Peter Biehl*, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen und das Problem der Bildung, in: *Ders.*, Erfahrung, Glaube und Bildung. Studien zu einer erfahrungsbezogenen Religionspädagogik, Gütersloh 1991, 152.

7 „Subjekt muß der Mensch im Prozeß seiner Bildung erst werden, Person ist er immer schon. Bildung ist also Folgephänomen des Personseins", so *Peter Biehl*, Die Gottebenbildlichkeit (s. Anm. 6), 156.

8 *Edith Stein*, ESGA 16 (s. Anm. 4), 6.

9 *Hans-Jürgen Fraas*, 84, zitiert nach *Reiner Preul*, Religion – Bildung – Sozialisation, Gütersloh 1980, 72f.

10 *Edith Stein*, ESGA 16 (s. Anm. 4), 41.

orientieren[11] und dementsprechend entwickeln. Am deutlichsten wurde das von Winthrop Kellogg – gegen seine ursprüngliche Erwartung – im Versuch am eigenen Sohn gezeigt: Seine Frau nahm (widerwillig) ein Affenbaby zum eigenen Baby David dazu und „erzog" beide gemeinsam. Während der Affe lernte, in Menschenkleidung auf zwei Beinen zu gehen und gewisse Tischmanieren zu beachten, blieb das Menschenbaby in seiner Sprachentwicklung gegenüber Gleichaltrigen weit zurück, konnte die tierischen Laute des Affen jedoch ausgezeichnet nachahmen.[12] Dies verdeutlicht, dass der Mensch bildsam und zugleich nicht allein überlebensfähig ist, sondern als „physiologische Frühgeburt" (Adolf Portmann) Familie und den liebevollen menschlich-bildenden Bezug zur Menschwerdung braucht. Der Mensch wird nicht von allein „menschlich", wie die traurigen Beispiele der Wolfs- und Hundekinder zeigen, in denen die Menschenkinder „tierische" Vorbilder hatten und später nur schwer das menschliche Lächeln und das Sprechen erlernten.[13]

Kann nun – in der Vorbildfrage – das Prinzip der „Imitatio Christi" nur für Christen oder für alle Menschen gelten? In vielen Punkten schließen gewisse ethische Ansprüche des Christentums – inzwischen säkularisierte Kultur geworden – alle Menschen (gleichgültig welchen Glaubens) mit ein: Z. B. wird bei unterlassener Hilfeleistung von Behörden nicht nach der Religionszugehörigkeit gefragt, auch wenn das staatliche Gesetz auf Jesu Lehre über Gottes- und Nächstenliebe zurückgeht (Lk 10,25–37). Der ursprünglich christliche Anspruch kann – ähnlich der Formulierung der Menschenrechte – ebenso philosophisch begründet werden, wenngleich solche Begründungen erneut auf Philosophen innerhalb des jüdisch-christlichen Bezugsrahmens zurückgehen.[14] Jesus Christus könnte und sollte also auch von Nicht-Christen als ein pädagogisches Vorbild verstanden werden, als ein idealer Mensch, an dem es sich zu orientieren gilt, auch wenn er für Nicht- oder Andersgläubige heilsirrelevant ist. „Imitatio Christi" ist demnach in ihren ethischen Momenten für säkulare Bildung zurückzugewinnen, allein weil durch sie das Leben in der Gesellschaft menschlicher wird.

4 Bildungsfördernde Momente des christlichen Glaubens

Es lassen sich des weiteren explizite biblische Aufforderungen anführen, in deren

[11] *Axel Heinrich*, „Die Naturalisierung der Menschenrechte als Herausforderung für die theologische Ethik", in: *Lars Klinnert*, Zufall Mensch? Das Bild des Menschen im Spannungsfeld von Evolution und Schöpfung, Darmstadt 2007, 197–209.

[12] *Winthrop Kellogg*, The Ape and The Child. A Study of Environmental Influence upon early Behavior, New York 1967. Nachdem die Ehefrau des Forschers und Mutter des Experiment-Babys den Versuch (aus nie vollständig geklärten Gründen) abbrach, konnte sich der Affe nicht mehr an seine Herde anpassen und starb bald darauf, während David Psychiater wurde, lebenslang depressiv blieb und nach dem Tod seiner Eltern Selbstmord beging.

[13] *P. J. Blumenthal*, Kaspar Hausers Geschwister. Auf der Suche nach dem wilden Menschen, Wien 2003.

[14] *Konrad Hilpert* meint, sie könnten auch in anderen Bezügen formuliert werden (z. B. im Werk des chinesischen Philosophen Menzenius). *Ders.*, Die Idee der Menschenwürde aus der Sicht christlicher Theologie, in: *Hans Jörg Sandkühler* (Hg.), Menschenwürde. Philosophische, theologische und juristische Analysen, Frankfurt a. M. 2007, 41–55.

Folge das Christentum implizit einen Bildungsimpuls mittransportiert. Bereits im Alten Testament wird Wert darauf gelegt, dass Eltern ihre Kinder den Glauben lehren (Dtn 11,19), die Tradition weitergeben, d. h. Offenheit für Transzendenz, für Gottes Wirken und Sprechen in der Welt einüben. Nach Edith Stein schließt bereits das alttestamentliche Liebesgebot (Dtn 6,5), das im NT wiederholt wird (Mt 22,37 parr), ein „Bildungsgebot" mit ein: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all deinen Gedanken." Man kann Gott nur dann mit „den Gedanken" lieben, wenn der menschliche Verstand auch ausgebildet ist.[15] Ebenso enthält der Missionsbefehl Jesu einen expliziten Bildungsauftrag: „… und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe." (Mt 28,20)

Eine weitere Motivation, die Vernunft auszubilden und dem Glauben dienstbar zu machen, wird von Jesus gegeben, insofern er uns nicht mehr „Knechte", sondern „Freunde" nennt (Joh 15,15): „… denn der Knecht *weiß* nicht, was sein Herr tut." Der Freund aber kennt und versteht die Gedanken des Herrn, kann durch die Nähe zum Herrn mitdenken und Verantwortung übernehmen. Darin eingeschlossen liegt eine Verpflichtung zur Entwicklung von Gaben und Talenten (Mt 25,14–30). Und die Aufforderung, die Christen sollen bereit sein, jedem „Rede und Antwort zu stehen", der nach ihrer Hoffnung fragt (*logon didonei*, 1 Petr 3,15), meint, dass nicht nur die Firmung (die Bestärkung durch die Charismen des Heiligen Geistes) für ein mündiges Christsein erforderlich ist, sondern ebensosehr auch Bildung: Es reicht nicht, zu wissen, was man glaubt, sondern man sollte es auch argumentativ, d. h. einsichtig für andere, darlegen können.[16]

5 Bildungsideal „menschlicher Mensch" und daraus folgende Bildungsziele

So wenig wie der Barmherzigkeitsauftrag Halt macht vor Menschen welchen Glaubens auch immer, eben so wenig tut dies der christliche Bildungsauftrag. Bildung ist nämlich schlechthin erforderlich zur Menschwerdung – denn ob der Mensch „menschlich" wird, ist am Anfang seines Lebens offen. Der Mensch als Person kann auch „unmenschlich" werden, töten, rauben, betrügen, quälen, foltern, vergewaltigen, unterdrücken … Was impliziert also das Bildungsideal „menschlicher Mensch"? Einerseits gilt Irren als „menschlich", also als zu entschuldigende Schwäche. Andererseits bezeichnet man mit „menschlichen" Leistungen ethisch-ausgezeichnete, vernünftige, freie, liebesfähige Taten, die seiner Ebenbildlichkeit mit Gott bzw. seiner ethischen Begabung, die dem Tier fehlt, Ausdruck verleihen.[17]

Heute wird in der pädagogischen Diskussion Bildung zurecht verstanden als Ausbildung von Selbstbestimmungs-, Mit-

[15] Edith Stein, ESGA 16 (s. Anm. 4), 79.

[16] Natürlich soll damit das innerste Geheimnis des Glaubens nicht völlig rationalisiert werden – für jeden bleibt der „Sprung" in den Glauben (S. Kierkegaard); die Bereitschaft aber zu springen kann und soll durch ein Einsichtigmachen des Glaubens gefördert werden. Um den Glauben weitergeben und umsetzen zu können, bedarf es der „Fähigkeit, eine Ich-Identität auszubilden, sich in andere hineinzuversetzen, um sich mit ihnen verständigen zu können." *Peter Biehl*, Die Gottebenbildlichkeit (s. Anm. 6), 174.

[17] *Jörg Splett*, Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Grundperspektiven, Frankfurt a. M. ^{2}1981.

bestimmungs- und Solidaritätsfähigkeit, die den Menschen zur Bewältigung der großen Menschheitsprobleme befähigen: Vermeidung von Krieg, Sicherung des Friedens, Kontrolle der technischen Vernetzung weltweiter Information und Kommunikation, Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen, Zusammenleben in kultureller Vielfalt und Abbau der sozialen Ungleichheit.[18]

Um auf die oben genannten Bildungsziele hinwirken zu können, ist die „Ganzheitlichkeit" der Methode zur Erreichung derselben angezeigt. Bereits Johann Heinrich Pestalozzi hatte die Bildung von Kopf, Herz und Hand gefordert. Zurecht hinterfragt Karl Scholz: „Was nützen 200 Latein-Vokabeln mehr, wenn man sich schwört, nach der Matura nie wieder Tacitus zu lesen?"[19] Kognitive Ziele müssen demnach ergänzt werden durch Wissbegier, Selbstvertrauen, Optimismus, Ehrgeiz, Lebensfreude, also durch soziale, emotionale und affektive Kompetenzen, durch Motivation und Engagement. Auch interkulturelle Kompetenzen werden in Zukunft nötiger sein als je zuvor, dazu Führungsqualifikationen, Arbeitstechniken und unternehmerische Kompetenzen.[20]

Erstes Bildungsziel ist eine selbstständige Persönlichkeit, fähig zur Selbstbestimmung. Nach Immanuel Kant ist Wesen und Ziel der Erziehung die „Erziehung zur Persönlichkeit, Erziehung eines frei handelnden Wesens, das sich selbst erhalten und in der Gesellschaft ein Glied ausmachen […] kann"[21].Wie aber findet der Mensch von der Selbstbestimmung, die keinesfalls reine Selbstbezogenheit ist, zur Mitbestimmungs- und Solidaritätsfähigkeit? Wie findet er seinen Platz im Leben, in der Gemeinschaft? Nach Edith Stein verläuft das menschliche Leben aufgrund der gefallenen Natur des Menschen nicht „rein nach den Gesetzen der Vernunft", aufgrund derer sich „die Einordnung des Individuums in die Gemeinschaft reibungslos vollziehen" würde.[22] Vielmehr mache einer dem anderen durch Machtspiele und Selbsttäuschungen den Platz in der Gesellschaft streitig, sodass die soziale Bildung zur Gemeinschaftsfähigkeit einen großen Raum einnehmen sollte.[23]

Wichtig für eine menschliche Gesellschaft sind allerdings nicht nur kognitiv

18 *Roland Lauterbach*, Zur Welt und zu sich selber kommen. Kindliche Entwicklung im Zusammenhang mit Lernen und Bildung, in: *Anton Bucher / Karin Lauermann / Elisabeth Walcher* (Hg,), … wessen der Mensch bedarf (s. Anm. 1), 60–74, hier 65.

19 *Karl Scholz*, Bildungsziele und Werthaltungen für das 21. Jahrhundert, in: ebd., 7–14, hier 11.

20 *Dieter Lenzen*, Vom Ideal der Allgemeinbildung zur Basiskompetenz (s. Anm. 5), 27.

21 *Immanuel Kant*, Über Pädagogik, Königsberg 1803. Nach Kant rechtfertigt sich Erziehung aus der Möglichkeit des Menschen, Werte und Verhaltensweisen im Gegensatz zum Tier bewusst zu leben.

22 „Wäre die Menschennatur schlackenlos rein, wie sie aus den Händen des Schöpfers hervorging, […] würde jeder erkennen, an welchen Platz er durch seine Individualität gehört, und würde diesen Platz bereitwillig einnehmen, und die andern, ebenfalls von der richtigen Erkenntnis geleitet, würden ihm den Platz ebenso bereitwillig einräumen." *Edith Stein*, ESGA 16 (s. Anm. 4), 25.

23 Der Bildungsbegriff dient nach Bruno Hamann als Schlüssel für „Vermittlungs- und Aneignungsprozesse, die dem Individuum (Subjekt) einen gewissen Habitus verleihen: einen Fundus an Wissen, Können und Verhalten, der nicht nur die humane (personale) Entfaltung, sondern auch die mitgestaltende (verantwortliche) Teilnahme am realen Leben der Gegenwart ermöglicht und dazu motiviert, sich von den berechtigten Postulaten der Menschenwelt sowie der dinglichen und geistigen Welt ‚in-Anspruch-nehmen' zu lassen." *Bruno Hamann*, Aspekte christlicher Bildungsverantwortung, in: Katholische Bildung 110 (2009/3), 120–127, 121.

geschulte, sondern vor allem mitfühlende Menschen, für die neben Leistung auch Liebe und Humor zählen.[24] Zum mitfühlenden Menschen, für den Empathie als „Beißhemmung" gegen Gewalt wirkt, wird man durch sichere Bindung zur Mutter bzw. einer anderen verläßlichen Person.[25] Wenn die Bezugsperson Gefühle zeigt und die Bedürfnisse des Kindes beantwortet, fühlen sich Kinder sicher genug zur kognitiven „Eroberung" von Welt. Gleichzeitig wird erst durch diese sichere Bindung ihre „Herzensbildung" möglich, welche die kognitive ergänzen muss. Eilert Herms bezeichnet „Herzensbildung" zu recht als ein „Konstituens sozialer Ordnung"[26], das den Sinn für Gemeinschaft und für Solidarität untereinander ermöglicht, für das gesellschaftliche Miteinander von Behindert und Nicht-Behindert, von In- und Ausländern, von Arm und Reich.[27] Die in den „rechtlichen Strukturen aufbewahrte" Solidarität unserer Gesellschaft, also unser Sozialsystem, ist wesentlich regenerationsbedürftig. Solidarität muss daher immer wieder neu gelernt werden, sie bleibt ständiges Bildungsziel. Habermas nennt die Solidarität, die auf dem Mitgefühl füreinander aufbaut, „die eigentlich gefährdete Ressource"[28]. Nur wenn der Einzelne gemeinschaftsfähig ist und immer wieder aktive Solidarität mit dem Nächsten übt, bleiben Gesetze zum Schutz und zur Unterstützung der Schwächeren gesellschaftlich konsensfähig. Nicht nur für die innere soziale Gerechtigkeit, sondern auch für das Problem globaler Verständigung (Frieden) und ökologischer Verantwortung (Umweltbewahrung) können wir daher auf christliche Beiträge – letztlich die Imitatio Christi – in der säkularen Bildung nicht verzichten.[29]

6 „… sich bilden, ist nichts anders, als frei zu werden"[30]

In der Auseinandersetzung zwischen Theologie und Pädagogik um das Bildungsverständnis ist ein wesentlicher Punkt die menschliche Freiheit.[31] Zwar wird der Wert „Freiheit" im Bildungsprozess vorausgesetzt, ist jedoch nicht innerhalb der Pädagogik, sondern der Theologie zu begründen. Zwei Gesichtspunkte sind dabei relevant: Freiheit muss als „anthropologische Grundanlage" angenommen werden: Der Mensch muss frei *sein*, um sich bilden zu können, um also nicht nur „dressiert" zu werden, sondern sich Inhalte und Haltungen geistig aneignen zu können. Gleichzeitig ist Freiheit als „Bildungsziel" relevant: Der Mensch soll frei *werden* durch Bildung; ist er informiert *und* herzensgeschult, dann ist es ihm auch möglich, freie Entscheidungen zu treffen.

Der theologische Grund von Freiheit ist die uns in der Person Jesu begegnende Liebe und Wahrheit (Joh 8,32; 14,6), die uns frei macht: „Zur Freiheit hat uns

24 *Karl Scholz*, Bildungsziele und Werthaltungen für das 21. Jahrhundert (s. Anm. 19), 12.
25 *Ingrid Eissele*, Kalte Kinder. Sie kennen kein Mitgefühl. Sie entgleiten uns, Freiburg i. Br. 2009.
26 *Eilert Herms*, Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik, Tübingen 1991, 93.
27 *Karl Scholz*, Bildungsziele und Werthaltungen für das 21. Jahrhundert (s. Anm. 19), 12.
28 *Jürgen Habermas*, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a. M. ^{2}1992, 12.
29 *Peter Biehl*, Die Gottebenbildlichkeit (s. Anm. 6), 172f.
30 *Bettina von Arnim*, Dies Buch gehört dem König (1843), Darmstadt 1963, 93.
31 *Peter Biehl*, Die Gottebenbildlichkeit (s. Anm. 6), 141.

Christus befreit" (Gal 5,1), „zur Freiheit berufen" (Gal 5,13). Diese Freiheit sollte selbstverständlich nicht zum Vorwand für das „Fleisch" genommen werden, d. h. für Rücksichtslosigkeiten auf Kosten anderer. Da in der Liebe keine Furcht vor Strafe ist (1 Joh 4,18), ist ein von Gott geliebter und durch Christus erlöster Mensch furchtlos und frei. Durch diese „Freiheit von" (z. B. Sorge, Furcht, sündigen Bindungen usw.) wird die „Freiheit für" möglich – für den anderen, als verantwortungsbewusstes Vorausdenken bis hin zu den Lebensbedingungen der kommenden Generationen.

Ein biblisches Vorbild für eine freie Dialog-Struktur in der Kommunikation zwischen Gott und Mensch und damit als Vorbild für die zwischenmenschliche Bildungssituation ist die Begegnung von Maria und dem Engel Gabriel (Lk 1,26–38). Maria erschrickt vor der Autorität des Übernatürlichen, die ein Macht-Ohnmacht-Verhältnis etabliert. Sie erhält aber den emotionalen Freiraum und Schutz vor Furcht („fürchte dich nicht"). Maria wird Zeit und Raum gewährt, auf die Informationen des Engels hin („du wirst einen Sohn gebären" usw.) kritisch nachzufragen. Sie ist sexuell aufgeklärt, weiß wie ein Kind entsteht („ich erkenne keinen Mann"), und bringt diesen Einwand in den Dialog mit dem Göttlichen ein. Der Engel nimmt diese Herausforderung Marias positiv auf und liefert nun einen indirekten Beweis aus der Erfahrungswelt Marias dafür, dass für Gott nichts unmöglich ist (Elisabeth ist trotz Unfruchtbarkeit schwanger geworden). Erst dann stimmt sie zu. Der Engel informiert nicht einfach und fordert keinen blinden Glaubensgehorsam, sondern die Vernunft und die Freiheit des Menschen erhalten im Dialog einen Raum. Der Mensch, exemeplarisch in der Frau Maria von Nazareth, wird in den Plan Gottes „pro-aktiv" mit einbezogen, d. h. er wird weder blind überfallen (wie Zeus Leda überfällt und mit ihr Götterkinder zeugt), noch wird er in seiner Emotionalität (Angst) und Kognitivität (biologische Aufklärung) übergangen.[32]

Es ist offensichtlich, dass der christliche Freiheitsgedanke weder zu allen Zeiten noch in der Kirche selbst verstanden und umgesetzt wurde. Während der Reformation wurde der Freiheitsgedanke neu in den Mittelpunkt gestellt, in der Aufklärung und Neuzeit dann Schritt für Schritt säkularisiert. In der gegenwärtigen Postmoderne sind wir nun mit einer Übersteigerung des Freiheitsbegriffs konfrontiert, der losgelöst wird vom personalen Bezug zu Jesus Christus und daher den Menschen eher überfordert als ihm dient. Kierkegaard sprach zurecht vom „Schwindel der Freiheit", denn der übersteigerte Freiheitsanspruch wird vom Menschen nicht grenzenlos ausgehalten, er antwortet mit psychotischen Strukturen, Depressionen oder der Flucht in feste, sektiererische Strukturen.[33] Identitätsstabilisierend wirkt also weniger der „selbstreferentielle Autonomismus", wie eine Jugendstudie zeigte, „sondern der fremdreferentielle Vitalismus, der Theismus und vor allem die christliche Weltanschauung"[34].

Wie bleibt aber der Mensch gemeinschaftsfähig, wenn die Bindekraft von

[32] Freiheit im Dialog zwischen Mensch und Übernatürlichem, wie sie im Lukas-Evangelium beschrieben wird, musste in der Geschichte des Christentums erst für die Lebenspraxis verstanden und umgesetzt werden.

[33] *Hans-Jürgen Fraas*, Bildung und Menschenbild (s. Anm. 3), 176.

[34] *Rainer K. Silbereisen / Lazlo A. Vaskovics / Jürgen Zinnecker* (Hg.), Jungsein in Deutschland. Jugendliche und junge Erwachsene 1991 und 1996, Opladen 1996, 125.

Familie, Nachbarschaft, Arbeitswelt aufgrund postmoderner Mobilität und individualistischer Liberalität schwächer wird? Übersteigerte Freiheit führt zu Individualismus und zum Verlust von Gemeinschaftsfähigkeit, letztlich sogar zum Wunsch nach Selbstauflösung.[35] Wie kann es also im Bildungsprozess gelingen, „freie Menschen vor dem Absturz in die Einsamkeit der Unbezogenheit zu schützen"?[36] Hier sind die Angebote von christlicher Jugendarbeit in enger Zusammenarbeit mit den Schulen stark gefordert.

7 Christlicher Glaube und Entfaltung humaner Personalität

Der Mensch ist nicht nur ein Gemeinschafts- und Freiheits-, sondern auch ein Sinn-verstehendes oder Wahrheits-Wesen. Um globale Probleme bewältigen zu können, ist die Tugend der Hoffnung vonnöten, verbunden mit objektivem „Sinn", auf den hin das internationale Zusammenleben zu gestalten und die Umwelt zu bewahren sich lohnt. Darin liegt zugleich die subjektive Komponente des „Vertrauens in Sinn". Nur im Vertrauen (gefördert durch die theologische Tugend des Glaubens) kann man ein Leben lang lernen und sich auf neue Lebensbedingungen einstellen, ohne an sich selbst zu verzweifeln beim Gedanken: „So wie ich bin, bin ich nichts wert". Sich auf etwas Neues einzulassen gelingt eher, wenn man seine Bindung in Gott und der Gemeinschaft der Christen (Kirche) gründet; nicht so sehr allein in Familie, Heimat, Beruf usw., die in postmoderner Mobilität oftmals zurückgelassen werden müssen.

Der Beitrag des christlichen Glaubens als „Bildungsmedium" zeigt sich in der Motivation zur Bildung: Der Mensch soll mündig und frei werden, um das Befreitsein durch Christus in die Gesellschaft und Kultur hineinzutragen und andere daran Anteil haben zu lassen. Das geschieht, indem man die Unterdrückung der Schwachen aufspürt durch die Tugenden der *Gerechtigkeit* und *Klugheit*, indem man dagegen ankämpft mit *Tapferkeit* und *Besonnenheit (Maßhaltung)*. Gleichzeitig offenbart der christliche Glaube die Grenze von Bildung: Es gibt keine innerweltliche Erlösung und kein Ende aller sozialen Probleme durch Bildung. Daher dürfen Menschen weder von Bildungs-Ansprüchen über ihre individuelle Eigenart hinaus überfordert noch als „human ressource" für Wirtschaft und Gesellschaft verzweckt werden. Christlicher Glaube relativiert also

Weiterführende Literatur:
Hans-Jürgen Fraas, Bildung und Menschenbild in theologischer Perspektive, Göttingen 2000. Die Veränderbarkeit des Menschen ist Voraussetzung von Bildung. Glaube wiederum ist Voraussetzung und tragend für das Lernen. Thematisiert wird der Zusammenhang von Bildung und (protestantischem) Menschenbild.
Edith Stein, Bildung und Entfaltung der Individualität. Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA), Band 16, Freiburg i. Br. ²2005. Verschiedene Vorträge und Artikel aus christlich-katholischer Perspektive zu Bildungsfragen.

[35] *Hans-Jürgen Fraas*, Bildung und Menschenbild (s. Anm. 3), 177.
[36] *Paul M. Zulehner / Hermann Denz / Martina Beham / Christian Friesl*, Vom Untertan zum Freiheitskünstler, Freiburg i. Br. ²1993, 265.

Ideologisierungen, Allmachtsfantasien und innerweltliche Glücksverheißungen.

Bildung setzt immer schon implizit ein bestimmtes Menschenbild voraus, auf das hin gebildet wird, bzw. von dem her sich Bildungsziele ableiten. Ein „realistisches Menschenbild" ist dazu der christliche Beitrag: Der Mensch als unverfügbare Person sollte weder als völlig verderbt unter-, noch als von Natur aus gut überschätzt werden, sonst wäre Bildung entweder sinnlos oder überflüssig.[37] Vielmehr ist der Mensch zugleich Ebenbild Gottes und als Gefallener erlösungsbedürftig, denn er hat nicht aus sich selbst das ewige Leben. Um sich Gottes Gnade der Erlösung durch Jesu Tod und Auferstehung schenken zu lassen, ist letztlich die Haltung des Empfangens, nicht des Machens, vorausgesetzt, die im Bildungsprozess durch kontemplative Stille-Übungen (nicht nur im Religionsunterricht) auszubilden ist.

Ein wichtiges Plus des christlichen Glaubens sollten sich unsere Bildungsinstitute weiter gönnen: Gesellschaftlich Verdrängtes, wie Schwäche und Leid, das Scheitern und die Fragmentarität im Leben, der Schmerz und die Sehnsucht nach erfülltem Leben haben neben Vergebung, Dankbarkeit und Freude ihren Platz im christlichen Glauben. Dafür steht das Kreuz Christi – auf das wir in einer säkularen Öffentlichkeit nicht verzichten sollten. Denn auch nicht-gläubige Menschen unserer Gesellschaft sind darauf angewiesen, dass es Orte gibt, die man im Leid aufsuchen kann, weil der Mensch dort schwach sein darf. So betont der Religionssoziologe Peter L. Berger, dass die säkulare Gesellschaft notfalls auf christliche Suppenküchen verzichten könne, nicht aber darauf, dass Gott angebetet und auf Gott hingewiesen wird.[38]

Die Autorin: *Dr. phil. Beate Beckmann-Zöller, geb. 1966 in Hildesheim/Niedersachsen, 1991/93: Staatsexamina an den Pädagogischen Hochschulen Freiburg u. Weingarten b. Ravensburg; 2000/01 Promotion am Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergl. Religionswissenschaft (TU Dresden) mit „Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluß an Adolf Reinach und Edith Stein" (Würzburg 2003). Familienfrau, freie Religionsphilosophin und Dozentin an der Kath. Stiftungsfachhochschule für Soziale Arbeit (München). Bearbeiterin mehrerer Bände der Edith Stein Gesamtausgabe (Bd. 6, 14, 15, 16, 17). Publikationen: (Mitherausgeberin) Edith Stein. Texte – Bezüge – Dokumente, Würzburg 2003; Die „unbekannte" Edith Stein: Phänomenologie und Sozialphilosophie, Frankfurt a. M. 2006; Alleinautorin: Frauen bewegen die Päpste. Hildegard von Bingen, Birgitta von Schweden, Caterina von Siena, Mary Ward, Elena Guerra, Edith Stein. Leben und Briefe, Augsburg 2010.*

[37] *Edith Stein*, ESGA 16 (s. Anm. 4), 73f.

[38] *Peter L. Berger*, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz (1968), Freiburg i. Br. 1991, 172.

August Laumer

Zwischen Spezialisierung und Milieutranszendenz

Eine Anfrage an gegenwärtige Tendenzen in der Gemeindepastoral[1]

Gegenwärtig erleben wir die wohl gravierendsten Veränderungen im Bereich der Gemeindepastoral seit Jahrzehnten. Nahezu jede Diözese in Deutschland ist inzwischen dazu übergegangen – oder plant dies zumindest –, die territorialen Strukturen der Pfarreien neu zu gliedern und eine „Seelsorge in größeren Räumen" vorzubereiten, wie ein Studientag der Deutschen Bischofskonferenz bei ihrer Frühjahrs-Vollversammlung 2007 gezeigt hat.[2] Als Grund wird dabei ein ganzes Motivbündel angeführt, wie beispielhaft das Projekt 2020 des Bistums Trier deutlich macht, seinerzeit initiiert vom damaligen dortigen Bischof und heutigen Erzbischof von München und Freising Reinhard Marx. So wird hier auf die rückläufige Katholikenzahl verwiesen, auf die demografische Entwicklung mit einem erwartbaren Rückgang der Bevölkerung bei gleichzeitiger Steigerung des Altersdurchschnitts, dann auf das absehbare Absinken der finanziellen Mittel der Diözese und schließlich auf den Rückgang der Anzahl der in den pastoralen Berufen Tätigen, insbesondere der Priester im aktiven Dienst. Auf diesem Hintergrund wird in Trier eine markante Verringerung der Zahl der Pfarreien angestrebt – entsprechend der Zahl der Priester, die für die Leitung dieser dann größeren Pfarreien oder Pfarreiengemeinschaften zur Verfügung stehen werden, aber auch unter anderen Gesichtspunkten einer sinnvollen und angemessenen Gemeindepastoral.[3]

Aufgabe der Pastoraltheologie muss es sein, diese und andere Prozesse einer Umgestaltung der Pfarrstrukturen kritisch-konstruktiv zu begleiten und vor allem auch den zu ihrer Absicherung herangezogenen theoretischen „Unterbau" auf seine praktisch-theologische Stichhaltigkeit hin zu überprüfen. Denn bei all diesen Umgestaltungen, so sehr sie da und dort auch gerechtfertigt und angezeigt sein mögen, darf nicht vergessen werden, was die christliche Gemeinde eigentlich theologisch kennzeichnet. Darum möchte ich nachfolgend auf einen Punkt aufmerksam machen, der mir in den Debatten und Bemühungen der

[1] Nachfolgender Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, den der Verfasser im Sommersemester 2009 an der Universität Augsburg gehalten hat. Für die Veröffentlichung wurde die Vorlesung geringfügig überarbeitet, so dass der Vortragscharakter im Wesentlichen beibehalten wurde.

[2] *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), „Mehr als Strukturen … Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Neuordnung in den Diözesen". Dokumentation des Studientages der Frühjahrs-Vollversammlung 2007 der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 213), Bonn 2007. – Die geplanten und bereits durchgeführten Veränderungen sind zusammengestellt in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), „Mehr als Strukturen …" Neuorientierung der Pastoral in den (Erz-)Diözesen. Ein Überblick (Arbeitshilfen 216), Bonn 2007. Vgl. auch: Die neuen Gemeindestrukturen in den deutschen Bistümern. Ein Überblick, in: Klerusblatt 87 (2007), 148.

[3] Das Projekt 2020. Entwicklung von Pfarreiengemeinschaften im Bistum Trier und Strukturplan 2020, Trier o. J. [ca. 2005].

jüngsten Zeit allzu sehr und in fataler Weise in den Hintergrund gerückt scheint.

1 Spezialisierung in der Gemeindepastoral

Alle genannten Pläne einer Neustrukturierung der Pfarreien in den Diözesen zielen auf eine Vergrößerung der pastoralen Räume ab. Die Gemeinden an sich, die von der territorialen Aufgliederung in die kirchenrechtliche Institution Pfarrei nochmals abzuheben und mit ihr nicht einfach schon deckungsgleich sind, sollen dabei nicht zwangsläufig aufgegeben und fusioniert werden. Vielmehr wird häufig eine größere Spezialisierung und Profilierung der verbliebenen Gemeinden in der nunmehr vorhandenen „Großpfarrei" eingefordert.

Dies steht etwa im Hintergrund einer „lebensraumorientierten Seelsorge", wie sie zunächst im Bistum Mainz und später in St. Gallen in der Schweiz als Projekt initiiert und vor allem vom Freiburger Pastoralsoziologen Michael Ebertz theologisch begleitet und reflektiert wurde. Im Grunde recht ähnliche Überlegungen hat auch Franz-Peter Tebartz-van Elst vorgelegt, wenn er die Gemeindepastoral in „erweiterten Räumen" unter dem Prinzip der Vernetzung einzelner „Glaubensbiotope" konzipiert.[4] Verstärkt wurden solche Postulate inzwischen noch durch die Ergebnisse der Sinus-Milieu-Kirchenstudien. Doch zunächst zum Ansatz einer „Seelsorge in größeren Lebensräumen".

1.1 „Lebensraumorientierte Seelsorge"

Ausgangspunkt des Projekts einer „lebensraumorientierten Seelsorge"[5] ist die Erkenntnis, dass aufgrund der in postmoderner Zeit gegebenen Pluralisierung der individuellen Lebensentwürfe und einer gestiegenen Mobilität auch der Lebensraum der Menschen als „Aktionsraum der Individuen" sich stark ausgeweitet hat. Der menschliche Lebensraum stellt keine überschaubare, um ein Zentrum gruppierte Einheit dar, sondern besteht aus womöglich weit auseinanderliegenden „Inseln", die häufig nur mehr durch Verkehrsmittel erreicht werden können. Mit dem lokalen Sozial- und Nahraum oder gar dem kirchlichen Organisationsraum einer herkömmlichen, wohnraumorientierten Pfarrei ist er nicht mehr identisch, sondern reicht weit darüber hinaus.[6]

Mit einem zweiten Gedankengang versucht Michael Ebertz den erkennbaren Relevanzverlust der bisherigen Pfarreien zu erklären. Tatsächlich wollen sich ja immer weniger Menschen an eine bestimmte Gemeinde binden bzw. sich in ihr engagieren. Denn in einer pluralistischen Gesellschaft suchen und wählen die Menschen je nach

4 *Franz-Peter Tebartz-van Elst*, Gemeinde im erweiterten Raum. Pastoraltheologische Orientierung und kirchenrechtliche Vergewisserung, in: *Ders.* / *Stefan Böntert*, Gemeinden geistlich gründen, Münster 2007, 21–45, bes. 36–44. – Tebartz-van Elst geht hier davon aus, dass sich in einer mobilen Gesellschaft „Biotope" gelebten Glaubens bilden, die, um zu einer Gemeinde zu werden, miteinander in Bezug gesetzt werden müssen. – Vgl. auch: *Franz-Peter Tebartz-van Elst*, Gemeinde in mobiler Gesellschaft. Kontexte – Kriterien – Konkretionen (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 38), Würzburg ^{2}2001.

5 Vgl. dazu: *Michael N. Ebertz* / *Ottmar Fuchs* / *Dorothea Sattler* (Hg.), Lernen, wo die Menschen sind. Wege lebensraumorientierter Seelsorge, Mainz 2005.

6 *Michael N. Ebertz* / *Peter-Otto Ullrich*, „Lebensraumorientierte Seelsorge" – Prinzipien eines missionarischen Projekts, in: *Michael N. Ebertz* / *Ottmar Fuchs* / *Dorothea Sattler* (Hg.), Lernen, wo die Menschen sind (s. Anm. 5), 43–60, hier: 45–48.

ihren persönlichen, individuellen Bedürfnissen Formen des Christseins. Sie legen dafür auch weitere Strecken zurück, um sich mit Menschen ähnlicher Gesinnung und Bedürfnislage zusammenzutun. Die herkömmliche Pfarrei mit ihren oft eingefahrenen Strukturen und Angeboten kann diese sehr unterschiedlichen Wünsche nicht mehr befriedigen. Sie verliert darum mit ihrer territorialen Bindung zwangsläufig an Bedeutung.[7]

Aus diesen Einsichten wird nun die Folgerung gezogen, dass eine „lebensraumorientierte Seelsorge" geboten ist, die den Aktionsraum der Menschen von heute berücksichtigt. Dies heißt konkret, dass die bisherigen parochialen Grenzen überschritten werden und es zu einer stärkeren Vernetzung der Pfarreien kommt – hier zunächst noch ohne eine Auflösung der bisherigen Pfarrstrukturen. Denn jede Pfarrei soll überlegen, wo ihre je eigenen Stärken – ihre „Ressourcen" – liegen und jeweils spezifische, „adressatenorientierte" Angebote machen, die über die Pfarrgrenzen hinweg Menschen ansprechen sollen – eben im jeweiligen „Lebensraum". Die Vernetzung mehrerer Pfarreien ermöglicht, sich nun arbeitsteilig auf die je eigenen Stärken zu konzentrieren und zu spezialisieren, während für andere Bedürfnisse auf andere Pfarreien im jeweiligen Lebensraum verwiesen werden kann.[8]

Dieser Ansatz einer „lebensraumorientierten Seelsorge" hat – gerade in der Fassung bei Ebertz – einige Kritik hervorgerufen. Denn der Freiburger Pastoralsoziologe führt etwa wiederholt die neuen „Seelsorgeeinheiten" als zwar noch verbesserungswürdige, jedoch aussichtsreichste Möglichkeit einer Ausrichtung am Lebensraum der Menschen an. Das Interesse an einer „lebensraumorientierten Seelsorge" mag darum nach Herbert Haslinger auch deshalb so groß sein, weil sie als „Unterstützungstheorie" einer vielfach in diözesanen Pastoralplänen geforderten „kooperativen Pastoral" erscheint – ohne deren Programm und implizite Voraussetzungen kritisch zu durchleuchten.[9]

Ferner kann man wohl mit Recht bemängeln, dass Pastoral bei Ebertz – und zwar gewiss nicht nur terminologisch, sondern auch inhaltlich – unter eher wirtschaftlicher Perspektive als „Dienstleistung" mit entsprechenden „Angeboten" für eine bestimmte „Nachfrage" und bestimmte „Bedürfnisse" verstanden wird.

Der Diagnose schließlich, dass unsere postmoderne Gesellschaft von Pluralität und Mobilität geprägt ist, ist zwar zuzustimmen. Jedoch darf nicht übersehen werden, dass es im Modernisierungsprozess auch „Verlierer" gibt, Menschen also, die etwa an dieser Mobilität und darum auch an den geschilderten gesellschaftlichen Vorgängen nicht teilnehmen können, oder aber auch Menschen, die sich gerade in einer mobil gewordenen, stets wandelbaren Gesellschaft nach Vertrautheit, nach stabilen Größen, nach Beheimatung sehnen. Auf diesen letzten Punkt als Begründung der Notwendigkeit einer „Verörtlichung des Glaubens" hat gerade Jürgen Werbick hingewiesen in seinem Buch „Warum die Kirche vor Ort bleiben muss"[10].

Die Forderung nach einer Spezialisierung in der Gemeindepastoral sah Ebertz

7 *Michael N. Ebertz*, Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum, Freiburg–Basel–Wien ²2003.

8 *Michael N. Ebertz / Peter-Otto Ullrich*, Lebensraumorientierte Seelsorge (s. Anm. 6), 50–54.

9 *Herbert Haslinger*, Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen, Düsseldorf 2005, 108.

10 *Jürgen Werbick*, Warum die Kirche vor Ort bleiben muss, Donauwörth 2002.

jedoch bestätigt durch die Ergebnisse der Sinus-Milieu-Kirchenstudien.

1.2 „Milieusensible Seelsorge"

Die erste Sinus-Milieu-Kirchenstudie des Instituts „Sinus Sociovision" in Heidelberg wurde im Jahr 2006 veröffentlicht.[11] Inzwischen liegt auch eine weitere Untersuchung derselben Einrichtung vor, die in etwa – nun im Blick auf Jugendliche – zu ähnlichen Ergebnissen kommt.[12] Die Sinus-Milieu-Studie von 2006 teilt die Gesellschaft in zehn Milieus auf, die freilich nicht als „Milieus" im traditionellen Sinne, sondern eher als Lebensstile und Lebenshaltungen zu verstehen sind. Ohne hier auf diese Studie und die Kennzeichnung der Milieus im Einzelnen eingehen zu können, muss zumindest auf das wesentliche Ergebnis dieser Forschungen hingewiesen werden. Demnach erfährt die katholische Kirche seit einigen Jahren eine Milieuverengung; sie ist nur noch in drei Milieus verankert: in den in der Studie so bezeichneten Milieus der Konservativen, der Bürgerlichen Mitte und der Traditionsverwurzelten. Diese Milieus werden zusehends schrumpfen. Eine gewisse Vernetzung besteht noch zwischen der katholischen Kirche und dem Milieu der Postmateriellen. Die anderen Milieus jedoch stehen der Kirche skeptisch bis ablehnend gegenüber. Zu den jungen Milieus (Moderne Performer, Experimentalisten und Hedonisten) hat die Kirche den Anschluss verloren, fast ebenso wie zu den so genannten gesellschaftlichen Leitmilieus (dazu zählen: Etablierte, Postmaterielle, Moderne Performer).[13]

Michael Ebertz und andere Autoren erheben angesichts dieses ernüchternden Befundes die Forderung nach einer milieusensiblen Pastoral, so gerade in dem von Ebertz und Hans-Georg Hunstig 2008 herausgegebenen Band „Hinaus ins Weite. Gehversuche einer milieusensiblen Kirche".[14] Wie sehr diese Überlegungen auf Aufmerksamkeit stoßen, zeigt sich darin, dass diese Veröffentlichung inzwischen in zweiter Auflage vorliegt und bereits eine weitere Publikation zu dieser Thematik erschienen ist.[15]

Es liegt hier wiederum auf der Hand, dass die Pfarrei herkömmlicher Prägung

[11] *Carsten Wippermann / Isabel de Magalhaes*, Zielgruppen-Handbuch. Religiöse und kirchliche Orientierung in den Sinus-Milieus® 2005. Eine qualitative Studie des Instituts Sinus Sociovision zur Unterstützung der publizistischen und pastoralen Arbeit der Katholischen Kirche in Deutschland im Auftrag der Medien-Dienstleistung GmbH und der Katholischen Sozialethischen Arbeitsstelle, Heidelberg 2006. – Einen Überblick über die bisherige Aufnahme der Studie gibt: *Matthias Sellmann*, „Lust auf Leute, die anders sind". Zur Rezeption des Milieuhandbuchs der Katholischen Sozialethischen Arbeitsstelle Hamm (KSA) und der Medien-Dienstleistung GmbH München (MDG) „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus® 2005", in: *Michael N. Ebertz / Hans-Georg Hunstig* (Hg.), Hinaus ins Weite. Gehversuche einer milieusensiblen Kirche, Würzburg o. J. [2008], 35–44.

[12] *Carsten Wippermann / Marc Calmbach*, Wie ticken Jugendliche? Sinus-Milieustudie U27, Düsseldorf 2008.

[13] *Klaus Vellguth*, Sag mir, wo die Christen sind. Studie zum Milieuhandbuch „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus® 2005", in: Anzeiger für die Seelsorge Nr. 10, 115 (2006), 29–38; 40f., hier: 40.

[14] *Michael N. Ebertz / Hans-Georg Hunstig* (Hg.), Hinaus ins Weite. Gehversuche einer milieusensiblen Kirche, Würzburg o. J. [1. und 2. Aufl. 2008].

[15] *Michael N. Ebertz / Bernhard Wunder* (Hg.), Milieupraxis. Vom Sehen zum Handeln in der pastoralen Arbeit, Würzburg 2009.

damit überfordert ist, alle oder auch nur die meisten Milieus anzusprechen. In einem größeren pastoralen Raum mit entsprechender Vernetzung ist dies jedoch besser möglich. Dies bedeutet aber andererseits erneut, dass eine Spezialisierung der einzelnen Gemeinden in diesem größeren pastoralen Raum notwendig ist.[16]

Damit lenken auch die Ergebnisse der Sinus-Milieu-Kirchenstudien hin zum Postulat einer Ausdifferenzierung und Diversifizierung in der Gemeindepastoral, um die verschiedenen gesellschaftlichen Zielgruppen ansprechen zu können. Nicht beachtet wird bei dieser Forderung jedoch bislang, ob dies auch mit der theologischen Bestimmung von Gemeinde vereinbar ist – und welche Konsequenzen dann auf diesem Hintergrund zu ziehen wären.

2 Koinonia als Grundsignatur von Gemeinde

In der Diskussion um die Legitimität des territorialen Pfarrprinzips, also der gebietsmäßigen Aufteilung einer Diözese in Pfarreien, wird in letzter Zeit zwar immer wieder auf die nach wie vor bestehende Notwendigkeit einer Verörtlichung und Beheimatung des christlichen Glaubens hingewiesen. Kaum berücksichtigt jedoch wird dabei ein anderer Aspekt, der das Territorialprinzip im Wesentlichen gegenüber einer etwa nach personalen Kriterien durchgeführten Aufgliederung meines Erachtens nach darüber hinaus auszeichnet; denn die gebietsmäßige Einteilung – als ein zunächst recht äußerlich bleibendes Prinzip aufgrund lokaler Nachbarschaft – führt unterschiedlichste Menschen zu einer christlichen Gemeinschaft zusammen: Männer und Frauen, Junge und Alte, Ehepaare, Familien und Alleinstehende, Schüler, Studenten, Auszubildende, Arbeiter, Angestellte, Akademiker, Erwerbslose und Rentner, Gesunde und Kranke, verschiedene Nationalitäten und Sprachen.[17] Personal-kategoriale Prinzipien konzentrieren sich hingegen stark auf eine bestimmte, prägende Eigenschaft eines Menschen: so etwa auf die Zugehörigkeit zum Militär in der Militärseelsorge, auf die akademische Ausbildung in der Studentengemeinde, auf den Aufenthalt oder auch auf die Tätigkeit in einer Klinik bei der Krankenhausseelsorge u. a. m.

Tatsächlich ist der Zusammenschluss unterschiedlichster Menschen ein Kennzeichen der frühen christlichen Gemeinden. Die Verbundenheit über trennende Grenzen der gesellschaftlichen Stände und Schranken und der Nationalitäten hinweg war einer der Gründe, warum das Christentum in seiner Anfangszeit so große Attraktivität entfalten konnte. Aber auch theologisch ist diese Grenzen transzendie-

[16] Darauf weist hin: *Bernhard Spielberg*, Ladenhüter oder Laboratorium? Milieusensible Pastoral – die letzte Chance für die Pfarrei, in: *Michael N. Ebertz* / *Hans-Georg Hunstig* (Hg.), Hinaus ins Weite (s. Anm. 14), 84–91, hier: 90.

[17] Einige wenige kurze Hinweise dazu finden sich bei *Uta Pohl-Patalong*, welche die verschiedentlich vorgetragenen Argumente und Gegenargumente bezüglich des parochialen Territorialprinzips zusammenstellt. Ein Zusammenhang zur Grunddimension von Koinonia / Communio in der Gemeinde wird dabei aber nicht hergestellt. *Dies*., Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit im Konflikt. Eine Analyse der Argumentationen und ein alternatives Modell, Göttingen 2003, hier: 149–151; *Dies*., Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten. Ein Zukunftsmodell, Göttingen ^{2}2005, hier: 82f.; 88f. – *Franz-Peter Tebartz-van Elst* beleuchtet in seiner Habilitationsschrift zwar ausführlich die Bedeutung der Communio, nicht jedoch die Rolle der Territorialpfarrei als Gemeinschaft unterschiedlichster Menschen. Vgl. *Ders*., Gemeinde in mobiler Gesellschaft (s. Anm. 4), 451–602.

rende Gemeinschaft gut begründet. Einige Aspekte seien hier kurz herausgegriffen.[18]

2.1 Gemeinde als Familie

Ein erstes Bild, das in diesem Zusammenhang im Neuen Testament – wenn auch nur im Hintergrund – Bedeutung gewinnt, ist das der Familie. Die christliche Gemeinde erscheint als „οἶκος", als „Haus". Gemeint ist das ganze „Hauswesen", zu dem nicht nur die Familie, sondern alle in diesem Haus Lebenden, so etwa auch weitere Verwandte und die Bediensteten, gehörten. Die christliche Gemeinde ist „Haus Gottes". Dementsprechend konstituiert sie sich auch als „neue Familie". Denn mit der Zuwendung zu Jesus Christus ergeben sich neue Verwandtschaftsverhältnisse. Das Familienparadigma zeigt sich ganz deutlich in der Anrede „Brüder" (seltener auch: „Schwestern") als „*der* Name für die Mitglaubenden in der christlichen Gemeinde schlechthin" in der neutestamentlichen Briefliteratur.[19] Betont werden hier die egalitären Beziehungen unter den Gemeindemitgliedern im Sinne von Geschwisterlichkeit. Das Gefühl der Zusammengehörigkeit, menschliche Wärme und Nähe werden durch das Familienmodell signalisiert. Schließlich wird auch die einladende Botschaft vermittelt, sich dieser großen Familie Gottes als Bruder und als Schwester einzugliedern.

Hier könnte nun auch an die Rede von der Kirche als „Volk Gottes" erinnert werden, ein weiteres Bild, das letztlich die Gemeinsamkeit der Kirchenmitglieder zum Ausdruck bringt. Doch sei in der Kürze stattdessen auf einen anderen Begriff verwiesen, auf die Titulierung der Gemeinde als „ἐκκλησία".

2.2 Gemeinde als Bürgerversammlung

Schon die Jerusalemer Urgemeinde hat sich selbst – im Rückgriff auf eine alttestamentlich-jüdische Traditionslinie – als „ἐκκλησία" bezeichnet, als „Versammlung Gottes", im Deutschen wiederzugeben wahlweise als „Gemeinde" oder „Kirche".[20] Im Kontext der griechischen Kultur, gerade etwa in Korinth, werden bei diesem Begriff jedoch andere Konnotationen laut. Hier meint „ἐκκλησία" die „Bürgerversammlung", die in der damaligen demokratischen Staatsordnung als oberstes Organ der Volkssouveränität fungierte. Doch zu den freien stimmberechtigten Bürgern bei dieser Versammlung, so ist hier einzuschränken, zählten nur etwa zehn bis fünfzehn Prozent der Stadtbevölkerung; keine

[18] Vgl. zu den nachfolgend genannten neutestamentlichen Gemeindebildern: *Hans-Josef Klauck*, Volk Gottes und Leib Christi oder: Von der kommunikativen Kraft der Bilder. Neutestamentliche Vorgaben für die Kirche von heute, in: *Günter Koch* / *Josef Pretscher* (Hg.), Wozu Kirche? Wozu Gemeinde? Kirchenvisionen, Würzburg 1994, 9–39; *Erich Garhammer*, Dem Neuen trauen. Perspektiven künftiger Gemeindearbeit, Graz–Wien–Köln 1996, 40–44; *Jürgen Werbick*, Kirche vor Ort (s. Anm. 10), 39–62; *Johann Pock*, Gemeinden zwischen Idealisierung und Planungszwang. Biblische Gemeindetheologien in ihrer Bedeutung für gegenwärtige Gemeindeentwicklungen. Eine kritische Analyse von Pastoralplänen und Leitlinien der Diözesen Deutschlands und Österreichs (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 26), Wien u. a. 2006, 180–191; *Petro Müller*, Eine kompakte Theologie der Gemeinde (KirchenZukunft konkret 2), Berlin 2007, 33–37.

[19] *Hans-Josef Klauck*, Volk Gottes und Leib Christi (s. Anm. 18),16. Hervorhebung dort.

[20] Es ist tatsächlich jeweils nicht leicht zu entscheiden, mit welcher der beiden genannten deutschen Bedeutungen das griechische Wort „ἐκκλησία" an den verschiedenen Stellen seiner Verwendung im Neuen Testament wiedergegeben werden soll.

Mitsprache hatten Frauen, Sklaven und Zugewanderte.

Diese Eingrenzung wurde bei der Übertragung dieser Redeweise auf die christliche Gemeinde freilich nicht übernommen. Dass dieser Begriff dennoch als passend erschien, kann daran festgemacht werden, dass in ihm eine Zusage und eine Einladung mitschwingen, die in der Übersetzung kaum wiedergegeben werden können. Hans-Josef Klauck führt dazu aus: „Mit diesem politisch besetzten Terminus gibt die Gemeinde, die zahlenmäßig anfangs nur eine winzige Splittergruppe darstellte, zu erkennen, daß sie sich nicht in eine selbstgewählte Randexistenz zurückzieht, sondern Gehör in der ganzen Stadt einfordert. Zugleich stellt sie ihr ein Modell gesellschaftlicher Integration vor Augen, denn in ihren Reihen haben auch Zugereiste, auch sozial Deklassierte, auch Angehörige des benachteiligten Geschlechts Sitz und Stimme. Anders als in der griechischen Ekklesia nehmen an ihren Versammlungen als gleichberechtigte Mitglieder auch Frauen, Sklaven und Fremde teil.“[21]

Wieder wird also in dieser Selbsttitulierung der egalitäre und verbindende Grundzug der christlichen Gemeinde offenkundig. Dies gilt auch für die Redeweise von der Gemeinde als Leib Christi.

2.3 Gemeinde als Leib Christi

Der Leib und seine Glieder als Bild für die christliche Gemeinde begegnen bei Paulus im zwölften Kapitel des ersten Korintherbriefes und im zwölften Kapitel des Römerbriefes. Hintergrund ist die Feier der Eucharistie, durch welche die Gemeinde als solche begründet und in der durch die Mahlgemeinschaft die Verbundenheit mit Gott und untereinander erfahrbar wird. Im ersten Korintherbrief verdeutlicht Paulus mit dem Bild des Leibes, dass die verschiedenen Gnadengaben, die es in der Gemeinde gibt, aufeinander Rücksicht nehmen und jeweils zum Aufbau der Gemeinde beitragen müssen. Die Pole von Vielfalt und Einheit bringt der Apostel mit diesem Bild in wohl unübertrefflicher Weise zusammen.

Auf der Folie der Leib-Metaphorik ist wohl auch zu sehen, was Paulus im Galaterbrief schreibt. Dort heißt es: „Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft worden seid, habt Christus angezogen. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau, denn ihr alle seid ‚einer‘ in Christus Jesus“ (Gal 3,27f.). In diesen Worten liegt große soziale Brisanz. Anders als bei der berühmten und oft zitierten Fabel des Menenius Agrippa vom verheerenden Streit der Körperteile um die Vorherrschaft im Leib wird hier nicht eine Zementierung des bisherigen Status quo der Gesellschaft – die Vorherrschaft der Patrizier über die Plebejer in der Frühzeit der römischen Republik – angezielt. Allerdings waren sich auch die Christen bewusst, dass sie als kleine Minderheit nicht einfach die soziale Wirklichkeit in ihrer Umgebung umstoßen können. Doch *innerhalb* der christlichen Gemeinde, in ihren eigenen Reihen ist eine Überwindung der sozialen Unterschiede möglich; diese wird auch praktiziert. Ein sprechendes Beispiel ist der Brief des Paulus an Philemon, in dem er für den entlaufenen Sklaven Onesimus bittet. Im Gefängnis bei Paulus wurde der Sklave Christ; nun schickt der Apostel ihn zu seinem Herrn zurück, verlangt dabei zwar nicht dessen Freilassung, macht aber durchaus deutlich, dass sein Herr den Onesimus nun an sich anders be-

[21] *Hans-Josef Klauck*, Volk Gottes und Leib Christi (s. Anm. 18), 23.

handeln müsste, nämlich wie einen Freund, wie einen Bruder im Glauben.

In den genannten Bildern, die gewiss nur einen Ausschnitt des frühchristlichen Verständnisses wiedergeben, wird ein wesentlicher Grundzug von Gemeinde erkennbar: die zentrale Botschaft von der Geschwisterlichkeit, die nach Erich Garhammer „in dieser Zuspitzung keine Parallele" in der antiken Geisteswelt hatte und darum den großen Vorteil der christlichen Gemeinde gegenüber den anderen missionierenden religiösen Bewegungen und philosophischen Strömungen ausmachte. Dieser egalitäre Grundzug war besonders für Menschen der Unterschicht erfahrbar und attraktiv; er führte der frühen Kirche einen Großteil ihrer Anhänger zu. Das antike Klassensystem wurde im Binnenraum der christlichen Gemeinden aufgebrochen und in eine gleichberechtigte Heilsbeziehung umgestaltet.[22]

„Κοινωνία" – „communio" – Gemeinschaft wurde so erlebbar. Gerade die Verbindung unterschiedlichster Menschen wurde zwar auch als ein hohes, herausforderndes und gewiss nicht einfach umzusetzendes Ideal gesehen, jedoch zugleich als bereichernd, wertvoll und unverzichtbar erfahren. Es wurde die Maßgabe deutlich, dass die Zusammenschließung verschiedenster Menschen als theologisches Wesensmerkmal von Kirche und kirchlicher Gemeinde zu verstehen ist.

2.4 Koinonia als pastorales Programm

Auch in der Praktischen Theologie hat der zentrale Gedanke der Communio Niederschlag gefunden. Der aus dem Bistum Augsburg stammende Theologe und spätere Regensburger Bischof Johann Michael Sailer (1751–1832) entwirft seine Pastoraltheologie ausgehend von einer umfassenden theologischen Zentralidee. Sailer sieht es als Grundaufgabe der Kirche und ihrer pastoralen Tätigkeit an, in Fortsetzung der Sendung Christi die ursprüngliche Trennung zwischen Gott und den Menschen sowie der Menschen untereinander zu überwinden und zu einer neuen Einheit zu führen.[23]

Das Zweite Vatikanische Konzil nimmt diesen Gedanken auf. An prominenter Stelle – im ersten Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium" – heißt es: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (LG 1).

Koinonia bzw. Communio wird inzwischen auch im Schema der kirchlich-gemeindlichen Grundvollzüge von Liturgie, Martyrie und Diakonie in Anschlag gebracht. Die konkreten Theorieansätze sind zwar unterschiedlich: Mal steht die Koinonie gleichberechtigt neben den anderen Grundvollzügen kirchlich-gemeindlichen Handelns, mal ist sie deren Summe oder aber auch deren alles bestimmende Grundvoraussetzung.[24] Wie auch immer die Koinonie eingeordnet wird: All diesen Entwürfen ist gemeinsam, dass sie die grundlegende Dimension der Communio anerkennen und berücksichtigen wollen.

Damit aber stellt sich die Frage, wie dies denn mit der aufgezeigten Notwendigkeit einer immer stärkeren Spezialisie-

22 *Erich Garhammer*, Dem Neuen trauen (s. Anm. 18), 49.

23 *Johann Michael Sailer*, Vorlesungen aus der Pastoraltheologie, 3 Bde., München 1788–1789; 4. Aufl. 1820–1821.

24 Vgl. *Leo Karrer*, Grundvollzüge christlicher Praxis, in: *Herbert Haslinger* u. a. (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Bd. 2: Durchführungen, Mainz 2000, 379–395, hier: 385–389.

rung und Milieusensibilität zusammengehen soll.

3 Folgerungen für die Gemeindepastoral

Tatsächlich ist die Forderung nach einer genauen Kenntnis der gesellschaftlichen Situation in einer Pfarrei kein neues Postulat. Schon die älteren pastoraltheologischen Handbücher forderten als erstes vom Pfarrer – in der Metaphorik des Hirtenamtes formuliert – die „Kenntnis der Herde". Canon 529 des CIC von 1983 verlangt als pastorale Norm in Paragraf 1: „Um die Hirtenaufgabe sorgfältig wahrzunehmen, hat der Pfarrer darum bemüht zu sein, die seiner Sorge anvertrauten Gläubigen zu kennen; deshalb soll er die Familien besuchen, an den Sorgen, den Ängsten und vor allem an der Trauer der Gläubigen Anteil nehmen und sie im Herrn stärken." Eine Sensibilität und Aufgeschlossenheit für die jeweiligen Lebensumstände und Lebenshaltungen der Menschen, erhoben gerade in empirisch-soziologischen Untersuchungen, muss also für die Gemeindepastoral selbstverständlich sein.

Die Unterschiedlichkeit der Lebensentwürfe, des sozialen Standes, der Herkunft von Menschen u. a. m. ist wahrzunehmen und in der Seelsorge zu berücksichtigen. Doch dabei allein darf man nicht stehen bleiben. Aus diesen verschiedenen Personen – und unter Wahrung ihrer legitimen und notwendigen Verschiedenheit – konstituiert sich die christliche Gemeinde. Sie ist wesentlich Gemeinschaft von unterschiedlichen Menschen, die sich vereint wissen im Glauben an die in Jesus Christus ergangene Offenbarung Gottes.

Das ist gewiss ein hoher Anspruch. Der Einwand, dass es in der Geschichte der Kirche und auch heute in der konkret erfahrbaren Gemeindepraxis zahlreiche Gegenbeispiele einer mangelnden Umsetzung gibt, spricht nicht gegen dieses Idealziel. Die empirisch erhobene Faktizität ist kein Argument dafür, die Grundforderung der Koinonie in der Gemeinde schlicht fallen zu lassen. Im Gegenteil: Dass dies zutiefst dem Wesen von Kirche und Gemeinde widersprechen würde, wird schon dadurch deutlich, dass die ekklesiologisch zentrale Feier der Eucharistie wesentlich auf Communio abzielt, auf die verbindende Gemeinschaft der feiernden Gemeindemitglieder mit Gott und durch ihn unter den Menschen. So muss auch die christliche Gemeinde als solche für die verschiedensten Menschen integrierendes Potenzial besitzen, die in ihr ihren Glauben an Christus leben und bezeugen wollen. Die mit Koinonia bezeichnete Zielvorstellung ist unaufgebbar, da wesenskonstitutiv für die christliche Gemeinde.

Was aber bedeutet dies konkret für die Gemeindepastoral, wenn beides berechtigt ist: sowohl Milieusensibilität als auch Milieutranszendenz[25], Spezialisierung wie

[25] Dieser Begriff begegnet bei Ralf Miggelbrink in einem Beitrag zur Sinus-Milieustudie. Miggelbrink setzt den Ausdruck jedoch nicht in Bezug zur Koinonia-Dimension der Gemeindepastoral, sondern fordert lediglich eine ekklesiologische Infragestellung und Relativierung der implizit gemachten Verabsolutierungen in der rein empirischen Beschreibung von „Neigungs-" bzw. „Geschmacksmilieus": „Milieutranszendent denken und handeln heißt begreifen: (1) Weder das eigene noch das andere Geschmacksmilieu repräsentiert die Kirche als ganze. (2) Jedes Geschmacksmilieu muss auf die Wahrheit der Kirche hin überwunden werden." *Ralf Miggelbrink*, Milieutranszendenz. Eine praktische Forderung aus der Sinus-Milieu-Studie, in: Lebendige Seelsorge 58 (2007), 260–264, hier: 263.

auch das Grundziel der Verwirklichung von Communio?

Natürlich muss es in der Gemeindepastoral zunächst spezielle Rücksichten geben auf die verschiedenen Gruppen, Schichten und Milieus, wie sie in einer konkreten Pfarrei anzutreffen sind, als auch auf die Bedingungen von Seelsorge in postmoderner Zeit. Dies bedeutet etwa: Vorträge, Fahrten, Gesprächskreise und sonstige Veranstaltungen bis hin zu manchen Gottesdiensten dürfen und sollen auf jeweilige Zielgruppen abgestimmt werden, um sie anzusprechen. Kirchliche Vereine richten ihr Programm zu Recht auf ein spezifisches Publikum aus. Auch überpfarrliche, an einzelnen „Milieus" orientierte Aktivitäten sind legitim, ja unverzichtbar.

Doch bei diesem ersten Schritt allein kann und darf es nicht bleiben. Grundsätzlich notwendig ist immer auch ein zweiter Schritt, der die Zusammenführung der verschiedenen Gruppen und das Erleben von Communio in der Gemeinde ermöglicht. Dies heißt etwa konkret: Zentrale Gottesdienste der Gemeinde, weithin auch der Sonntagsgottesdienst, dürfen nicht bloß auf *eine* Zielgruppe hin zugeschnitten sein. Wenn in einer Ortsgemeinde die zentrale Christmette oder die Kar- und Osterliturgie gestaltet wären nur im Blick auf Akademiker oder auf eine bestimmte Musikästhetik, nur für Senioren oder nur für Jugendliche, dann wäre dies ein Unding. Es braucht gemeinsame zentrale Feiern, bei denen sich die Gemeinde insgesamt als communio erfahren kann. Auch die kirchlichen Gremien der Pfarrei sollten die Bandbreite der unterschiedlichen Gruppierungen und Lebensmilieus in der Gemeinde widerspiegeln, in ihrer Arbeit vermitteln und zueinander zu führen versuchen. Die Jugendpastoral in der Pfarrei darf sich nicht bloß auf Gymnasiasten beschränken, sondern muss auch Schüler anderer Schularten ansprechen. Die kirchlichen Vereine sollten nicht nur ihr Klientel im Blick haben, sondern auch mit anderen Gruppen in der Gemeinde immer wieder in Kontakt treten und gemeinsame Veranstaltungen durchführen.

Eine Konzentration der Pastoral allein auf eine bestimmte Zielgruppe an einem parochialen Ort, auch innerhalb einer größeren Pfarreiengemeinschaft, halte ich für problematisch. Immer muss auch die Ortsgemeinde insgesamt in den Blick kommen. Dieser zweite, komplementäre Schritt ist jeweils noch zu gehen. Denn sonst verliert die christliche Gemeinde etwas, was ihr Proprium ausmacht.

Diese zentrale milieutranszendierende, einheitsstiftende Eigenschaft von christlicher Gemeinde ist, so bin ich überzeugt, auch heute weithin vorhanden oder muss zumindest, wo sie defizitär ist, immer neu als zu verwirklichendes Ziel angestrebt werden.[26] Der Communio-Gedanke gibt

[26] Dies ist auch der Wunsch bei den Gemeindemitgliedern selbst, wie ein empirisches Forschungsprojekt zum Thema „‚Gemeindeleitung' durch Laien. Evaluation von Modellen pfarrlicher Pastoral nach c. 517 § 2 CIC" in einer ersten Präsentation als Teilergebnis festhält: „Hinsichtlich der sozialen Gestalt bezieht sich der ganzheitliche Anspruch auf die Gemeinde als öffentlicher Raum für unterschiedliche Gruppierungen. ‚Eine Gemeinde lebt, wenn alle zusammenkommen' … Gemeinde wird generations- und traditionsübergreifend als offene Gemeinde bejaht. In ihr und in Ergänzung zu ihr können zielgruppenspezifische Angebote entwickelt werden; sie kann und soll aber nicht zielgruppenspezifisch – und das heißt zugleich nicht lebensraumorientiert – definiert werden. Zudem bezieht sich der Anspruch des Katholischen theologisch auf die umfassende Gemeinschaft mit Gott und untereinander ‚in Gottesdiensten, Gesprächen danach,

auch heutzutage der Kirche noch große Attraktivität. Nicht zuletzt ist das etwa in der Jugendarbeit zu spüren, wenn Jugendliche nicht nur bei einzelnen „Events“ wie etwa Katholikentagen oder Weltjugendtagen, sondern gerade auch bei der Gruppenarbeit in den Ortsgemeinden die Grenzen überschreitende, verbindende Kraft des christlichen Glaubens erleben. Diese Stärke der kirchlichen Gemeinden darf nicht einfach aufgegeben oder auch nur hintangestellt werden, so sehr der Blick auf die gegenwärtige Pluralisierung und Individualisierung der Lebensentwürfe notwendig ist. Womöglich stellt sich gerade angesichts dessen umso mehr die Aufgabe zu vermitteln, welche Potenziale Gemeinschaft und Gemeinsamkeit besitzen – zumal im Raum der christlichen Gemeinde.

Der Autor: *Geb. 1970, Studium der Theologie und Erwachsenenpädagogik, 1996 Priesterweihe, 2005 Promotion, 2009 Habilitation, seit 2010 Privatdozent für das Fach Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg; Pfarrvikar in einer Regensburger Stadtpfarrei; Publikationen: Heinz Fleckenstein (1907–1995) – Pastoral- und Moraltheologe in Regensburg und Würzburg. Leben und Werk, Würzburg 2005; Karl Rahner und die Praktische Theologie, ebd. 2010 (in Druck).*

bei Festen und im Freundeskreis‘ …, vor allem an Ostern, in der Agapefeier, bei Pfarrfesten.“ Michael Böhnke / Thomas Schüller, Problematische Strategien. Zur Neuordnung der Pastoral in deutschen Diözesen, in: Herder-Korrespondenz 63 (2009), 451–456, hier: 453.



Eine kritische, engagierte und praxisnahe Auseinandersetzung mit „Fronleichnam“

Guido Fuchs erklärt in seinem Buch, wie das Fest entstanden ist, und wirft einen Blick auf die gesellschaftlichen und theologischen Veränderungen, die Fronleichnam heute prägen. Außerdem gibt er viele wertvolle Praxistipps und Anregungen, wie das Fest auch in Zukunft „begehbar“ ist.

„Der Verfasser unterdrückt keine kritische Stimme, er zeigt aber ebenso seine Hochschätzung des Festes. Traditionsbewusste Katholiken werden zum neuen Nachdenken ermutigt, fortschrittliche und kritische Leute zum Achten gewachsener Volkstraditionen.“

(Kirchenzeitung Hildesheim)

Guido Fuchs
Fronleichnam
Ein Fest in Bewegung

160 S., Hardcover, ISBN 978-3-7917-1992-4
€ (D) 17,90/sFr 32,20

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

Bernhard Nitsche

Leben aus Verheißung

Plädoyer für ein missionarisches Bewusstsein

Die gegenwärtige Situation des Glaubens und die gesellschaftliche Defensive des Christentums, das seine öffentliche Selbstverständlichkeit verloren hat, fordern zu einer neuen Besinnung auf das Evangelium heraus, um es in aller Freiheit und in Anbetracht der Lebensbedürfnisse der Menschen auf neue Weise wieder zu entdecken. Die offene und öffentliche Kommunikation des Evangeliums setzt eine Selbst-Erschließung der frohmachenden Verheißungen Gottes für das menschliche Sein und Leben voraus, welche gelingend als Lust an Gott und seiner Sache zugunsten der Menschen lebendig wird. Aus erfahrener Freude und Fülle kann der Wunsch aufbrechen und die Bereitschaft wachsen, die frohe und in Jesus Christus verbürgte Kunde, dass Gott jeden Menschen ins Dasein ruft, annimmt, freisetzt und zur Vollendung führen will, weiter zu geben. Aus solcher Erfahrung kann die missionarische Dimension der Kirche ohne Verkrampfung lebendig werden.[1]

1 Zur Krise des missionarischen Bewusstseins

Wenn wir heute auf die Internetseiten führender Unternehmen, von Schulen und Vereinen blicken, finden wir immer häufiger die Rubriken „Unternehmens-Vision" und „Mission-Statement" wieder: Unter diesen Überschriften wird von den Anliegen und Visionen sowie von den Werten und Zielen eines Unternehmens gesprochen. Vision und Mission dienen dazu, ein emotives und engagiertes Leitbild zu formulieren. So kann das eigene Selbstverständnis nach innen („Leitbild") und außen („corporate identity", „corporate design") deutlich gemacht werden.[2]

Zu einem solchen Mission-Statement gehört es, durch leitende Werte, vereinbarte Normen und verbindliche Regeln Orientierung zu geben, um Entscheidungen treffen, Krisen bewältigen und neue Chancen in den Blick nehmen zu können.[3] Zugleich ist es wichtig zu klären, wie die Menschen miteinander umgehen und kommunizieren können, welche Kultur des Miteinanders und der Zusammenarbeit das Denken, Handeln und Fühlen der Menschen im Unternehmen bestimmt. Ohne eine starke innere Motivation und ohne kreative Ideen, die in einer Gemeinschaft kultiviert und fruchtbar gemacht werden, geht nichts. Zugleich klärt ein solches Mission-Statement, wie Öffentlichkeit erreicht und hergestellt werden kann, wer welche Aufgaben wahrnimmt und in wel-

1 *Die deutschen Bischöfe*, Zeit zur Aussaat (76). Missionarisch Kirche sein, Bonn 2000.

2 Vgl. *Bernd J. Hilberath*, Corporate Identity für das Unternehmen Kirche, in: Theologische Quartalschrift 180 (2000), 54–71; *Franz X. Bea / Jürgen Haas*, Strategisches Management, Stuttgart ^{2}1997.

3 Vgl. *Waldemar F. Kiessling / Florian Babel*, Corporate Identity. Strategie nachhaltiger Unternehmensführung, Hergensweiler ^{3}2007.

chen Verantwortlichkeiten steht. Dies impliziert auch geordnete Verfahrensweisen/ Kommunikationsstrukturen.

Der Abschied von der Kirche als einer die ganze Gesellschaft kulturell prägenden Volkskirche konfrontiert mit der Wirklichkeit, dass es nicht mehr selbstverständlich ist, Christ zu sein. Viele spüren, wie es auch im eigenen Umfeld und in der Familie schwieriger wird, ein religiöses Leben zu gestalten und vom Glauben unverkrampft zu sprechen.[4] Vielen erweist sich der Begriff der „Mission" als geschichtlich und emotional besonders belastet.[5] Oft werden mit ihm nur die negativen Begleiterscheinungen der christlichen Missionsgeschichte assoziiert. Mission wird dann mit religiöser Bevormundung, manipulativer Überredung und menschlicher Vereinnahmung in eins gesetzt, die mit kultureller Abwertung, menschlicher Verachtung und wirtschaftlicher Ausbeutung einher ging. In der Vergangenheit wurde sicher zu wenig zwischen dem Anliegen der Verkündigung der frohen Botschaft von Gottes Zuwendung zu allen Menschen und den politischen wie wirtschaftlichen Interessen der europäischen Kolonialmächte unterschieden. Das „Schuldbekenntnis" von Papst Johannes Paul II. anlässlich des Jubiläumsjahres 2000 stellte hier einen wichtigen Schritt dar, um sich als römisch-katholische Kirche von dieser auch mit Schuld beladenen Geschichte und einem problematischen Missionsverständnis zu verabschieden. Im Zweiten Vatikanischen Konzil und in einschlägigen Stellungnahmen der Päpste nach dem Konzil hat die römisch-katholische Kirche hier einen grundlegenden Wandel im Verständnis kirchlicher Sendung vollzogen: „Die Kirche verbietet streng, dass irgend jemand zur Annahme des Glaubens gezwungen oder mit unangemessenen Mitteln hingeführt oder angelockt wird, so wie sie auch nachdrücklich das Recht beansprucht, dass keiner durch ungerechtfertigte Druckmittel vom Glauben abgeschreckt wird" (AG 13). Wie sehr die römisch-katholische Kirche ein neues Selbstverständnis ihres missionarischen Auftrags ausgebildet hat, zeigt die Enzyklika „Evangelii Nuntiandi" von Papst Paul VI. Sie charakterisiert das Mission-Statement als Evangelisierung und stellt die Aufgabe einer Deutung und Formung der Kultur aus dem Evangelium auch für Europa heraus.

2 Rahmenbedingungen

Krise wie Gestaltung eines missionarischen Bewusstseins kennt gesellschaftliche und innerkirchliche Rahmenbedingungen. Gesellschaftlich ist nicht nur eine verblüffungsfreie Religionslosigkeit unter religiös unmusikalischen Menschen, nicht nur die Herausforderung anderer Religionen und ihrer alternativen religiösen Sinnangebote zu beobachten. Vor allen Dingen dominiert gesamtgesellschaftlich eine breite religionsproduktive Strömung von Mischformen religiöser Praktiken und Überzeugungen. Menschen schaffen sich ihre eigenen religiösen Überzeugungen, indem sie aus dem globalen Angebot religiöser

[4] *Franz-X. Kaufmann*, Wie überlebt das Christentum?, Freiburg i. Br. u.a. 2000; *Michael N. Ebertz*, Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft, Freiburg i. Br. u.a. 1997.

[5] Vgl. *Benedikt Kranemann* u. a. (Hg.), Mission – Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart, Würzburg 2009; *Giancarlo Collet* / *Josef Estermann* (Hg.), Religionen und Gewalt (Theologie und Praxis 15), Münster u. a. 2002.

Überlieferungen ihre eigene religiöse Welt aufbauen.[6] Oft geht die selbst komponierte Bildung von individueller Privat-Religion mit der Haltung einher, inhaltliche Klärungen offen zu lassen und verbindliche Entscheidungen zu vermeiden. So können das „persönliche Wohlgefühl" und eine „herrliche Unverbindlichkeit" Hand in Hand gehen. Allerdings ist fraglich, ob eine auf sich selbst zurückgeworfene Patch-Work-Identität den komplexen gesellschaftlichen Situationen und biografischen Brüchen standhalten kann.[7]

Dem gegenwärtigen Trend zu individuell komponierten Lebensformen entspricht der Wunsch nach persönlicher Authentizität, als Wunsch nach einer ganzheitlichen und weisheitlichen Lebenskunst, welche den Menschen hilft, ihrem Leben Sinn zu verleihen, ihre Lebensprobleme produktiv zu bewältigen und ihre Identitätskrisen kreativ zu überwinden. Christliche Spiritualität gewinnt an Profil, wo sie zur Leben fördernden Haltung und den Alltag gestaltenden Übung („Askese") wird. Deshalb werden persönliche Ausstrahlung und Glaubwürdigkeit immer wichtiger. Dies gilt auf allen Ebenen kirchlichen Lebens, sowohl für die Begegnungen im Alltag als auch für die öffentliche und mediale Präsenz der Führungsspitze.

Die leidenschaftliche, öffentliche und gesellschaftliche Kommunikation des Evangeliums bedarf sodann einer gesunden Balance zwischen positiver Anknüpfung und Unterstützung, sowie einer kritischen und Einspruch erhebenden Zeugenschaft. Denn eine auf Rückzug bedachte und in den eigenen Räumen abgeschottete Kirche des heiligen Restes wird gesellschaftlich irrelevant werden. Hingegen ist eine gleichförmig angepasste Kirche, die sich vom öffentlichen Mainstream nicht mehr unterscheidet, gesellschaftlich uninteressant.

3 Die Krise als Chance

Die Krise des christlichen Glaubens und des missionarischen Bewusstseins der Kirche beschreibt nicht nur eine Situation „auf Messers Schneide", sondern sie kann mit Johannes Tauler auch als eine geistliche „Geburtswehe" verstanden werden, durch die Gott in den Menschen neu geboren werden und verändert ins Leben kommen will.[8] Die Krise kann so auch zu einer neuen Entdeckung Gottes, einer intensiveren Begegnung mit Jesus Christus und einer sprudelnden Lebendigkeit voll heiligen Geistes führen. Für die ersten Jüngerinnen und Jünger war die erfahrene Vision von Gottes Nähe sowie seine in Jesus offenbar gewordene befreiende und errettende Gegenwart so beeindruckend, dass sie vor dem Hohen Rat bekennen: „Wir können unmöglich schweigen über das, was wir gesehen und gehört haben" (Apg 4,20).

Ein solcher Weg zum neuen Sehen und gewandelten Verstehen der Wirklichkeit, aus der verwandeltes Leben erwächst, wird

6 Vgl. *Hans Joas* / *Klaus Wiegandt* (Hg.), Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt a. M. 2007. Themenheft: Wiederkehr der Religion? in: Salzburger Theologische Zeitschrift 11 (2007), H. 1.

7 *Ulrich Beck* / *Elisabeth Gernsheim-Beck* (Hg.), Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften, Frankfurt a. M. 1994.

8 Vgl. zu Johannes Tauler z. B.: *Anselm Grün*, Orden – ein Weg ins Leben?! Die Weisungen der evangelischen Räte. Vortrag zum Tag des geweihten Lebens im Jahr der Berufung im Bistum Augsburg: http:// www.kirchliche-berufe.ch/index.php?&na=3,5,0,0,d,72712. [Stand: 07.2009].

biblisch von den beiden Jüngern berichtet, die von Jerusalem nach Emmaus unterwegs sind. „Brannte uns nicht das Herz in der Brust, als er unterwegs mit uns redete und uns den Sinn der Schrift erschloss?“ (Lk 24,32), fragen sich die Jünger. Lassen wir uns von ihnen anstecken und fragen, was groß und verheißungsvoll genug an Gottes Frohbotschaft für uns ist, dass es uns unbedingt angeht und unser Herz brennen lässt. Denn nach leidenschaftlichen Menschen mit brennenden Herzen ohne verbohrten Eifer (*burning persons*) hält unsere Gesellschaft Ausschau.

4 Sendung aus Gottes Leidenschaft für die Menschen

Theologisch präzise folgt die christliche Sendung (missio) aus dem Versprechen Gottes (promissio Dei).[9] Darum steht im Zentrum des christlichen Lebens und des kirchlichen Sendungsauftrags die Zusage Gottes (promissio). Durch sie ist die Kirche zur Sendung (missio) erwählt, Gottes Güte und Nähe, seine Treue und Gerechtigkeit den Menschen unserer Zeit zu bezeugen. Christinnen und Christen dürfen darauf vertrauen, dass der unendliche und unbegreifliche Gott sich als der nahe und menschenfreundliche Gott zeigt. Der Gott der biblischen Testamente ist ein „Liebhaber des Lebens“ (Weish 11,27). Aus der Überfülle seiner Liebe hat er sich viele Male und auf vielerlei Weise als der heilschaffende und rettende, als der befreiende und barmherzige Gott gezeigt. In Jesus Christus hat er sich der Welt als der menschenfreundliche Gott zugesprochen (DV 2).

Indem Jesus die Menschen konsequent in ihre Beziehung zu sich selbst und zueinander, sowie in ihre Beziehung zum Vater eingewiesen hat, wurde er als der unüberbietbare Zeuge Gottes für uns erkennbar. Als Sohn des Vaters ist er gekommen, um den Menschen das Leben in der Wahrheit Gottes aufzuzeigen, „damit sie das Leben haben und es in Fülle haben“ (Joh 10,10). In souveräner Freiheit bringt Jesus die jüdischen Weisungen für das Leben (Tora) durch die Dreieinheit von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe zur Geltung (Mt 5,18; 22,34–40). Darum wird er als die Person gewordene Tora bezeugt (Joh 1,17f.).

Jesu von Beziehungen bestimmtes Heilsverständnis legt die eigenen Glaubenspotenziale der Menschen frei. Jesus zeigt sich nicht als ein verklemmter und lebensfeindlicher Moralist. Er hält Gemeinschaft mit Außenseitern der Gesellschaft und feiert gemeinsam mit Frauen, Sündern und Zöllnern, was ihm den Vorwurf einbringt, ein „Fresser und Weinsäufer“ zu sein (Mk 3,15–17; Mt 11,7–19; Lk 7,36–50). In seiner Sendung will er Menschen zu einem neuen Leben führen und zu erneuerten Beziehungen zu sich selbst, zu anderen und letztlich zu Gott anstiften (Lk 15,1–32; 19,1–10; Joh 4).

Indem er durch die menschlichen Abgründe von Ablehnung, Verrat und Verwerfung hindurch gegangen ist und von Gott gerettet und vollendet wurde, ist er für alle, die glauben, „der Anführer zum Leben“ (Apg 3,15) und der „Anfänger und Vollender des Glaubens“ (Hebr 12,2) geworden.

Doch gehört es zum Gott des Lebens, der die Menschen liebt und annimmt, dass er sie auch als Zeugen seiner Zusage in Anspruch nimmt. Daher ist der Ruf des Evangeliums immer auch ein Ruf zur Entscheidung, in die Nachfolge einzutreten

[9] Vgl. *Oswald Bayer*, Zugesagte Gegenwart, Tübingen 2007.

(Mk 3,13–19; 10,17–31). Mit Jesus darf der Glaubende auf die größere Göttlichkeit Gottes vertrauen. Dieses Vertrauen erlaubt es den Menschen, sich als endliche Menschen anzuerkennen und positiv anzunehmen. Denn die Anerkenntnis Gottes befreit davon, sich von endlichen Mächten und Gewalten beherrschen zu lassen (Röm 8). Sie erlöst von dem Zwang, mehr als ein endlicher Mensch sein zu müssen und „Wie-Gott-Sein-zu-Wollen" (Gen 3).

5 Gestaltungen eines Lebens in der Nachfolge

Jesus selbst verstand sich als der vom Geist bevollmächtigte Bote Gottes, der in der Tradition der Propheten Israels das Heil und den Frieden (den Schalom) Gottes in die Ohren seiner Zuhörer hinein zuspricht und erfüllt (Lk 4,18–21). Ausdrücklich formuliert Jesus seinen Sendungsauftrag an seine Jüngerinnen und Jünger: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" (Joh 20,21). Es ist dieser Dienst für die heilende und hegende Königsherrschaft Gottes, des Vaters, zu der Jesus Christus selbst gesendet ist und im Heiligen Geist beauftragt und sendet (LG 1–4). Ein bedeutsames Merkmal dieser Sendung ist es, nicht alleine auf dem Weg zu sein. Der Weg soll ein gemeinsamer Weg sein, der nicht einsam macht, sondern bestärkt und begleitet, so dass geteiltes Leid halbes Leid und geteilte Freude doppelte Freude sein kann (Mk 11,1; Lk 10; 24).

In der Nachfolge sollen die Christinnen und Christen so gesinnt sein, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht: Sie brauchen nicht angstvoll an sich selbst und an ihrem öffentlichen Status festzuhalten. In aller Freiheit sind sie eingeladen, alte Sicherheiten hinter sich zu lassen, von sich selbst los zu lassen, um sich vertrauensvoll in Gott hinein zu verlassen und sich in liebender Hingabe zu entäußern. Im Vertrauen auf Gottes Lebensmacht können sie in die Niedrigkeiten der Welt eingehen und in ihren Widrigkeiten Zeugen sein (Phil 2,5–11). Als Zeuginnen und Zeugen dessen, der ein Liebhaber des Lebens ist, dürfen sie selbst Liebhaberinnen und Liebhaber des Lebens sein. Sie dürfen sich täglich neu in eine Kultur des Lebens einüben, welche für die Lebensmöglichkeiten aller Kreatur eintritt und den vielfältigen Lebensformen im Licht des Evangeliums Raum eröffnet. Kirchliche Sendung aus Glauben zum Glauben (Röm 1,16ff.) ist daher zugleich eine kirchliche Sendung, um aus erfahrener eigener Lebensfülle anderen Menschen erfahrbare Lebensfülle zu ermöglichen. Gesättigt aus der Zuwendung Gottes, lebendig unter seinen Verheißungen, dürfen und sollen Christinnen und Christen sich für solche Bedingungen einsetzen, unter denen das unverfügbare Reich Gottes möglich und als Reichtum des Lebens wirklich werden kann.

Darum ist Kirche gesandt, das, was geknickt oder leblos ist, aufzurichten (Jes 42,3; Lk 8; Joh 11; 12), das, was krank oder verhindert ist, zu heilen (Mt 9,35; 12,15.22; Lk 7,21), und das, was zerbrochen und gekreuzigt wurde, zu retten und zu versöhnen (Röm 3,24–28). Denn Gott spricht zur ganzen Schöpfung und jedem seiner Geschöpfe, zu jedem einzelnen Menschen sein Ja und ermöglicht alles Leben (Gen 1; Pss 104; 139). In der Kraft Gottes sind Christinnen und Christen gesandt, sich auf die Seite des Guten zu stellen, auch wo es aussichtslos erscheint, und in Analogie zur Treue Gottes, solidarisch dabei zu bleiben, auch wenn nichts mehr geht.

Das Zweite Vatikanische Konzil (1961–1965) hat im Rückgriff auf die Schrift und die Tradition der Kirchenväter zum ersten Mal in der Geschichte ein Leitbild für die

römisch-katholische Kirche formuliert und dieses mit einer grundlegenden Erneuerung im Kirchenverständnis verbunden. Es begreift die Kirche aus dem Geheimnis Gottes. In Christus und Kraft des Heiligen Geistes ist die Kirche das „von der Gemeinschaft des Vaters, des Sohnes und des Geistes her geeinte Volk Gottes" (LG 4). Daher ist Gottes lebensdynamische Fülle und seine lebendige Einheit das Vorbild kirchlicher Gemeinschaft. Seine liebende Leidenschaft für das Leben wird zum Urbild für das Sein und Wirken der Kirche (UR 2). Wie im Glaubensbekenntnis, so wird die Kirche auch im Konzil, als Sakrament des Geistes verstanden (LG 8).

Die Sendung der Kirche (missio) gründet darum in dem Versprechen (promissio) des Auferstandenen, den Jüngerinnen und Jüngern in der Nachfolge seinen Beistand zu senden (Joh 15–16). Entsprechend formuliert das vierte Hochgebet: „Damit wir nicht mehr uns selber leben, sondern ihm, der für uns gestorben und auferstanden ist, hat er von dir, Vater, als erste Gabe für alle, die glauben, den Heiligen Geist gesandt, der das Werk deines Sohnes auf Erden weiterführt und alle Heiligung vollendet."

Kirche, Gemeinschaft in der Nachfolge, blüht auf, wo zwei oder drei sich im Namen Jesu Christi versammeln (Mt 18,20). Sie ist lebendig in allen Zellen und Gemeinschaften vor Ort, die auf die Eucharistie hindrängen, auch wenn sie armselig und unscheinbar erscheinen (LG 26). Sie wird von ihrem Bischof durch die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Eucharistie geleitet (CD 11) und durch die Gemeinschaft mit allen Bischöfen und dem Nachfolger Petri in der Einheit gehalten (LG 18–25). In dieser Nachfolge-Gemeinschaft der Kirche besteht vor allen Unterschieden der verschiedenen Charismen, Aufgaben, Dienste und Ämter eine fundamentale Gleichheit in der Würde der Gotteskindschaft (LG 32). Durch Taufe und Firmung haben alle – auf je ihre eigene Weise – Anteil an der priesterlichen, prophetischen und königlichen Sendung Jesu Christi. Alle sind berufen, diese Würde zu tragen und dieses Amt anzunehmen, um in Kirche und Welt ein Segen zu sein und Gottes Liebe einzubringen, um für Gottes Wahrheit Zeugnis zu geben und für seine Gerechtigkeit einzustehen, um Verantwortung für den Aufbau der Kirche und christlicher Projekte zu tragen (LG 10–12; AA 1–3).[10]

6 Pastorale Akzente

Die Kultivierung eines Lebens, in dem Gott als „Liebhaber des Lebens" erkennbar wird und der christliche Alltag von der Vision gespeist ist, Leben zu ermöglichen, damit die Menschen es „in Fülle" haben, setzt den erfahrenen und gestalteten Reichtum solcher Zusage voraus. Um diesen Lebensreichtum weiterzugeben, braucht es nicht unbedingt ein Mehr an Aktivitäten, sondern eine andere, neue Qualität der geistlichen Lebensdeutung und des spirituellen Tätig-Seins. Im Lichte von Gottes Versprechen sind Christinnen und Christen gesandt, seine geheimnisvolle und treue Nähe (Ex 3,14) zu erspüren, um in den Klängen des Alltags die Akkorde des Himmels zu vernehmen und in den Begegnungen dieser Welt das verborgene Antlitz Gottes zu entdecken.

Eine solche Sensibilität kann wachsen, wo Menschen sich darin einüben, in sich

[10] Vgl. *Bernd-J. Hilberath*, Zwischen Vision und Wirklichkeit, Würzburg 1999; *Jürgen Werbick*, Kirche, Freiburg i. Br. 1994.

hinein zu spüren, und das, was aufbricht, vor Gott zu stellen, um es im Gespräch mit Gott dasein zu lassen. Eine solche Gebets- und Sprachschule des Glaubens braucht Zeiten und Orte der begleiteten Einübung und eigenen Übens, sowie eine wache Aufmerksamkeit für die Farben des Himmels in den Fäden des Alltags und für die göttlichen Tiefenstrukturen im Gewebe des Lebens. Solche Zeiten und Räume können zu „Biotopen" des Evangeliums und der „Ekklesiogenese" werden.[11] Neben den Prinzipien des Gemeinwohls und der Solidarität gewinnen innerkirchlich auch die Prinzipien der Subsidiarität und der Nachhaltigkeit herausragende Funktion. Dies gilt sowohl für Gemeinden und Dekanate als auch auf diözesaner und weltkirchlicher Ebene.

Die gegenwärtige Situation ist im deutschsprachigen Raum mit einem Rückgang von ökonomischen und personellen Ressourcen verbunden. Dieser Rückgang verleiht dem ehrenamtlichen Engagement neues Gewicht. Zugleich wird dadurch die theologische Einsicht des Konzils von der gemeinsamen Teilhabe aller an der Sendung der Kirche unterstrichen. In den vielfältigen Bereichen der ehrenamtlichen Tätigkeit, in Katechese und Verkündigung, in gemeindlicher und liturgischer Feier, sowie in besonderer Weise im weiten Feld des diakonischen Zeugnisses der Kirche für benachteiligte Menschen wird die persönliche Kompetenzbildung, subsidiäre Unterstützung und gezielte Professionalisierung von ehrenamtlich engagierten Menschen verstärkte Bedeutung gewinnen.[12] Neben der individuellen spirituellen Erneuerung können dadurch im „Non-Profit-Bereich" kirchlicher Zeugenschaft persönliche Gewinne und gemeinschaftliche Mehrwerte generiert werden. Dies erfordert allerdings eine veränderte Struktur kirchlicher Zusammen-Arbeit. Partnerschaftliche Arbeitsformen, netzwerkförmige Kooperationen, konsensorientierte Meinungsbildungen und Entscheidungsfindungen,[13] sowie ökumenische Synergien und transchristliche Allianzen tragen diesen Veränderungen Rechnung und eröffnen neue Zukunftspotenziale. Aus persönlicher Überzeugung, partnerschaftlicher Zusammenarbeit und neuen Beziehungsnetzen können vielfältige Formen verknüpfter, missionarisch relevanter Kontakte und Aktivitäten entstehen.[14]

Doch sollten Christen dafür aufmerksam sein, sich nicht in geschäftiger Hektik und rastlosen Aktivitäten zu verlieren. Für eine missionarische erneuerte Pastoral wurde immer wieder das Gleichnis vom Sämann (Mk 4,1–20; Mt 13) als Bezugspunkt gewählt. Im Evangelium nach Matthäus wird es in mehreren Aspekten entfaltet. In

[11] Vgl. *Die deutschen Bischöfe*, Zeit zur Aussaat (76), 2000; vgl. bes. das Hirtenwort von Bischof Wanke (35–42); *Christoph Rüdesheim*, Communio-Ekklesiopraxie. Ein Lernprogramm, in: *Bernhard Nitsche* (Hg.), Von der Communio zur kommunikativen Theologie. Bernd Jochen Hilberath zum 60. Geburtstag (KomTheolInt X), Berlin u. a. 2008, 191–198.

[12] Vgl. Themenheft: Professionalisierung, in: Anzeiger für die Seelsorge 117 (2008), H. 1.

[13] Vgl. *Ludwig Bertsch* u. a. (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: Beschlüsse der Vollversammlung. Hrsg. im Auftr. d. Präsidiums d. Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland u. d. Deutschen Bischofskonferenz. Offizielle Gesamtausgabe – Freiburg i. Br. u. a. ^{2}1976, Synodenbeschluss: Räte und Verbände 3.4–5.

[14] Vgl. Den Aufbruch gestalten. Pastorale Leitlinien der Erzdiözese Freiburg: http://www.erzbistum-freiburg.de/download/pastorale-leitlinien.pdf; vgl. auch die Hinweise zum „Network-Marketing" und „Multi-Level-Marketing": http://www.existenzgruender.de/imperia/md/content/pdf/publikationen/uebersichten /gruendungswege/08_check.pdf [Stand: 24.07.09].

einer zweiten Fassung nimmt es einen Rollenwechsel vor und lenkt den Blick von den Bodenarten, die dem Wort Gottes als dem heilsamen Samen zur Verfügung gestellt werden, auf den Sämann als den Zeugen für das Wort Gottes. Es ist der Sämann, der geduldig aussät, der ganz auf Gott vertraut und wachsen lässt. Alles hat seine Zeit, das Säen, das Wachsen, das Warten und das Ernten. Der Sämann setzt den Anfang, aber es steht nicht in seiner Macht, welche Früchte wachsen werden. Gott weiß, dass Geduld und Sanftmut wichtige Bedingungen sind, damit die Frucht wachsen kann.

Es ist die Einsicht des heiligen Franz von Sales, dass der Ungeduldige lieblos ist und die Lieblosigkeit mit der Ungeduld beginnt.[15] Bereits Paulus stellt heraus, dass die Liebe langmütig und geduldig ist (1 Kor 13,4). Weil Gott die Verführung zur Schnelllebigkeit kennt und annimmt, aber die Ruhe des Herzens befördern will (Mt 11,28; Joh 13,25; Hebr 4), darf auch die Leidenschaft für das Evangelium geduldig wachsen und die Zeugenschaft für das Evangelium langsam heranreifen. Denn das Leben im Zeitalter der Beschleunigung birgt innerkirchlich die Gefahr einer fatalen Leistungsorientierung, in der Menschen lieblos gegenüber sich selbst und anderen werden, der es zu widerstehen gilt.

7 Ausblick

Die Kultivierung des Lebens als Existenzkunst und Poetik des Glaubens darf schließlich mit einer Haltung der herzlichen Gastfreundschaft einher gehen. Weil Gott jeden Menschen als unvergleichliches Original will und im Leben begrüßt, dürfen auch die Menschen um uns herum in ihrer einmaligen Originalität anerkannt, herzlich eingeladen und gastfreundlich aufgenommen werden (Gen 18,1–8; Jes 25,6–8; 58,6-9; Apg 2,42–47; Röm 12,9–14; Hebr 13,1–3). In den Haltungen der Aufmerksamkeit, Anerkennung und Wertschätzung kann jene Würde aufscheinen, in der sich Menschen als unvergleichliche Ebenbilder Gottes entdecken und Christinnen und Christen als „Hausgenossen Gottes“ (Eph 2,19), als „Schwestern und Brüder“ und „Freunde“ Jesu Christi identifizierbar sind (Mt 23,8; Joh 15,9–17). Weil Gott die Menschen unbedingt liebt und annimmt, weil er ein erfülltes Leben verspricht und aus allen Niederlagen aufrichten will, können Menschen von Gottes Geist angefeuert und mit brennendem Herzen bekennen: „Jesus Christus ist der Herr, zur Ehre Gottes, des Vaters“ (Phil 2,11).

Der Autor: *Jahrgang 1963, Dr. theol., Dr. phil., Privatdozent für Dogmatische und Ökumenische Theologie; von 1993–2008 wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Dogmatische Theologie und Dogmengeschichte sowie von 1997–2008 assoziierter Mitarbeiter des Instituts für Ökumenische Forschung der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Arbeitsschwerpunkte: Anthropologie, Religionsphilosophie, trinitarische Gotteslehre, Christologie, Ekklesiologie, innerchristliche Ökumene und interreligiöser Dialog; Publikationen: Endlichkeit und Freiheit. Studien zu einer transzendentalen Theologie im Kontext der Spätmoderne, Würzburg 2004; Gott und Freiheit. Skizzen zur trinitarischen Gotteslehre, Regensburg 2008; Gott – Welt – Mensch, Zürich 2008; als Herausgeber: Atem des sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist, Regensburg 2003.*

[15] *Franz von Sales*, Philothea. Anleitung zum frommen Leben (Werke Deutsch I). Übersetzt von Franz Reisinger (OSFS), Eichstätt ^{3}2002, IV.8, 222ff. u. ö.

Das aktuelle theologische Buch

◆ Theobald, Michael: Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12. (Regensburger Neues Testament). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2009. (903, 6 Karten) Geb. Euro 54,00 (D) / Euro 55,60 (A) / CHF 83,90. ISBN 978-3-7917-2062-3.

Die Neubearbeitung der Johanneskommentierung im RNT durch M. Theobald ist eine pointiert wahrnehmbare Stimme aus der Forschung für Auslegung und Studium. Sie setzt sich von anders profilierten jüngeren deutschsprachigen Kommentaren deutlich ab (z. B. U. Schnelle, K. Wengst und zuletzt bes. H. Thyen) und knüpft wieder bei den zuvor so einflussreichen historisch-kritischen Kommentierungen von R. Bultmann, R. Schnackenburg oder J. Becker an.

Im Vorwort formuliert T. seinen Standort knackig nach dem Motto: Primat der synchronen Endtextanalyse, aber nicht ohne ein urchristentumsgeschichtlich zugeordnetes Textentstehungsmodell; gerade das JohEv bezeugt ja die „Fleischwerdung" des *Logos in der Geschichte!* – Ein längeres Zitat daraus ist in der vollständigen Online-Version dieser Rez. nachlesbar: http://www.ktu-linz.ac.at/thpq/2010/quartal_02/Akt theol Buch erw ThPQ 2_2010s.pdf.

Am Beginn der *Einleitung* stehen synchrone Beobachtungen zum literarischen Charakter (14–29): Das JohEv „*inszeniert das Wirken und Sterben Jesu in Form einer ‚dramatischen Erzählung'*", was sich in der „inneren Einheit" und der „Dialogisierung der Erzählstoffe und Wortüberlieferungen" zeigt. Das *Raumkonzept* der Erzählung ist geprägt von der Hinordnung auf Jerusalem und den Tempel: *Jesus* ist das Heiligtum Gottes, der Ort seiner Gegenwart in dieser Welt. Das *Zeitkonzept* entwickelt sich entlang des Kreislaufes Pascha-, Wochen-, Laubhütten-, Tempelweih- und wieder Paschafest: Deren israeltheologische Kerninhalte werden auf Jesus transferiert. (Diese beiden horizontalen Strukturen sind nochmals überlagert von konstanten Vertikalen: „oben / unten" bzw. die „Stunde" von Erhöhung / Heimkehr.) Das *Figurenkonzept*, d. h. die Gruppierung, Stilisierung und Führung des Erzählpersonals spiegelt sich wider in den jeweiligen dialogischen Interaktionsformen: So erstellt T. eine „Typologie der johanneischen Dialoge", die häufig mit Rätsel, Missverständnis und Ironie arbeiten (Zusammenstoß zweier Sprachwelten mit dem Zweck, Jesu Worte *ex negativo* so zu profilieren, dass sich den *Lesern* in immer neuen Wendungen der *positive* Sinn erschließt!) – Der einfache *Aufbau* der Erzählung: zwei Teile mit Einschnitt nach Kap. 12, dazu eine „Bucheröffnung" (umfassend das ganze Kap. 1): Mit Kap. 12 ist das öffentliche Wirken Jesu beendet und das Folgende ist „Offenbarung vor den Seinen", was nicht nur die Abschiedsreden trifft, sondern pointiert auch die Passions- und Ostererzählung! Es wäre aber nicht das JohEv, wenn diese glatte Architektur nicht durch Gegenläufiges aufgemischt würde: Die Zweiteilung bedeute keineswegs die Periodisierung von zwei jeweils für sich stehenden, gleichwertigen Phasen, etwa so: Zuerst sein Wirken (Inkarnation), dann sein Sterben (Erhöhung). Das entscheidende Heilsdatum ist nicht die Inkarnation, sondern die Erhöhung am Kreuz: auf sie läuft *von Anfang* an alles zu. Dazu kommt, dass das Todesurteil bereits in 11,47ff. gefällt wird und schon in 11,55, spätestens in 12,12 die Erzählung vom letzten Jerusalem-Aufenthalt beginnt, also jedenfalls *vor* dem teilenden Einschnitt: Die beiden Teile sind also fest verklammert und über die äußeren Abläufen und Kausalitäten legt der Evangelist die entscheidende „Zeit Gottes" bzw. die von Jesus souverän bestimmte Zäsur: Rückzug aus der Öffentlichkeit Israels (12,36) und Hinwendung zu den Seinen, weil nun seine Stunde ist (13,1).

T.s Kommentierung liegt „ein *mehrschichtiges Modell* zugrunde", das mit einer urchristentumsgeschichtlichen Verortung dieser Genese einhergeht (30–74): „Der Hauptautor des Buches ist der *Evangelist* (= E). Dieser hat sich unterschiedlicher *Überlieferungen* und *Quellen* bedient. In seinen Gemeinden erfuhr sein Buch dann noch eine *Redaktion* (= R)" (30).

Das von E benütze Material umfasst die mündliche Überlieferung der „johanneischen" Gemeinden: neben dem für den Prolog verwendeten Christushymnus v. a. einen großen Schatz von *Herrenworten* mit stark christologischer Prägung, die sich von den (Reich-Gottes-)Logien der synoptischen Überlieferung merklich

unterscheiden. Diese Herrenworte verwendet E in den von ihm gestalteten Jesus-Reden und Dialogen als Kern- oder Programmworte. An schriftlichen Quellen sieht T. neben einer eigenständigen *Passions- und Ostererzählung* (dazu 42–44) eine v. a. aus Wundererzählungen bestehende „*Zeichenquelle*" (ZQ) verwendet.

Nach einem Überblick über ihren mutmaßlichen Textbestand (mit z.T. neuen, überraschenden, jedenfalls spannenden Vorschlägen) und einer Zusammenstellung von Befunden, welche die Annahme von ZQ nahelegen, bestimmt T. ihre biblisch-frühjüdisch geprägte Christologie (Jesus als messianischer Wundertäter, profiliert in Überbietung zu Mose, Elija und Elischa) und ihre Funktion (missionarische Werbeschrift von Jesusanhängern, die der Synagoge noch zugehörten, an Israel und Menschen darüber hinaus [Samaria]: Jesus ist Messias und Retter der Welt). Eine ausführlichere Darstellung der ZQ-These findet sich in der Online-Version!

Wie geht E mit all dem um und mit welchen situativen Vorgaben bzw. mit welchen Zielen gestaltet er daraus sein Evangelium? Die Trägerkreise von ZQ „orientierten sich noch an Israel" und begriffen sich als Teil des Synagogenverbandes. „Anders jetzt die johanneischen Christen. 9,22, 12,42 und auch 16,1–4 zufolge blicken sie auf ihren *definitiven Ausschluss aus dem Synagogenverband zurück*, ohne dass sich sagen ließe, solcher Rückblick erfolge bereits aus innerer Distanz". Das ganze JohEv lässt sich als „ernsthaftes Ringen" mit dem *Blasphemie*-Vorwurf lesen, der sie getroffen hatte, weil sie sich „zu Jesus, dem *präexistenten Gottes- und Menschensohn* bekannten" (46f.). Die Front, der Jesus im JohEv gegenübersteht – „die Juden" –, „bildet genau diese Konfliktkonstellation aus der Zeit des Evangelisten ab". Und wenn E die präexistenzchristologische Erkenntnis seiner Gemeinde dem erzählten Jesus in den Mund legt, dann sollte „der Erstleser den Eindruck gewinnen: Nicht erst uns … machte man um dieser Überzeugung willen den Prozess, sondern bereits Jesus, als er seine innige Einheit mit dem Vater offen bezeugte und dafür verworfen wurde" (47).

Wie kam es zu dieser Hochchristologie? Wichtig dazu die Vormerkung: Der schroffe joh Dualismus ist nicht Import fremder weltanschaulicher Systeme, sondern Funktion einer christologischen Erfahrung: „Was ‚Licht' ist, bemisst sich danach allein an Christus … Dennoch gibt es ‚weltanschauliche' Vorgaben, Grundstimmungen und Grundfragen, die … als Faktoren seiner spezifischen christologischen Weltsicht ernst genommen und offengelegt werden (wollen)" (48). Da ist einerseits die *Grundfrage des Menschen*: Leben um des Sterbens willen? Kann es einen Transitus vom Tod ins Leben geben? Diese individual angesetzte Problematisierung der conditio humana gewinnt zeitgenössisch Konjunktur, da in wichtigen jüdischen Kreisen nach 70 n.Chr. ein „*Niedergang der Apokalyptik*" stattfindet. Die joh Gemeinde partizipiert daran, was sich an der Menschensohn-Vorstellung zeigen lässt, die das eigentliche Eingangstor ihrer Präexistenzchristologie sein dürfte! „Ist für die Synoptiker … der ‚Menschensohn' der zum Gericht *wiederkommende* Jesus – der Auferweckte und zur Rechten Gottes erhöhte Christus! –, so ist für den Vierten Evangelisten … schon der *irdische* Jesus der aus der Verborgenheit Gottes kommende ‚Menschensohn'", dessen Gericht und Lebensgabe schon stattfindet. Dass diese Figur eines himmlischen Repräsentanten und Gerichtsbevollmächtigen Gottes schon im Frühjudentum „Züge der präexistenten Weisheit auf sich gezogen hat", wirkt sich auch aus (50f. und 399 ad 5,27). Für weitere Umweltfaktoren – *hellenistische Eschatologie* mit räumlicher oben / unten-Struktur und *prä-gnostische Trends* – verweise ich auf die Online-Fassung.

Wo die Grundfrage nach dem Menschen so radikal gestellt wird, hat dies Auswirkungen auf die Christologie: Kann ein Messias, der nach jüdischen Vorstellungen „Mensch aus Menschen" ist, „Leben" in vollem, unvergänglichem Sinn erschließen? „Die Antwort des Evangelisten geht aufs Ganze: Jesus ist mehr als ‚nur' Messias … er hat seinen Ursprung und seine Herkunft bei Gott selbst, er ist der vom Himmel herabgekommene „Menschensohn" (60). Und sie ist schon in seiner Gemeinde begleitet von kultischer Verehrung des von Gott ausgegangenen und zurückgekehrten Sohnes (vgl. 5,23 mit 20,28). Der Blasphemie-Vorwurf löste aber einen Schub vertiefter christologischer Re-

flexion aus: E bringt „mit seiner *Gesandtenkonzeption* ein Modell zum Zug, das die Einzigkeit Gottes *im* Heilswerk Christi festschreibt". Der Drehpunkt der joh Christologie ist übrigens „*nicht* die Inkarnation", sondern „das österliche Geschehen von Kreuz und Erhöhung ... Dass Jesus vom Himmel stammt, ist die Voraussetzung für diese Bewegung nach ‚oben'" (63). – Das Wirkziel des JohEv besteht dann wohl in „Glaubens*begründung* und vertieftes Glaubens*verständnis*" (66), damit verbunden aber auch darin, „seine Leser von der Notwendigkeit einer *eigenen kirchlichen Identität abseits der Synagoge* zu überzeugen" (66). E nahm die Trennung von Kirche und Synagogen nicht einfach nur hin, er wollte sie mittels seiner dramatischen Erzählung christo- und theologisch erhellen. – Das JohEv war sicher vor allem ein Gemeindebuch für jene Christenkreise, aus denen E selbst stammt. Aber es war doch auch *missionarisch*: nicht an die Adresse der Synagoge, aber doch an die „messianischen Jesus-Gläubigen in ihr oder an ihren Rändern, insofern es diese unter dem Vorzeichen seiner hohen Christologie zu ekklesiologischem Selbststand führen wollte". Solche gab es wohl immer noch und sie erscheinen in der Erzählfigur der nur heimlich oder nur aufgrund der Zeichen glaubenden Juden (2,23; 7,31; 8,30; 10,42; 11,45; 12,11.42). „Im ungeklärten Trennungsprozess von Kirche und Synagoge, von dem man ja noch nicht wusste, wohin er führen sollte, beanspruchte das Vierte Evangelium ein katalysatorische Rolle" (69).

Und die Redaktion? Das JohEv ist wieder und wieder gelesen worden. Es bot Anlass zu kontroversen Auslegungen. In den Gemeinden kam es zu Spaltungen, was die JohBriefe bezeugen. Darin ging es nicht zuletzt um die Deutungshoheit hinsichtlich des Evangeliums. „Ganze Passagen wurden in den Gemeinden einer ‚Relecture' unterzogen und das Ergebnis dann in Form von ‚Nachträgen' im Buch untergebracht" (70). Ihr Umfang hält sich in Grenzen: einige *Glossen* (kurze Nachträge bzw. Gegenmarkierungen zur Eschatologie z. B. 5,28f.; 6,39b.40a.c.44c „letzter Tag"), einige angehängte *Textblöcke als Relecture* und Neuaufnahme vorgegebener E-Abschnitte (z. B. 3,31–36; 6,51–58; 10,1–18 und die Kap. 15–17 sowie 21), eine *Textumstellung* in der Perikopenabfolge der Kap. 5 bis 7 (T. sieht eine sakramententheologische Intention der Umstellung durch R: 362f.) sowie die Texte vom „*Geliebten Jünger*". Die inhaltlichen Merkmale: Während E die Frage der Ablösung der Kirche vom Judentum bewegte, denkt R „eher binnenkirchlich" (71). Die Differenzen in der Eschatologie bekommt man weniger in der Formel präsentisch (E) vs. futurisch (R), eher als individuell (E) vs. universell (R) in den Blick (72f.). Zum hermeneutischen Umgang mit R: Es gehe nicht darum, „das Original von verfälschenden Übermalungen zu befreien". Sondern: Es handelt sich um ein Gemeindebuch, das wieder und wieder gelesen, bedacht und dann auch fortgeschrieben wird. „Alterationen sind von daher Zeugnisse eines Diskussionsprozesses, der zur verhandelten Sache selbst gehört".

Ich muss die Darstellung abbrechen und kann die eigentlichen Kommentierungen der Evangelienperikopen (natürlich) nicht präsentieren. Bestätigt sich nicht schon *dadurch* jenes Verdikt, das der historisch-kritischen Exegese immer wieder begegnet? Dass sie nämlich nicht den Text auslege, sondern diesen einem hypothetischen Entstehungsmodell unterwerfe, das unter der Hand dann zum eigentlichen „Evangelium" gerate? Und sind die Kommentierungen T.s etwa nur demonstratio und verificatio seines Modells?

Der Vorwurf, der übrigens ein Totschlagargument ist, ist *im Fall dieses Kommentars* m. E. zurückzuweisen. T. ist *erstens* text- und lektüretheoretisch aufgeklärt genug, um der Gefahr nicht zu erliegen: Sein Modell ist und bleibt heuristisches Verstehensinstrument, das im Vollzug der Evangeliums-Lektüre dieses selbst zum Sprechen bringt und sich selbst auch immer wieder zurücknimmt. *Zweitens* geht jede seiner Perikopenerklärungen von der intensiven Endtextwahrnehmung in seinen synchronen Strukturen aus und führt die KommentarleserInnen nach dem Erklärungsdurchgang durchaus auch wieder dorthin zurück. *Drittens* wäre der Verzicht auf das Verstehensmittel eines Genesemodells lektüretheoretisch seinerseits gefährlich naiv: Eine (wenigstens rudimentäre) Vorstellung von Entstehung und Verortung des Evangeliums macht sich unweigerlich jeder Johannesleser. Die Frage ist nur, ob diese Vorstellung offengelegt und dem Diskurs

ausgesetzt wird und ob sie sich auch für andere LeserInnen als sachlich angemessen und hilfreich erweist. T.s Modell entspricht dem! (Und die Vorstellung, das JohEv bilde Wirken und Selbstverständnis *Jesu* unvermittelt ab, *oder* die antipodische Vorstellung, das JohEv sei der unvermittelte, geschichts- und situationsfreie literarisch-poetische Wurf eines *absoluten Autors* – beides sind Gewaltlösungen. Dem JohEv angemessen bleibt das geduldige Arbeiten mit differenzierteren Modellen. Es muss aber in hermeneutischer Demut geschehen: Man soll nie meinen, das je erreichbare Modell *sei* die literaturhistorische Realität an sich, und man darf das Modell nicht für das anzustrebende Ziel – „Verstehen, was wir lesen" – halten, sondern als ein Hilfsmittel zu dessen Erreichung.)

So sehr ich das Verstehensmodell und die Kommentierungen T.s schätze und dankbar verwende, in durchaus einigen Aspekten des Genesemodells und auch da und dort in den Kommentierungen möchte ich selbst doch deutlich andere Akzentsetzungen vertreten. Solcher Dissens ist nur natürlich. In der längeren Online-Version der Rez. habe ich wenigstens *einen* Bereich – T.s Sicht von der *entapokalyptisierten Eschatologie des Evangelisten*, der s. E. weder auf die Parusie Jesu noch auf die leibliche Auferweckung der Toten warte – problematisiert.

Insgesamt gilt: Der Kommentar ist in seiner konzeptiven Stringenz atemberaubend, glänzend geschrieben und führt auf Schritt und Tritt zu erhellenden Einsichten: Er hilft wirklich, die dichte Textur, die begeisternde Schönheit, aber auch die erschreckende Kompromisslosigkeit dieses *aufregendsten* aller Evangelien wahrzunehmen. Studierende und AbsolventInnen eines Theologiestudiums sollte er keinesfalls überfordern. Auf den Hosen- bzw. Rockboden setzen muss man sich allerdings schon und *lesen* und *studieren*: Das Vierte Evangeliums sollte das eigentlich wert sein.

Linz *Christoph Niemand*

Regensburger Neues Testament

Der Kommentar zeichnet das Profil eines ungewöhnlichen christlichen Denkers und erschließt die Ressourcen seiner Glaubensrede für heute: Der Hebräerbrief ist weder schwierig noch weltfremd. Er ist das leidenschaftliche Zeugnis von einem an-sprechenden Gott. Seine Botschaft erweist sich gerade in der christlichen Situation des 21. Jahrhunderts als überraschend aktuell.

Der Hebräerbrief
Übersetzt und erklärt von
Knut Backhaus

534 Seiten, Hardcover, ISBN 978-3-7917-2208-5
€ (D) 49,90/sFr 80,90

Das Johannesevangelium ist ein anspruchsvolles, faszinierendes, aber auch ein umstrittenes Buch, das bis heute nichts von seiner Widerständigkeit, Unverbrauchtheit und Frische verloren hat. Ausgehend von der literarischen Gestalt des Evangeliums als einer dramatischen Erzählung und Inszenierung der Vita Jesu analysiert der Autor die geschichtlichen Hintergründe der Perikopen, um von da aus der Wahrheit des Evangeliums für heute auf die Spur zu kommen.

Das Evangelium nach Johannes Kapitel 1–12
Übersetzt und erklärt von
Michael Theobald

904 Seiten, Hardcover, ISBN 978-3-7917-2062-3
€ (D) 54,–/sFr 86,90

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

AKTUELLE FRAGEN

◆ Palaver, Wolfgang / Exenberger, Andreas / Stöckl, Kristina (Hg.): Aufgeklärte Apokalyptik: Religion, Gewalt und Frieden im Zeitalter der Globalisierung (Edition Weltordnung – Religion – Gewalt 1). innsbruck university press, Innsbruck 2008. (445, 8 s/w u. 6 farb. Abb.) Pb. Euro 27,50 (D, A). ISBN 978-3-902571-41-0.

Die Edition „Weltordnung – Religion – Gewalt", deren erster Band hier vorzustellen ist, geht auf die gleichnamige Forschungsplattform zurück, die der frühere Innsbrucker Dogmatiker Raymund Schwager SJ (1935–2004) im Frühjahr 2002 angeregt hatte. Im Jahr 2007 kam es zur Institutionalisierung dieses interfakultären Forschungsprojekts „WRG", das thematisch „für die kritische Betrachtung von aktuellen Herrschafts- und Machtverhältnissen, für das Studium von Religion im Spannungsfeld zwischen Konfliktlösung und Konfliktpotential sowie für die Analyse von Gewaltphänomenen sowohl direkter als auch struktureller Art" (Einleitung der Herausgeber, 12) steht. Vier WRG-Forschungscluster (Anthropologie und Gewalt, Kultur und Konflikt, Hegemonie und Massentod, Matriarchatsthese und Patriarchatskritik) gehen in unterschiedlicher Weise an die Themen- und Forschungsfelder der Plattform heran. 2004 wurden die „Raymund Schwager – Innsbrucker Religionspolitologischen Vorlesungen" begründet, die in Form von vier bis sechs Gastvorlesungen pro Jahr ein breites thematisches und interdisziplinär verortetes Themenfeld abstecken. Fünf Beiträge dieses Sammelbands (Rüdiger Lohlker, Mariano Delgado, Jörg Becker, Jean-Pierre Dupuy und Aleida Assmann) gehen auf diese Vorlesungen aus den Jahren 2004 bis 2006 zurück.

Der erste Beitrag, verfasst von *Raymund Schwager* für eine Diskussion 2003, setzt sich mit der Position von Jean-Pierre Dupuy auseinander; die Problemstellung „Aufgeklärte Apokalyptik" kommt insbesondere dann ins Spiel, wenn im Zusammenhang einer Vorhersage kommender Katastrophen „von einer hypothetischen Zukunft ausgegangen wird, die, gerade wenn sie mit ihren Katastrophen von den Menschen ernst genommen wird, verhindert werden kann und nicht eintritt" (35). Voraussagen, die bewirken, „dass Menschen gerade wegen der Voraussage anders handeln und das Vorausgesagte deshalb nicht eintritt" (36), gehören zu den gesellschaftlichen Verhaltensmustern und Mechanismen, die Dupuy besonders beschäftigen; sein „aufgeklärter Katastrophismus" (38), so Schwager, sei ein interdisziplinär vermittelbarer und aktuell relevanter Diskurs. Aus den weiteren vierzehn Beiträgen (die einzeln oder kollektiv verfasst wurden), können hier nur exemplarisch einige Überlegungen hervorgehoben werden. *Wolfgang Dietrich* bringt ein transpersonales und transrationales Verständnis in die Friedensforschung ein: „Nach der transpersonalen Logik ist jedes Wort, jeder Gedanke über einen scheinbar unabhängigen Konflikt Dritter bereits ein Beitrag zu ihm" (59). *Robert Rebitsch* untersucht den Zusammenhang von Glaube und Kriegsführung; sein Resümee anhand konkreter historischer Beispiele lautet: „Glaubenseifer, strenge moralische Lebensauffassung, Disziplin, taktische Innovation […], ein als Antichrist deklarierter Gegner und vor allem die Vorstellung, elitärer, von Gott auserwählter Krieger zu sein, stellten sich als äußerst effiziente Mischung zur durchschlagenden Kriegsführung heraus" (127). *Simon Hartmann* lenkt den Blick auf einen in der medialen Öffentlichkeit kaum wahrgenommenen Aspekt der Konflikte in der Demokratischen Republik Kongo: auf den Handel mit Coltan, einem für die Produktion von Mobiltelefonen, Computern und Multimediageräten höchst wichtigen Metall, das gemeinsam mit anderen Ressourcen den „Hauptgrund des Afrikanischen Weltkriegs" (155) bildet. Ähnlich dramatisch erweist sich die Frage des Hungers in der Welt; bei Hunger, so *Andreas Exenberger*, handelt es sich „um eine gewaltige, alltägliche Katastrophe, nur geschieht sie in der Regel im Verborgenen, abseits der Augen der Weltöffentlichkeit" (186). Hunger ist in diesem Sinn ein „apokalyptischer Reiter" (165). Die Informationsrevolution und ihre kaum wahrgenommene „Militarisierung" (211) steht im Blickpunkt der Auseinandersetzung von *Jörg Becker*, der die komplexe Entwicklung kritisch hinterfragt: „Der Vorstellung von einer räumlich und zeitlich entgrenzten Kommunikation wohnt keinerlei humanitäres Potential inne, vielmehr äußern sich in einer solchen Vision die ‚soften' Herrschafts- und Aneignungswünsche einer Kontrollgesellschaft" (220).

Der Beitrag von *Aleida Assmann* zur „Archäologie des Abendmahls" rief große Kontroversen hervor; ihre These lautet: „Die Juden kommen in der Geschichte des Abendmahls

nicht vor, weil sie der überschriebene und ausgelöschte Grund dieser Geschichte sind. Mit der martyriologischen Wende vom Gottessohn als inkarniertem Logos zum leidenden, gekreuzigten und gestorbenen Christus ist ein Motiv von Schuld und Rache verbunden, das in der Überlieferung über Jahrhunderte inert bleibt, aber unter bestimmten Umständen auch gefährliche Formen annehmen konnte. Mit der Leerstelle des identitätsfundierenden Anderen verknüpft, bildet dieses Motiv eine ‚Krypta', d. h. einen der Reflexion unzugänglichen energetischen Komplex im kulturellen Gedächtnis, der in unterschiedlichen Konstellationen immer wieder reaktivierbar ist" (258). Diese Position wurde theologisch differenziert aufgenommen und mit dem Selbstmissverständnis eines – in der Diktion von René Girard – „sakrifiziellen Christentums" (292) in Verbindung gebracht. Entscheidend ist hier, ob der „Anspruch des Christentums, in seinem gründenden Zentrum auf eine Quelle gestoßen zu sein, die exkludierende Identitätsbildung überwindbar macht und universalen Frieden ermöglicht" (303), konkret zur Geltung kommt. Eine weitere umfangreiche Auseinandersetzung betrifft die von *Heide Göttner-Abendroth* vertretene Theorie matriarchaler Gesellschaft, deren Grundproblem allerdings in einer „Ausblendung der inneren Konfliktpotentiale dieser Gesellschaften" (338f.) besteht. Freiheit von destruktiver Rivalität, so Wilhelm Guggenberger, Wolfgang Palaver, Willibald Sandler und Petra Steinmair-Pösel, könne durch eine „Ökonomie des Schenkens" gewährt werden, auf deren Basis „die verschiedenen ideellen und religiösen Hintergründe von mimetischer Theorie und Matriarchatsforschung miteinander ins Gespräch gebracht werden können" (349). Ein kritischer, sehr grundsätzlich vorgetragener Einwand gegen die mimetische Theorie Girards wird von *Claudia von Werlhof* vorgetragen; sie sieht bei Girard einerseits eine „Reduzierung der Gewalt auf grauenhafte Lynchmorde und ihre Dämonisierung", anderseits eine Banalisierung „des wirklich umfassenden, systematisch durchgesetzten Bösen" (367), das sich oft auf sehr „gewöhnliche" Weise verwirklicht. Die abschließenden Beiträge setzen sich mit dem Phänomen Besessenheit und der Frage nach dem Bösen auseinander; *Roman Siebenrock* zählt das „Mysterium iniquitatis zu den schmerzlichsten und dunkelsten Fragen des Menschen", nicht ohne theologisch festzuhalten, dass von ihm nur „im Kontext seiner Entmachtung und Überwindung" (443) zu sprechen ist.

Der vorliegende Band dokumentiert ein Forschungsunternehmen, das religionspolitische Fragestellungen in aktuellen und brisanten gesellschaftlichen Kontexten verortet, in interdisziplinärer Auseinandersetzung erarbeitet und auf hohem Niveau weiterentwickelt. Die einzelnen Positionen fordern zu Antworten und auch zu Widerspruch heraus, machen auf jeden Fall aber deutlich, dass die Theologie zu den angesprochenen Problemfeldern Stellung beziehen *muss* – es sei denn, sie zieht sich auf eine religiöse Binnenidentität zurück und überlässt die „Apokalyptik" jenen, die sie in unaufgeklärter Weise realisieren.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

BIBELWISSENSCHAFT

◆ **Berger, Klaus: Für alles gibt es eine Stunde. Die Weisheit des Alten Testaments (Insel Taschenbuch 3297). Insel Verlag, Frankfurt a. Main–Leipzig 2008. (173) Geb. Euro 8,50 (D) / Euro 8,80 (A) / CHF 15,60. ISBN 978-3-458-34997-6.**

Wenn Klaus Berger, emeritierter Prof. für Neues Testament (evang. theol. Fakultät), sich mit biblischen Texten beschäftigt, ist dies immer wieder ein an- und aufregender Grenzgang. Als Denkanstoß zu Texten der Weisheitsliteratur des Alten Testaments ist das vorliegende Buch einzuordnen. Es lädt ein, das Leben des Alltags mit all seinen Facetten neugierig zu betrachten, ja bewusst zu praktizieren, wie dies die Weisheitsliteratur lehrt. Nicht um ein Lehrsystem jedoch geht es, vielmehr darum, die Buntheit des Lebens zu dem einen Gott in Beziehung zu setzen. Zudem ermuntern die Lehren – manchmal auch mit List und Fantasie –, das von Stagnation, Krisen und Problemen bedrohte Leben und Handeln im Hier und Jetzt wieder in Gang zu bringen. Sich von teilweise befremdenden Vorstellungen Impulse geben zu lassen, darin liegt eine Chance für das Heute, so z. B. im Schlusskapitel über die Botschaft des Buches (169–173).

In seiner Einführung zur Aktualität der weisheitlichen Theologie (9–20) bereits deutet Berger die kirchlich oft verkannten Schätze der Weisheit als eine Brücke zwischen Glauben und Wissen als auch zwischen den Kulturen des

Alten Orients, besonders Israels und Ägyptens. Der Autor wagt ferner die These, dass die weisheitlichen Schriften der Bibel der „Beitrag des ägyptischen Judentums zur Torah" seien (12). In die Frage „Wie wurde Weisheit praktisch vermittelt?" webt Berger u. a. Berichte von weisheitlichen Strategien der Konfliktlösung bei jemenitischen Stämmen im 21. Jh. ein.

Die weiteren Kapitel tragen Überschriften wie „Eigenlob der Weisheit" (21–48), „Der Anfang der Weisheit" (49–65), „Die Rolle der Zeit" (66–99), „Der Schatz: Die Ressource von Sinn und Gerechtigkeit" (100–108), „Die Welt: Unterschiede und Unvereinbares" (109–114), „Der Mensch I: Wie er ist" (115–142) und „Der Mensch II: Was er tun kann und soll" (143–168). Sie deuten an, dass es hier nicht um eine geschlossene Systematik geht, sondern um handfeste Themen. Meist gehen die Gedanken von alttestamentlichen Weisheitstexten aus. Darüber hinaus schöpft der Autor häufig aus dem Sprüchebuch (Prov) oder Jesus Sirach, ebenso aus Ijob (Hiob), Kohelet und dem Hohelied, aber auch aus dem Buch der Weisheit (SapSal) und aus Tobit – womit er erfreulicherweise enge Kanongrenzen überschreitet, teilweise sogar Apokryphes hereinnimmt (Jubiläenbuch, 4 Esr). Die Art der Präsentation gleicht über weite Strecken hinweg Predigtmeditationen (besonders z. B. beim Thema der Sünde zu Ijob 14,1–6 [57–65]), Essays oder feinsinnigen Beobachtungen der Gesellschaft und des Menschen. Gerne werden die alttestamentlichen Texte mit Stellen aus dem Neuen Testament sowie Texten aus der kirchlichen Tradition (Kirchenväter, Thomas von Aquin, Nikolaus Cusanus) oder Literatur (Reinhold Schneider, Martin Mosebach) verknüpft. Ebensosehr scheut Berger Vergleiche mit alltäglichen Situationen nicht und zeigt so die Aktualität biblischer Aussagen auch im Heute auf. Der lockere, jedoch ganz und gar nicht seichte Darstellungsstil regt zum Nachdenken an und macht wirklich neugierig, sich wieder neu mit der biblischen Weisheit zu beschäftigen.

Bedauerlich ist, dass Berger oft keine direkten Auskünfte hinsichtlich der von ihm verwendeten und zum Teil zitierten Literatur gibt, sondern lediglich Namenshinweise, so z. B. G. v. Rad (69) oder Sauer (163). Wenigstens eine kleine Literaturliste am Buchschluss wäre von Nutzen. Wünschenswert wäre darüber hinaus die Vereinheitlichung der Sirachverweise (nach hebräischer oder griechischer Texttradition – z. B. 68 oder 128) und die Kontrolle derselben (z. B. 70 Sir 39,6 statt 39,16).

Gut zur Art der Weisheit passt die große Offenheit des Autors für die Vielfalt der Themen und Texte, ebenso die gute allgemeine Verständlichkeit für einen breiten (auch nichtkirchlichen) Leserkreis. Interessante Züge der Studie sind der vermehrte Blick auf das Neue Testament als auch die Einsichten in Glaubensvorstellungen des Autors selbst. Möge die Leidenschaft von Klaus Berger für die Weisheit der Bibel auch auf noch viele Menschen überspringen!

Linz *Werner Urbanz*

◆ Eder, Sigrid: Wie Frauen und Männer Macht ausüben. Eine feministisch-narratologische Analyse von Ri 4 (Herders Biblische Studien 54). Verlag Herder, Freiburg/Br.–Basel–Wien 2008. (254) Geb. Euro 60,00 (D) / Euro 61,70 (A) / CHF 99,90. ISBN 978-3-451-29784-7.

Mit Ri 4 wendet sich Sigrid Eder einer in mehrfacher Weise typischen Erzählung des Richterbuches zu: es geht um die innere und äußere Rückkehr der „Söhne und Töchter Israels" zu JHWH (bzw. ihrer Gottheit), die sich als Befreiungsgeschehen (in diesem Fall aus der Hand des kanaanäischen Königs) vollzieht. Innerhalb dieses wiederkehrenden Erzählrahmens, der sich in Ri 4 inklusorisch in der ersten und in der letzten (bzw. fünften) Szene (vgl. 4,1a–3c und 4,23–24b) ausmachen lässt, wird in drei höchst abwechslungsreichen und spannenden Szenen vom Kampf Israels gegen die Kanaanäer erzählt. Das Besondere dabei ist, dass es neben JHWH (vgl. Szene 3) zwei Frauen, nämlich Debora und Jaël sind, die den Verlauf des kriegerischen Geschehens entscheidend prägen (vgl. Szene 2 und Szene 4) und Israel zum Sieg verhelfen.

Leitendes Interesse der Verfasserin im Blick auf den Text ist neben der sich nahelegenden feministischen Perspektive die Frage nach dem Phänomen der Macht bzw. der Machtausübung und der Machtstrategien, welches sie als zentrales Moment in Ri 4 annimmt und darüber hinaus als grundlegendes, allerdings bisher in der biblischen Forschung vernachlässigtes Thema in der Bibel erkennt. Ausgehend von vier unterschiedlichen Modellen des gegenwärtigen Machtdiskurses (Heinrich Popitz, Byung-Chul Han, Hannah Arendt, Michel Foucault), kommt

S. Eder zu einem Verständnis von Macht als „einer Kraft, die Gestaltung und Veränderung ermöglicht“ und „ohne die es keine Handlung gibt“ (52). In der Erzählung realisiert sich dies auf der Beziehungsebene der handelnden Figuren, wenn es beispielsweise darum geht, ob verbale Handlungsimpulse von Befehlenden ernst genommen werden und ihnen so Macht zugestanden wird oder nicht. Ebendies veranlasst S. Eder dazu, sich der Frage nach der Machtausübung in Ri 4 mittels des narratologischen Analysemodells von Mieke Bal anzunähern, das danach fragt, wer in der Erzählung handelt (und wer nicht), wer spricht (und wer nicht) und wie dies im Text zur Darstellung kommt (wer sieht und wer nicht). Damit ist die Kategorie „Macht“ in der vorliegenden Studie nicht nur inhaltlich leitendes Interesse, sondern in den gewählten Methodenschritten der Narratologie auch methodisch inhärent.

Die im ausführlichen Mittelteil (Kapitel IV) jeweils im Blick auf eine einzelne Szene durchgeführte, sowohl semantisch-syntaktische wie auch narrative Textanalyse bringt neben zahlreichen interessanten Einzelbeobachtungen insbesondere die fortschreitende Erzähldynamik ans Licht, die Großteils von den Aktionen und Interaktionen der Erzählfiguren lebt. Der Verfasserin gelingt es auf beeindruckende Weise, die Vielfalt an Beobachtungen und die daraus resultierenden Schlussfolgerungen, welche sich aus einer narrativen Analyse ergeben, so darzustellen, dass Leser und Leserinnen nicht auf Details verzichten müssen und dennoch den größeren Zusammenhang im Blick behalten. Als besonders hilfreich erweisen sich dabei regelmäßige Zwischenresümees und methodische Reflexionen, wenngleich diese zu – vielleicht unvermeidbaren – Redundanzen führen, die den Lesefluss etwas erschweren.

Neben einer erfrischenden (sowohl wissenschaftliches wie allgemein biblisches Interesse bedienenden) Auslegung der Erzählung in Ri 4, bleiben darüber hinausgehende gesamtbiblische Zusammenhänge großteils offen. So klingen zwar im Rahmen der semantischen Analyse weiterführende Bedeutungen einzelner Begriffe jeweils an (vgl. z. B. Seite 107 die Erläuterungen zu den Verben *'lh* [*hinaufziehen*] und *jrd* [*hinabsteigen*]), es werden aber kaum bibeltheologische Konsequenzen daraus formuliert. Insbesondere im Zusammenhang mit den Erläuterungen zum Zelt (*'hl*) der Jaël (vgl. 150f.), also dem vordergründigen Hauptschauplatz der Macht- und Gewaltausübung in der Erzählung (vgl. Szene 4 Verse 17–22), vermisst man einen Hinweis auf das Zelt (*'hl*) als Ort der *macht*vollen Offenbarung Gottes, etwa in Ex 33,7ff., wo – ebenso wie auch in Ri 4,20 – gerade der Eingang des Zeltes von erheblicher Bedeutung ist (vgl. Ex 33,8). So bleibt, bei aller überzeugenden Exegese zu Ri 4, die bibeltheologische Frage nach der Macht und damit verbunden auch die Frage nach der spezifischen Macht JHWHs als der Gottheit Israels, in der Darstellung bedauerlicherweise weitgehend unbeantwortet.

Die Stärke der Arbeit S. Eders liegt einerseits im aufgezeigten, innovativen methodischen Zugang, mit dem sie in dieser Form Neuland in der wissenschaftlichen Exegese betritt. Andererseits aber auch in der Aufmerksamkeit der Verfasserin für die Feinheiten der biblischen Sprache, die mehrfach zu überraschenden Beobachtungen führt und ungeahnte Nuancen in der Erzählung aufzuzeigen vermag.

„Eine gute Lektüre ist der Dank an den Text“, so vor kurzem der Literat Georg Steiner in einem Interview. Dem wird die Autorin gerecht!

Paderborn *Christiane Koch*

ETHIK

◆ Ernst, Stephan: Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung. Verlag Kösel, München 2009. (384) Geb. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 34,90. ISBN 978-3-466-36809-9.

Hier liegt nun ein neuer Titel vor, der eine Einführung verspricht und von dem man Antworten auf Grundfragen erhoffen darf: Die „Grundfragen theologischer Ethik“ des Würzburger Moraltheologen Stephan Ernst reihen sich in die Vielzahl ethischer Einführungs- und Überblicksbände auf dem Büchermarkt ein. Und doch fällt gleich ein Spezifikum auf: Der Verfasser schreibt dezidiert von „Grundfragen *theologischer* Ethik“. Sachkundig und deutlich das Verhältnis von Theologie und Ethik in ihren Grundfragen zu beleuchten, ist derzeit eher ein Desiderat in theologisch-ethischen Publikationen.

Aber zunächst zum Anliegen des vorliegenden Bandes: Ernst zielt auf eine zeitgemäße theologische Fundamentalethik, die nach seiner Ansicht im Umfeld einer modernen, pluralisti-

schen Gesellschaft einen „enormen Spagat“ zwischen universaler Kommunikabilität sowie Verbindlichkeit theologisch-ethischer Bewertungen und zentraler Prinzipien der Tradition leisten müsse. Wie wichtig ist es aber gerade dabei, die eigene Position zu klären. Andernfalls wird ein solcher Spagat zur lächerlichen Turnübung oder er führt zu Verletzungen des Eigenen bzw. des Gegenübers. Wie kann aber nun gutes „ethisches Turnen“ aus dem Blickwinkel der Theologie gelingen?

Nach Grundlegungen zu *Aufgabe und Vorgehen der theologischen Fundamentalethik* verweist der Verfasser auf unterschiedliche Möglichkeiten der Orientierung in ethischen Fragen. Dieser optimistische Ansatz bei Orientierungsmöglichkeiten fällt im „Konzert“ vieler „Ethikskeptiker“ sehr positiv auf. Ernst sieht und beschreibt Orientierungen am *Willen Gottes*, an der *Heiligen Schrift*, am eigenen *Gewissen*, am *natürlichen Sittengesetz*, an der *autonomen Vernunft* sowie an der *Verhältnismäßigkeit der Mittel*. In diesem weiten Themenbogen – orientierend angeboten – wird gleichzeitig das große Feld fundamentalethischer Fragen gut umrissen.

Doch was ermutigt bei all der Orientierung dann zu sittlich verantwortlichem Handeln? Der Frage nach moralischer Motivation im weitesten Sinne geht der Verfasser im zweiten Teil nach. Hier wendet sich die Darstellung quasi „ex negativo“: Indem die Negation von Freiheit durch *Determinismus* bzw. durch die *Macht von Sünde und Schuld* dargestellt und mit kundigen Argumentationen diskutiert wird, öffnet sich der Ermöglichungsraum für Ethik neu: Freiheit ist keine Illusion, sondern bleibt lebbar. Schließlich kann in der wirklich *befreiten Freiheit* die zentrale Voraussetzung für ethisches Handeln gesehen werden. Unter dem Stichwort *Vermittlung der Freiheit* wird der Blick darüber hinaus auf die spirituelle Dimension des christlichen Glaubens gelenkt.

Im Ganzen ist das Buch ausgesprochen lesefreundlich: Eine klare Struktur und Untergliederung sowie schematische Darstellungen erleichtern den Nachvollzug der Argumentationsgänge; ein Sach- und Namensregister sowie ein ausführliches Inhaltsverzeichnis im Anhang helfen bei der Orientierung im Buch ebenso wie die zusammenfassenden Thesen am Ende eines jeden Kapitels, ebenso die Marginalien mit zentralen Stichwörtern des jeweils nebenstehenden Abschnitts.

Der Autor benennt im Vorwort die Zielgruppe seines Buches selbst: Studierende, Lehrerinnen und Lehrer sowie hauptamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Pastoral, aber auch alle an theologischer Ethik Interessierte – ihm ist zuzustimmen: Der Band dürfte für alle ein Gewinn sein. Es bleibt zu wünschen, dass viele dies erkennen.

Ethik ist also keine leichtfertige Turnübung, sondern bedarf eines tragfähigen Fundaments. Dieses wurde mit der vorliegenden Publikation sehr solide „gegossen“. Ein „ethisches Bauen“ darauf kann uneingeschränkt empfohlen werden.

Erfurt *Stefan Meyer-Ahlen*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

◆ Knapp, Andreas / Wolfers, Melanie: Glaube, der nach Freiheit schmeckt. Eine Einladung an Zweifler und Skeptiker. Pattloch Verlag, München 2009. (336) Geb. Euro 16,95 (D) / Euro 17,50 (A). ISBN 978-3-629-02227-1.

Angesichts zahlreicher Andersgläubiger, Gleichgültiger, Zweifler und „neuer Atheisten“ sind Bücher gefragt, die den christlichen Glauben allgemein verständlich und überzeugend darlegen. An derartigen Versuchen, ob gelungen oder nicht, besteht kein Mangel. (Wahllos sei verwiesen auf M. Lütz, K. Wallner und W. P. Young.) In diesem Genre profiliert sich das Buch „Glaube, der nach Freiheit schmeckt“ der weltoffenen Ordensleute Andreas Knapp und Melanie Wolfers als zugleich unterhaltsam und tiefgründig, liberal und engagiert. Der Titel formuliert das stets wiederkehrende Leitmotiv: Glaube schmeckt nach Freiheit. Mit dem Untertitel ist „eine Einladung an Zweifler und Skeptiker“ ausgesprochen.

Das Buch umfasst sieben Kapitel, die (nach Gen 1) „Tage“ genannt werden. Sie sind jeweils durch einen Dialog des Autorenpaars eingeleitet. Geschichten in Kursivschrift lockern den Text besonders im vorderen Buchteil auf.

Die ersten beiden Kapitel wenden sich apologetisch gegen den „neuen Atheismus“. Kap. 1 („Gott taucht auf“) kritisiert an der sozialevolutionären Erklärung des menschlichen Verhaltens (R. Dawkins), dass sie Erscheinungen wie Liebe, Kunst, Ethik und Religion nicht gerecht wird. Gegen Vorwürfe aufgrund religiös

Klaus Müller

Dem Glauben nachdenken

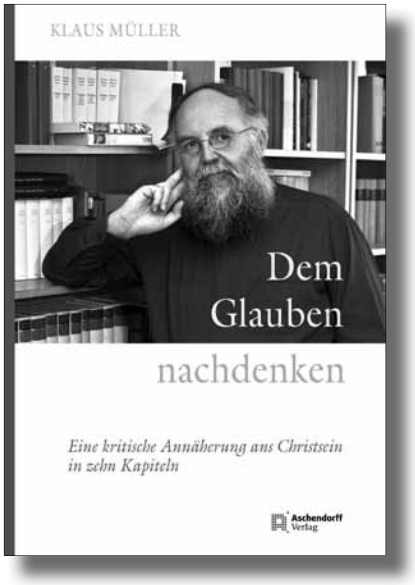
Eine kritische Annäherung ans Christsein in zehn Kapiteln

Was macht Christsein heute aus? Worin besteht der unaufgebbare Kern christlicher Existenz unter den Bedingungen und vielfältigen Strömungen der Gegenwart? Diesen Fragen geht der münsteraner Philosoph und Theologe Klaus Müller in seinem neuen Buch nach.

Die zehn Kapitel des Bandes sind nicht als Fachbuch konzipiert, sondern unmittelbar aus der Verkündigung heraus entstanden, so dass die lebenspraktische Relevanz und die biblische Grundlegung der Überlegungen immer gewahrt bleiben. Auf hohem gedanklichem Niveau, in brillianter und sprachlich packender Weise werden dabei Versuche, die unaufgebbare Bedeutung des Glaubens für eine gelungene menschliche Existenz zu eliminieren, entlarvt.

Bei aller Vielschichtigkeit der Themen lässt sich jedoch ein deutlicher roter Faden erkennen: Klaus Müller wirbt in gewohnt reflektierter Weise, unaufdringlich, aber entschieden für den christlichen Glauben, womit das Buch auch zu einer echten und gewinnbringenden geistlichen Lektüre wird.

Beileibe nicht zuletzt wird sich das Buch auch für den Neugierigen als guter Griff für eine »kritische Annäherung ans Christsein« erweisen.



2010, 284 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag, 24,80 € / sFr 43,50
ISBN 978-3-402-12835-0

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

motivierter Gewalt vertritt Kap. 2 („Gott gibt Sinn“) die wert- und friedensstiftende Funktion recht gelebter Religion. Bis hierher ist das Buch aktuell, doch auch zeitgebunden. (Lesen Sie es bald, solange Dawkins noch im Gespräch ist!)

Entscheidend ist der Schluss von Kap. 2: Die Leser werden aufgerufen, ihre Wahl zwischen einer religiösen oder atheistischen Weltanschauung nach dem Kriterium größerer „Anschaulichkeit“ zu überprüfen: Recht hat, wer „mehr sieht“, d. h. der Wirklichkeit in ihrer ganzen Fülle gerecht wird (112f.). Diese Entscheidung setzt neben breiter Erfahrung auch ein gründliches Verständnis der Religion voraus. Daher entfalten die folgenden Kapitel den christlichen Glauben.

Kap. 3 („Gott wird groß“) erzählt nach dem AT (vor allem Exodus und Schöpfung) von Gott, der die Menschen zur Freiheit führen will. Kap. 4 („Gott geht aufs Ganze“) erschließt Leben und Tod Jesu Christi bis hin zum Rätsel der Auferstehung: Jesus will, selbst innerlich frei, die Menschen wahrhaft frei machen. Kap. 5 („Gott outet sich“) deutet von der Auferstehungserfahrung her Jesus als den menschgewordenen Sohn Gottes. Kap. 6 („Gott begeistert“) vermittelt Themen des Glaubenslebens (Dreifaltigkeit, Heiliger Geist, Gebet und Bibel) und führt die neuzeitlichen Werte Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit auf christliche Wurzeln zurück. Kap. 7 („Gott kommt ans Ziel“) behandelt eschatologische Fragen. Obwohl der Mensch frei zum Bösen ist, sogar frei, sich der Liebe Gottes zu verschließen, endet der „Epilog in der Hölle“ (in Versen nach Goethes Faust) positiv: der Gottesknecht kommt, um die Hölle zu leeren.

Das Verdienst der Autoren besteht darin, den Glauben sympathisch und einladend dargestellt zu haben. Das Buch lässt ein Feuerwerk aus humorvollen Pointen, anschaulichen Bildern und brillanten Sprachspielen steigen. Die Fülle geistreicher Anspielungen verlangt von den Lesern eine gute Allgemeinbildung. Gerade die pfiffigsten Überschriften erschließen ihren Witz erst, wenn man sich in den Text vertieft.

Theologisch lässt sich der Ansatz bei der Freiheit vertreten, die zentral und unverzichtbar zum Christ-Sein gehört. In ihrem Licht betrachten ja auch moderne Theologen (O. H. Pesch, G. Greshake, Th. Pröpper usw.) wesentliche Glaubensinhalte. Das Ringen um den Glauben verschiebt sich damit freilich zu einem Ringen um das rechte Verständnis der Freiheit. Sie bedeutet hier nicht Beliebigkeit oder Willkür, sondern befähigt zur Liebe. Religiöse Bindung und Freiheit schützen und fördern einander. Dass Freiheit allerdings innerkirchlich nicht immer angemessen verwirklicht wurde (z. B. Kreuzzüge und Inquisition [239], Frau in der Kirche [266–268]), wird auch ehrlich zugegeben, ohne sich dabei an „heißen Eisen“ festzubeißen.

Ihre deklarierten Adressaten dürfte diese „Einladung an Zweifler und Skeptiker“ oft nur indirekt erreichen, indem Gläubige sie in Diskussionen mündlich übermitteln oder aufgeschlossenen Skeptikern und Zweiflern das Buch zum Lesen in die Hand drücken.

München *Hubert Schröcker*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Alberigo, Giuseppe / Wassilowsky, Günther (Hg.): Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Band V: Ein Konzil des Übergangs. September – Dezember 1965. Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2008. (786) Leinen mit Schutzumschlag. Euro 89,00 (D) / Euro 91,50 (A) / CHF 149,00. ISBN 978-3-7867-2639-5.

Mit dem vorliegenden Bd. hat die „Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils“ ihren Abschluss gefunden. Die Bde. 1–4 wurden in dieser Zeitschrift bereits besprochen: 146 (1998), 427–430; 149 (2001), 208–210; 155 (2007), 433–435. Inzwischen starb bedauerlicherweise *G. Alberigo* (15. Juni 2007), der Begründer des Werkes, der als Kirchenhistoriker in Bologna gewirkt hatte. Die deutsche Ausgabe besorgte schon für Bd. 4 *G. Wassilowsky*, jetzt Professor für Kirchengeschichte in Linz, nachdem *K. Wittstadt*, der die Bd. 1–3 betreut hatte, 2003 verstorben war.

Bd. 5 behandelt die letzte Sitzungsperiode. Mit dem Weg dahin, der spannungsreich, aber auch erfolgreich verlief, befasst sich *G. Turbanti* in seinem Beitrag. Von wesentlicher Bedeutung war der 7. März 1965, als Papst Paul VI. erstmals persönlich die hl. Messe in seiner Muttersprache feierte und dabei die Priester zur „Verwirklichung“ der Liturgiereform aufrief. Hektik und Unruhe herrschte in der Endphase des Konzils, weil viele Themen nicht ausdiskutiert waren und weil Ängste aufkamen, dass vorhandene Widersprüche unter den Konzils-

vätern auf ein Schisma hinauslaufen könnten. „Die Mühen der vierten Sitzungsperiode" beschreibt *G. Routhier*. Noch erforderliche Debatten standen unter großem zeitlichem Druck. Auch sollten einerseits „die Erwartungen der Katholiken wie auch die Hoffnungen der nichtkatholischen Christen, der Gläubigen anderer Religionen und der Nichtgläubigen" (73) erfüllt werden. Als „großer Tag", ja „Schicksalstag" gilt der 21. Sept. 1965, an dem sich die Konzilsväter darauf einigten, die Erklärung über die Religionsfreiheit anzunehmen (118ff.), auch wenn die Endfassung noch ausstand. *M. Velati* widmet seinen detailreichen Beitrag der „Vervollständigung der Tagesordnung" und den sich daraus ergebenden Konzilsdebatten, betreffend: Ordensleben, Priesterausbildung, Erziehung, nichtchristliche Religionen, Priesteramt, Laien … Das Hauptthema der Abhandlung von *Ch. Theobald* ist „die Kirche unter dem Wort Gottes". Am 18. November 1965 erfolgte die Endabstimmung über die Konstitution „Dei Verbum", die *Y. Congar* als „einen großen Text" bezeichnet hat, „welcher der Theologie die Mittel an die Hand gibt, sich ganz am Evangelium auszurichten". (411). Der damit getane Schritt nach vorn und die grundsätzliche Anerkennung der historisch-kritischen Methode in der Exegese dienten natürlich auch der Ökumene. Sehr lebendig geschrieben ist der Aufsatz von *P. Hünermann* über „die letzten Wochen des Konzils". Wenig hoffnungsvoll war die am 26. Nov. 1965 „an die Kardinäle und Berater des päpstlichen Rates für die Überarbeitung des Codex Iuris Canonici" gerichtete Ansprache Papst Paul VI., da sie ein „völlig hierarchisches Kirchenbild" vermittelte (427). Doch gab es auch viel Erfreuliches in der Schlussphase. So gelang die Endredaktion der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" (449ff.), die „dem innovatorischen Anliegen Johannes' XXIII. am tiefsten verpflichtet" ist (490). „Das Dokument über die Religionsfreiheit „Dignitatis Humanae", das „bis in die vierte Sitzungsperiode hinein heftig umstritten" war, sollte sich als eines „der bedeutendsten Konzilsdokumente" (522) erweisen; es wurde mit überwältigender Mehrheit angenommen.

Die Konzilsschlussfeier am 8. Dezember 1965 auf dem Petersplatz hinterließ aber wieder einen zwiespältigen Eindruck. Der Papst wurde über den Petersplatz getragen. Bei der anschließenden Messfeier am Altar vor der Basilika wurde er nur von Kurialen begleitet; es fand keine Konzelebration statt. In seinem Grußwort nach (!) dem Evangelium betonte Paul VI. aber auch „die Offenheit und das Zugehen der Kirche auf die Menschen"; für die katholische Kirche sei „niemand fremd, niemand ausgeschlossen, niemand fern" (533). Hier erkennt man die „zwei Gesichter des Papstes" und die „zwei Gesichter einer Kirche im Übergang" (558).

„Das Konzil als Ereignis in der ökumenischen Bewegung" würdigt *L. Vischer* (1926–2008), Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen, einer der angesehensten offiziellen „Konzilsbeobachter". Er resümiert den Gesamteindruck über seine Zeit in Rom mit den Worten: „Am Ende des Konzils konnte kein Zweifel mehr darüber herrschen, dass sich die römisch-katholische Kirche für den Dialog mit den anderen christlichen Kirchen geöffnet hatte. Die frühere Zurückhaltung gegenüber der ökumenischen Bewegung war überwunden worden … Die römisch-katholische Kirche war zum Partner geworden" (559).

Einen zusammenfassenden Bericht über den „Abschluss" und die ersten „Erfahrungen mit der Rezeption des Konzils" bietet *G. Alberigo*. In der Schlussphase waren noch 12 (!) der insgesamt 16 Konzilsdokumente einer Endredaktion zu unterziehen, bevor sie zur Abstimmung gebracht werden konnten. Die dadurch ausgelöste Hektik war nicht immer gut für die Atmosphäre unter den Konzilsvätern und unter den Theologen. Sie wirkte sich natürlich auch auf die Texte aus. Ein Faktum ist es aber auch, dass die anfänglichen Erwartungen an das Konzil viel bescheidener gewesen waren als das Ergebnis! Man darf in der Kirchenversammlung eines der wichtigsten Ereignisse der Neuzeit sehen. Es markiert einen epochalen Übergang (655ff.). Mit ihm wurde ein Punkt erreicht, „hinter den es kein Zurück mehr gibt". Das vom Konzil vermittelte Bild einer den Menschen zugewandten, kollegial und dialogisch geprägten Kirche muss auch in Zukunft verpflichtend bleiben.

Der Vorzug des Werkes ist es, dass viele neu erschlossene Quellen benützt werden konnten (vgl. den Exkurs, 743ff.). Dass keine geschlossene Darstellung geboten wurde, sondern Einzelaufsätze einer Reihe von Autoren, bedingt freilich zahlreiche Überschneidungen und Wiederholungen. Bedauerlich ist es, wie ich schon bei den Rezensionen der Bde. 1–4 anmerkte, dass kein Literaturverzeichnis beigegeben wurde (was die Identifikation von Kurzzitaten in den Anmerkungen erschwert) und sich auch das Personenregister als nicht gerade benützer-

freundlich erweist (Vornamen nur abgekürzt, Fehlen von Hinweisen auf den Rang der verzeichneten Persönlichkeiten). Auch die Autoren der einzelnen Beiträge werden nicht vorgestellt.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

◆ Rehberger, Karl / Wunschheim, Christiane (Hg.): Topographia Florianensis (1743). Wagner Verlag, Linz 2009. (177, kolorierte Federzeichnungen, 3 Karten, Leder, Goldschnitt) Geb. Euro 28,00 (D, A). ISBN 978-3-902330-36-9.

Mit der *Topographia Florianensis*, einer 1743 von Johann Pachl verfassten Beschreibung St. Florians und aller zum Kloster gehörenden Kirchen und Gebäude, legen die Herausgeber Rehberger und Wunschheim ein sorgfältig gestaltetes, bibliophiles – und dabei noch wohlfeiles – Stück Heimatgeschichte vor.

Die Blätter der Handschrift sind faksimiliert (selbst das Äußere des Buches ist bis zur Abmessung der Vorlage angeglichen), die Texte in Transkription und Übersetzung gegenübergestellt. Sparsame Anmerkungen bieten Erklärungen und zeitliche Anhaltspunkte, greifen bisweilen korrigierend ein, lenken aber nirgends allzu sehr von der Quelle ab. Deren zentrales Element sind die von Karl Anselm Heiß angefertigten Veduten. Diese seien zwar nicht als Architekturzeichnungen anzusprechen, stellen aber nichtsdestotrotz eine „historisch aufschlussreiche Bildquelle dar" (3).

Die gute und auf Lesbarkeit angelegte Übersetzung des lateinischen Textes ist geschmeidig. Nur einmal hat sich ein Anachronismus eingeschlichen: Wenn es bei der St.-Ägidius-Kirche in Vöcklabruck (50/Blatt XVII) heißt, Propst Leopold *renovavit* einen Trakt des Pfarrhofs, dann mag *hat barockisiert* in diesem Fall die Sache treffen, es ist aber jedenfalls eine denkbar quellenferne Übersetzung – erst rund hundert Jahre später wird sich *Barock* als Stilbegriff im deutschen Sprachraum einbürgern. Dass andere Umgestaltungen *in formam novam et modernam* (68/XXIII) bzw. i*n formam modernam* (170/LXXIV) ohne Rückgriff auf den Begriff Barock übersetzt werden, erweist diese Stelle aber als bloßes Versehen.

Auch wenn die Herausgeber das Werk in *ursprünglicher* Form für sich selbst stehen und wirken lassen wollen (was es auch tut!) und die „Fußnoten […] keine Kommentare zum Text" (4) sein sollen, hätte man sich doch noch einiges gewünscht: die Beigabe einer wenigstens schematischen Übersichtskarte des verstreuten Klosterbesitzes; weiterführende Literaturhinweise zu den einzelnen Örtlichkeiten, aber auch zu Stiftsgeschichte und wissenschaftlicher Bedeutung St. Florians im 18. Jahrhundert; schließlich: Hinweise auf Arbeiten, in denen die *Topographia* bereits verwertet wurde – gelegentlich fand sie auch schon als bildliche Leitquelle Verwendung (s. Otto Wutzel, Das „Tal Wachau" und das Chorherrenstift St. Florian, in: Blickpunkte Oberösterreich, Jg. 43 [1993], Heft 3, 16–21).

Heißt es in der Einleitung zutreffend, die *Topographia* sei ein „singuläres Zeitdokument" (3), so könnte wohl nur eine umfassendere Ausleuchtung des Umfelds dies in vollem Wortsinn aufzeigen. In der Prachthandschrift sind nämlich nicht nur Besitzstand und Tradition *momentartig* festgehalten, sondern die Zeit selbst läuft durch sie hindurch. Das Werk ist auf einem Höhepunkt des Stifts entstanden, im Bewusstsein eines mehrhundertjährigen, vielleicht tausendjährigen Kontinuums – nur zu gerne wird von Pachl (wenn auch mit Fragezeichen) Herzog Tassilo als Gründer angeführt (16/I^{v}) –, sie ist aber zugleich Zeugnis einer heraufkommenden neuen Zeit: Überwiegt in Nachträgen aus Wiesmayers Ära (bis 1755) noch das *Merkwürdige* (Blitzschlag, Unwetter, Entweihung von Friedhöfen), so ergänzt Propst Leopold Trulley (1777–1793) in knappen und bitteren Worten die Neuerungen, die mit Joseph II. eingetreten sind. Allein schon in der Wortwahl wird der Zwangscharakter der Maßnahmen (Stichwort: staatliche Administration) deutlich.

Weiters stellt sich die Frage, welchem Zweck die *Topographia* eigentlich diente. Selbstvergewisserung und Repräsentation, sicherlich, es scheinen aber durchaus praktische Überlegungen mitgeschwungen zu haben. Darüber müsste der überaus reiche Handschriftennachlass Wiesmayrs Auskunft geben können, wie auch über die Entstehung der Veduten: Hat Karl Anselm Heiß immer aufgrund von Autopsie gearbeitet? Benützte er (neben der Vischer-Topographie für St. Florian selbst) Vorlagen? Stützte er sich auf Mitteilungen? Wie steht es um die Bemerkung bei Wutzel, Wiesmayr sei mit „der Arbeit des Technikers nicht ganz zufrieden gewesen" (Wachau, 21)? Und wie fügt sich die *Topographia Florianensis* in die Gattung Topographie ein, die im 17. und 18. Jahrhundert eine Blüte erlebte?

Ein ganzes Feld von Fragen springt auf beim Lesen der *Topographia* – und auch bei jedem Blättern durch die Veduten, zu dem man das Buch immer wieder gerne aus dem Regal nimmt. Dass es den Weg in viele solche finden möge, ist Herausgebern und Verlag zu wünschen.

Arnreit *Reinhard Kren*

◆ Sohn-Kronthaler, Michaela / Höfer, Rudolf K. (Hg.): Laien gestalten die Kirche. Diskurse – Entwicklungen – Profile. Festgabe für Maximilian Liebmann zum 75. Geburtstag (Theologie im kulturellen Dialog 18). Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien 2009. (442) Pb. Euro 36,00 (D, A) / CHF 57,90. ISBN 978-3-7022-3047-0.

Zehn Jahre nach der Emeritierung erscheint eine zweite Festgabe für den „Forscher und Gelehrten" Maximilian Liebmann. Während die erste Festschrift (1999) verschiedenste Einzelbeiträge des Jubilars beinhaltete, griffen diesmal Freunde, Kollegen und Schüler zur Feder und befassten sich in ihren Beiträgen mit der Frage des „Laien" in der Kirche. Diese thematische Ausrichtung nimmt nicht nur eine zentrale Bedeutung im Lebenswerk Liebmanns ein, er selbst war einer der ersten „Laientheologen" im theologischen Wissenschaftsbetrieb bzw. auf einem Lehrstuhl der Kirchengeschichte.

Die Beiträge von insgesamt 26 AutorInnen aus dem In- und Ausland sind in fünf Abschnitte gegliedert. Es ist unmöglich, hier auf alle Beiträge im Einzelnen einzugehen. Nach Beiträgen zur theologischen *Grundlegung des Laienverständnisses* aus biblischer, kirchenrechtlicher (H. Schwendenwein), kirchenhistorischer (H. Hürten) und orthodoxer Sicht (G. Larentzakis) (= Abschnitt 1), thematisiert der Abschnitt 2 *fachhistorische und systematische Diskursfelder*. Einige Beispiele: Heribert Smolinsky untersucht Flugschriften aus der Reformationszeit (z. B. Hans Sachs), welche die Auslegung der Bibel von Laien zum Thema haben. Rudolf Zinnhobler gibt einen zusammenfassenden Überblick über Katholische Kirche im 20. Jahrhundert. Urs Altermatt thematisiert die „antirömischen Effekte" in der Schweizer Kirche nach 1945. Rainer Buchers pastoraltheologischer Beitrag untersucht – ausgehend von einer kirchenhistorischen Miniatur über den Kirchenhistoriker Hubert Jedin – neue, subtile Formen des „Klerikalismus" heute. Hervorzuheben ist der informative Beitrag von Basilius J. Groen über den niederländischen Episkopat zur Zeit des Nationalsozialismus.

Abschnitt 3 widmet sich *Gruppen und Bewegungen von Laien* in der katholischen Kirche. Dabei wird der Bogen von der Stellung der Frauen der Frühzeit (Anneliese Felber) über die Rolle von Pfarrhaushälterinnen in der Kirche (Michaela Sohn-Kronthaler) zu adeligen Männern als Pioniere der protestantischen Erweckungs- und Gemeinschaftsbewegung (Ruth Albrecht) des 19. Jahrhunderts gespannt. Aus katholischer Sicht thematisiert Dominik Burkard die Rolle von Laien in den Kirchenregimenten Deutschlands nach 1806. Peter G. Tropper wertet Erlebnisberichte von Kärntner KatholikInnen zu den Veränderungen in der Kirche durch das Konzil aus. Rudolf K. Höfers Beitrag dokumentiert erstmals detailliert die Vorgänge in der österreichischen Kirche seit den krisenhaften 1980/1990iger-Jahren, welche nicht unwesentlich von Laien mitgeprägt waren (Kirchenvolksbegehren etc.).

Abschnitt 4 behandelt *Bruderschaften und katholische Vereine*. E. Gatz gibt einen Einblick in die in Rom ansässige Erzbruderschaft zur Schmerzhaften Muttergottes. Diese alte Stiftung ist noch heute Eigentümerin und Sachwalterin des Campo Santo Teutonico, einem bedeutenden Ort kirchenhistorischen Forschens und Publizierens. Zwei Beiträge (Christian Blinzer und Nina Kogler) beschäftigen sich mit katholischen Frauenorganisationen; ersterer mit den Frauenwohltätigkeitsvereinen des 19. Jahrhunderts, zweiterer mit der katholischen Frauenorganisation im Rahmen der bischöflich verordneten Eingliederung in die Katholische Aktion in den 1930iger-Jahren. Ein Beitrag über slowenische Kirchenvereinigungen im Bistum Maribor (Bogdan Kolar) leitet zum Abschnitt 5 über.

Dieser bietet vier *biographische Zugänge*, nämlich a) vom Schicksal der (getauften Jüdin) Liselotte Fuchs, die 1944 in Auschwitz umkam (Annemarie Fenzl), b) vom protestantischen Laien Viktor Capesius, dem Präsidenten des evangelischen Oberkirchenrates in Österreich in der Zeit des „Christlichen Ständestaates" bis 1938 (Karl W. Schwarz), c) von den Tiroler Wurzeln von Papst Benedikt XVI (Josef Gelmi) sowie d) vom CDU-Politiker und Katholiken Hans Tietmeyer (Andreas Sohn).

Die Festschrift bietet dem kirchenhistorisch Interessierten viele äußerst lesenswerte Beiträge.

Die Orientierung auf das Thema „Laie in Kirche und Gesellschaft" hin erschließt Aspekte der Kirchengeschichtsschreibung von einer bisher noch wenig eingenommenen Perspektive aus.

Linz *Helmut Wagner*

◆ Bucher, Rainer / Heil, Christoph / Larcher, Gerhard / Sohn-Kronthaler, Michaela (Hg.): „Blick zurück im Zorn?" Kreative Potentiale des Modernismusstreits (Theologie im kulturellen Dialog 17). Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien 2009. (245) Kart. Euro 21,00 (D, A) / CHF 36,50. ISBN 978-3-7022-3032-6.

Das Buch stellt das Ergebnis eines hochkarätig besetzten Symposions zum Thema dar. Den Einleitungsvortrag hielt *O. Weiß*, der dzt. wohl beste Kenner der Geschichte des Modernismus (vor allem in Deutschland). Ihm geht es um die Frage: War der Modernismus ein „Sammelbecken aller Häresien oder [ein] Aufruf zur Erneuerung der Kirche?" (9–31). Die Angst vor einer völligen Historisierung und Relativierung des Glaubens hatte im 19. Jh. eine zunehmende Einigelung der Kirche bedingt, die es nicht mehr verstand, den Gläubigen Antworten auf die brennenden Fragen der Zeit zu geben. Die „Modernisten" versuchten dagegen, sich dieser Situation zu stellen („Erneuerung der Kirche aus dem Ursprung, aus den Quellen des Evangeliums in der Begegnung mit der geschichtlichen Wirklichkeit", historisch-kritische Methode). Statt mit ihnen das Gespräch zu suchen, ging Papst Pius X. (1903–1914) scharf gegen sie vor (1907: Dekret „Lamentabili", Enzyklika „Pascendi dominici gregis"). Die in den beiden Dokumenten vertretene, rückwärts gerichtete Tendenz findet (auch in höchsten Kreisen der Kirche) leider noch heute ihre Anhänger (z. B. Leo Kardinal Scheffczyk in seinem Artikel: Glaube und Irrglaube im Drama der Geschichte, 2005).

C. Arnold, dessen „Kleine Geschichte des Modernismus" (Freiburg 2007) ich kürzlich in dieser Zeitschrift besprochen habe (157, 2009, 424f.), hat unter Einbeziehung erst jetzt zugänglicher Quellen einen wichtigen Beitrag zur Modernismusforschung geleistet (57–83). U. a. zeigt er die maßgebliche Rolle des bayerischen Dominikaners A. M. Weiß auf, der Papst Pius X. „im Frühjahr 1907 die Augen dafür öffnete, was … im Kampf gegen die Neuerer in der Kirche zu tun sei". Der genannte Dominikaner hat übrigens auch in Oberösterreich tiefe Spuren hinterlassen. Über Bischof Franz Sales Maria Doppelbauer gelang es ihm, dass der aufgeklärte Moraltheologe Josef Scheicher, der in der Theologisch-praktischen Quartalschrift (ThPQ) die Rubrik „Zeitläufe" betreut hatte, diese an P. Weiß abgeben musste, der diese dann fast zwei Jahrzehnte lang dazu benützte, seine „antimodernistischen Kämpfe" literarisch auszutragen (vgl. meinen Beitrag „Die Modernismuskrise in Oberösterreich", Jb. OÖ. Mus. Ver. 147/I, Linz 2002, 313–344).

Über „Modernismus versus Reformkatholizismus in Österreich" referierte *R. Höfer* (110–130). Er berichtet u. a. von Reformbewegungen, auf die Rom mit Verurteilungen reagierte, vom Aufgreifen der alten Anliegen durch das II. Vatikanische Konzil, vom Kirchenvolks-Begehren und dem „Dialog für Österreich" (1998).

„Österreich im Modernismusstreit: Die Causa Albert Ehrhard und die österreichische Bischofskonferenz" war das Thema der Grazer Lehrstuhlinhaberin für Kirchengeschichte *M. Sohn-Kronthaler* (131–153). Die (erstmalige) Berücksichtigung der Akten der Österreichischen Bischofskonferenz machte manche Facetten der Entwicklung deutlicher; nach Ehrhard sollte die Überwindung des herrschenden „Kirchenkampfes" zur „Versöhnung des modernen Geistes mit dem Katholizismus" und dadurch zur „Rettung der modernen Gesellschaft" führen. Ehrhard (1862–1940), ein gebürtiger Elsässer, hatte schon mehrere Jahre akademischen Wirkens hinter sich (Straßburg, Würzburg), bevor er 1898 als Professor für Kirchengeschichte an die Universität Wien berufen wurde. Hier gab er 1901 seine Programmschrift „Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit" heraus, das eine lebhafte Resonanz auslöste. Es fand begeisterte Befürworter, stieß aber auch auf heftige Ablehnung, so beim Linzer Kirchenhistoriker M. Hiptmair (1845–1918), was mit zu seinem Abgang aus Wien beitrug (vgl. meinen schon oben zitierten Aufsatz).

Hier konnte nur auf einige Vorträge des Symposions verwiesen werden. Um die Reichhaltigkeit zu dokumentieren, seien die anderen behandelten Themen zumindest genannt: Erfahrung – Geschichte – Immanenz. Theologische Herausforderungen der Moderne im Blick auf John Henry Kardinal Newmans theologische Leitideen (*R. A. Siebenrock*); Lange Schatten des Antimodernismus. „Erfahrung – Geschichte – Immanenz. Theologische He-

rausforderungen der Moderne“ (*R. Esterbauer*); Laien – „Feinde der Kirche?“ (*M. Liebmann*); Es ging nicht nur um Wissenschaft. Die antimodernistischen Dekrete als Konsequenz des „Dispositivs der Dauer“ (*R. Bucher*); Exegese als „objektiv kritische Geschichtsforschung“ und die päpstliche Zensur. Die kirchliche Verurteilung von Friedrich Wilhelm Maier 1912 (*Ch. Heil*); Exegese und ihre Kontexte. „Alttestamentliche“ Anmerkungen zum Beitrag von Christoph Heil (*J. Schiller*); Geschichte – Dogma – Tradition. Blondels Intervention im Modernismusstreit und aktuelle Perspektiven (*G. Larcher*); Alfred Loisys „Nestoriansismus“ oder: Wie spielen kirchliche Tradition und historisch-kritische Exegese zusammen? Versuch einer Rechenschaft im Anschluss an Maurice Blondel (*B. Körner*); George Tyrell – Eine Stimme aus einer missionarischen Kirche (*C. Gintner*); Von der Modernismus- zur Postmodernismus-Krise. Eine Ortsbestimmung angesichts des Horrors von Relativismus und der Zumutung von Relativität (*H. J. Sander*); Vom Schrecken der Vielstimmigkeit (*R. Ammicht-Quinn*); Theologie heute: Zwischen „Antimodernismus“ und Antipostmodernismus“ (*A. Franz*).

Schade ist es, dass die Diözese Linz in diesem Werk kaum Berücksichtigung fand, obwohl gerade hier zwei ausgeprägt „antimodernistische“ Bischöfe wirkten: Franz S. Doppelbauer (1889–1908) und Rudolph Hittmair (1909–1915). Hier ereignete sich die einzige mir für Österreich bekannte Entfernung eines Professors von seinem Lehrstuhl, des Alttestamentlers Karl Fruhstorfer (1906!), weil er protestantische Autoren in seine Vorlesungen einbezog. Hier wurde über die in Linz herausgegebene ThPQ die Zensur verhängt, hier wurde, wie schon erwähnt, der Antimodernist A. M. Weiß gefördert, während die Schriftstellerin Enrica von Handel-Mazzetti als zu protestantenfreundlich in Rom angeklagt wurde.

Dieser Mangel ändert nichts an der Qualität des besprochenen Buches. Dass diesem kein Register beigegeben wurde, ist jedoch bedauerlich.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

LITERATUR

◆ Honnefelder, Ludger (Hg.): Gott denken? Eine Spurensuche in Literatur und Religion. Ausgewählte Texte. Ein Begleitbuch, Berlin University Press, Berlin 2009. (175) Geb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A). ISBN 978-3-940432-51-3.

Ein Vademecum ist anzusagen der besonderen, erfrischenden Art, für das kein weiteres Lexikon nötig ist, das gut in die Rocktasche passt, in vielen Quellen geschöpft nicht dick geworden und allen, die vom Dämon der Langeweile belagert werden, aber auch denen, die kurzweilige Sätze lieben, aufrichtig zu empfehlen ist.

Vöcklabruck *Gottfried Bachl*

LITURGIEWISSENSCHAFT

◆ 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.

Im Pius-Parsch-Gedenkjahr 2004 (Eintritt in das Stift Klosterneuburg vor 100 Jahren, verstorben vor 50 Jahren) wurde die „Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft Klosterneuburg“ gegründet. Drei Jahre später erscheint der erste Band ihres neu gegründeten Periodikums unter dem Namen „Protokolle zur Liturgie“.

Die Herausgeber *Rudolf Pacik* und *Andreas Redtenbacher* erklären im Vorwort, dass sich dieses Periodikum „den vielfältigen Themen der Liturgiewissenschaft, aber auch pastoralliturgischen und liturgiepastoralen Fragen widmen wird“ (7). Die Autoren sind Mitglieder oder Interessierte an der wissenschaftlichen Arbeit aus dem Umfeld der „Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg“.

Zunächst beschreibt *Rudolf Pacik* mit routinierter Präzision, wie Gestalt und Anordnung der liturgischen Funktionsräume im Altarraum gemäß den Normen des 2. Vatikanischen Konzils und den postkonziliaren liturgischen Anordnungen sein sollten. Er flechtet dazu mitunter auch amüsante historische Anmerkungen, persönliche Empfehlungen und praktische Hinweise ein.

Überlegungen zur Entwicklung, Gestalt und Bedeutung speziell des Ambo als liturgischer Ort der Verkündigung präsentiert *Klaus Peter Dannecker*. Seine kurz formulierten Thesen am Ende des Artikels sind als Anregung für weitere Reflexionen gedacht.

Der Text von *Andreas Redtenbacher* macht in einem ausführlichen, geradezu flammenden Plädoyer die enge Beziehung zwischen Bibel und Liturgie neu und vertiefend bewusst. Mit anthropologischen, religionswissenschaftlichen, biblischen und dogmatischen Erläuterungen verdeutlicht er den gemeinsamen Ursprung von Wort und Sakrament. Auch an konkreten Desideraten bezüglich Lesungen, Homilie, Psalmen etc. lässt er es nicht fehlen.

Basilius Groen präsentiert eine erfrischend lebensnahe Bestandsaufnahme von kirchlichen Herausforderungen für eine tätige Teilnahme heutiger Christen am Gottesdienst und gibt Impulse zur Relativierung mancher Sorgen und zu möglichen Lösungsansätzen. Wichtig ist es ihm, die Erfahrungen, Anliegen und Sprache der Menschen heute bei der konkreten Feier der Liturgie zu berücksichtigen.

Auf einer engen Verbindung zwischen Liturgie und Diakonie trotz eines bisweilen fragilen Verhältnisses insistiert *Isidor Baumgartner* in seinem mit sympathischen narrativen Elementen ausgeschmückten Beitrag. Der Autor fragt an, ob sich die Diakonie der Gemeinden nur auf den Klingelbeutel beschränkt, oder ob sie den konkreten Armen auch ins Angesicht schaut. Er macht auf verschiedene diakonale Momente im Leben einer Gemeinde aufmerksam, zu denen Alltagsdiakonie, explizite Projekte, aber auch das Sich Versammeln der Gemeinde und die Liturgie selbst (als diakonisch-heilsame „Salutogenese", 117) zählen. Wenn auf Seite 110 patristische Autoren zitiert werden, wären freilich kurze Stellenangaben für eine fundierte Weiterverwendung der Zitate hilfreich.

Der evangelisch-reformierte Liturgiewissenschafter *Alfred Ehrensperger* stellt eine äußerst hilfreiche Hinführung und Übersicht zu den ältesten Liturgiebüchern der westlichen Kirchen zur Verfügung. In einem einleitenden Teil erörtert der Autor zudem allgemeine Grundfragen der Sakramentarforschung. In dieser hervorragenden Studie mit einer hohen Dichte von präzisen und informativen Daten fällt es nicht ins Gewicht, dass auf den 146f. die „Mischsakramentare" mit dem ungewöhnlichen Ausdruck „Mischsakramente" bezeichnet sind.

Mit einem liturgisch-homiletisch geprägten Beitrag zum Titel „Von der Drohbotschaft zur Frohbotschaft" beginnt der liturgiepastorale Teil des Bandes. *Edgar Josef Korherr* setzt sich darin für eine Homiletik ein, in der die befreiende Tat Gottes im Zentrum steht. Dabei solle auf die Erfahrungen, auf das konkrete Leben und auf die Sprache der Menschen eingegangen werden.

Die Ethnologin *Helga Maria Wolf* und der Liturgiewissenschafter *Rudolf Pacik* erklären unter dem Titel „Die Sprache der Zeiten" die anthropologische Bedeutung von der „Sprache der Feste" (185), von Lebensrhythmen und von Symbolen und Ritualen. Sie führen dazu eine Vielzahl von Beispielen aus der christlichen Liturgie an.

Erich Czasch verweist gleich zu Beginn auf seine langjährige Erfahrung als Begräbnisleiter in der Stadt Wien. Er nimmt mit ausführlich dargelegten Argumenten kritisch gegen die Praxis Stellung, Getauften, die einen sogenannten „Kirchenaustritt" vollzogen haben, ein kirchliches Begräbnis zu verweigern. Bloß eine liturgisch äußerst schlichte Feier der Verabschiedung und Tröstung der Hinterbliebenen zu halten, stuft er als diskriminierend und kränkend ein. Dieses Thema hat durch die Veröffentlichung weiterer Dokumente und liturgischer Bücher inzwischen weitere Entwicklungen erfahren und nicht an Aktualität verloren. Einem Leser mit anderer Ansicht mag es scheinen, dass der Autor den so genannten „Kirchenaustritt" bisweilen verharmlost. Der Autor präsentiert jedenfalls eine komplexe Erörterung der Argumente aus seiner Sicht.

Der Bericht „Wortgottesdienst mit Kindern – ein nachkonziliarer Pastoralversuch" von *Edgar Josef Korherr* beschreibt sehr klar und übersichtlich den 1972 durchgeführten Pastoralversuch von Kindergottesdiensten in 30 Pfarren der Erzdiözese Wien. Es handelt sich mit dieser Publikation um ein wertvolles Dokument eines Zeitzeugen zu einer „markanten, aber auch mühsamen Entwicklungsphase" (220) der nachkonziliaren Liturgiegeschichte der Erzdiözese Wien. Für den Leser wären freilich auch kurze redaktionelle Anmerkungen zur Datierung und ursprünglichen Bestimmung des Berichts interessant gewesen.

Sehr spannend und detailreich schildert *Margarethe Stari* in einem 1974 entstandenen Beitrag den Versuch, die Eucharistie so zu feiern, dass sie für „schwerbehinderte Kinder fassbar und erlebbar" (233) ist. Der Text sprudelt nur so von Idealismus und Einfühlungsvermögen der Autorin für die Kinder. Die Autorin zeigt, wie es möglich ist, schwerstbehinderten Kindern aktive Teilnahme an der Eucharistiefeier und Freude am Gottesdienst zu vermitteln. Dem

Was man über Liturgie wissen sollte



Liborius Olaf Lumma
Crashkurs Liturgie
Eine kurze Einführung in den katholischen Gottesdienst

184 Seiten, kartoniert
ISBN 978-3-7917-2252-8
€ (D) 16,90/sFr 29,50

Der *Crashkurs Liturgie* bietet fundiertes und leicht lesbares Grundwissen über den katholischen Gottesdienst. Er thematisiert Eucharistiefeier, Tagzeitenliturgie, Sakramente und alle weiteren Ausdrucksformen der katholischen Liturgie im römischen Ritus, verweist aber auch auf östliche Traditionen. Der Geschichte der verschiedenen Liturgiefamilien in Ost und West ist ebenso ein eigenes Kapitel gewidmet wie dem Kirchenraum, den liturgischen Ämtern, der liturgischen Kleidung und dem Festkalender.

Exkurse bieten Vertiefungsmöglichkeiten zum Weiterdenken und Hinweise zu aktuellen Auseinandersetzungen in der Liturgiewissenschaft. Zahlreiche Schautafeln und Abbildungen ergänzen diese informative Lektüre.

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

Artikel angehängt sind einige Fachgutachten, die – mehrheitlich positiv – ein authentisches Feedback zu dem damaligen Versuch darstellen.

Der Bericht von *Friedrich Fritz* über die von großem Einsatz getragene „Pius-Parsch-Woche" vom 24. 9. bis 8. 10. 2005 in der Pfarre Langenzersdorf bei Wien beschreibt die einzelnen Initiativen dieser beachtenswerten Veranstaltung und erzählt auch manch interessante Details aus dem Leben von Pius Parsch.

Insgesamt ist es im ersten Band der „Protokolle zur Liturgie" gelungen, eine reiche Vielfalt an Beiträgen zu sammeln und ein aktives, auf Liturgie bezogenes Wirken im Umfeld der „Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg" zu dokumentieren. Viele Artikel gehen auf Vorträge zu sehr unterschiedlichen Anlässen zurück. Es kommen neben profilierten Liturgiewissenschaftern des deutschsprachigen Raumes auch Fachleute aus der konkreten Pastoral und Religionspädagogik zu Wort. Die letzten drei Beiträge, zwei davon aus den 1970er-Jahren, sind vor allem von dokumentarischem Wert zur jüngeren Liturgiegeschichte auf dem Boden der Erzdiözese Wien. Durch eine Art Jahresbericht im Anhang des Periodikums nimmt der Leser auch am jüngsten Geschehen im Umfeld der „Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg" teil.

Lilienfeld *Pius Maurer OCist*

◆ Nordhofen, Eckhard (Hg.): Tridentinische Messe – ein Streitfall. Reaktionen auf das Motu proprio „Summorum Pontificum" Benedikts XVI. Arnold Angenendt, Daniel Deckers, Albert Gerhards, Martin Mosebach und Robert Spaemann im Gespräch. Butzon & Bercker, Kevelaer [2]2009. (144, Schutzumschlag, Lesebändchen) Geb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 26,50. ISBN 978-3-7666-1305-9.

Bereits in der zweiten Auflage ist die Dokumentation der Podiumsdiskussion über die Intervention Benedikt XVI. durch das Motu proprio „Summorum Pontificum" vom 7. Juli 2007 erschienen. Dadurch ermöglichte der Papst die rehabilitierte Feier der sogenannten Alten Messe, jener Messfeier, wie sie durch Pius V. 1570 in Folge des Konzils von Trient herausgegeben und in einer leicht überarbeiteten Form das letzte Mal 1962 vorgelegt wurde. Hinzu kommt die Erlaubnis, auch die Sakramente im Alten Ritus zu feiern. Der Papst weist dieser vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil praktizierten Liturgie die Bezeichnung „Forma extraordinaria", der in Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils auf dem Hintergrund der gesamten Tradition der Kirche bearbeiteten und von Paul VI. herausgegebenen Liturgiebücher als „Forma ordinaria" des Römischen Ritus zu. Damit gibt es zwei Anwendungsformen des einen römischen Ritus.

Über diesen in Diskussion geratenen Sachverhalt sprechen vier namhafte Persönlichkeiten, die je auf ihre Weise mit den Vorgängen zu tun haben. Arnold Angenendt, ein großen Kenner der Kirchengeschichte, ordnet das Motu proprio ein in die großen Entwicklungslinien der Liturgiegeschichte und der damit zusammenhängenden Theologie; Albert Gerhards, ausgewiesener Liturgiewissenschaftler, nimmt die Kritik am erneuerten Ritus hellhörig wahr, stellt dieser aber die berechtigte Aufgabe der Liturgiewissenschaft gegenüber und rechtfertigt die Arbeit vieler Liturgiewissenschaftler an der Erneuerung der Liturgie im 20. Jahrhundert. Martin Mosebach und Robert Spaemann hingegen rechtfertigen das Motu proprio des Papstes als notwendige Reaktion auf die in ihren Augen misslungene und missverstandene Reform der Liturgie, die dem Gutdünken der Priester zum Opfer fällt. Mosebach hat durch sein Buch *Häresie der Formlosigkeit* (2002) bereits früher Kritik an der Liturgiereform angebracht und eine intensive Diskussion ausgelöst, der sich neben anderen namhaften Persönlichkeiten auch Robert Spaemann anschließt. Daniel Deckers leitet die Diskussion, Eckhard Nordhofen führt mit einem Essay in die Dokumentation ein und verortet diese auf dem Hintergrund kirchlichen Denkens sowie den groben Entwicklungslinien der theologischen und philosophischen Zeitströmungen des 20. Jahrhunderts.

Die überaus lesenswerte Diskussion zeigt die Positionen der Diskutanten auf, die je auf ihre Weise erkennen lassen, wie ernst sie die eigene Position vertreten, wie aufmerksam sie die jeweils anderen Argumente hören und verstehen wollen und wie achtsam und entschieden sie aber gleichzeitig das jeweils Ihre verteidigen und begründen. So entsteht ein realistisches Bild der Auseinandersetzung, wie sie in der Kirche nach dem Erscheinen des Motu proprio entstanden ist. Es sind vor allem die Fragen nach der Bewertung der Liturgiereform im 20. Jahrhundert, die Frage nach dem Latein als Liturgiesprache, die Zelebrationsrichtung,

die Mitwirkung der Laien im Gottesdienst, das Verständnis von Liturgie und Ritus, oder auch die Bedeutung der geschichtlichen Entwicklung liturgischer und ritueller Formen. Es bleiben aber auch viele Fragen offen, weil Entscheidendes nicht zu Ende diskutiert werden konnten. Immer wieder wird auf die Rolle Benedikt XVI. verweisen, manchmal direkt, mitunter indirekt, der das Anliegen bereits länger im Blick hatte, wie verschiedene dokumentierte Aussagen zeigen. Schließlich ist auch die Frage, wie es nun weitergehen soll, auf beiden Seiten vage beantwortet geblieben. Sicher zu wenig zur Sprache gebracht wurde die Frage, ob Liturgie lediglich eine Äußerungsform des einen gemeinsamen Glaubens ist, oder ob nicht doch die vorkonziliare Liturgie auch Trägerin einer Theologie und Spiritualität ist, die durch die Aussagen in den Konzilsdokumenten überwunden wurde und die Liturgiereform mitbedingt und teilweise auch rechtfertigt. Das erst jüngst einsetzende Gespräch mit den Piusbrüdern lässt dies jedenfalls sehr deutlich werden.

Linz *Ewald Volgger OT*

ÖKUMENE

◆ Anglikanisch/Römisch-Katholische Internationale Kommission (ARCIC): Maria. Gnade und Hoffnung in Christus. Eine gemeinsame Stellungnahme. Übersetzt und herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik. Bonifatius-Verlag, Paderborn/Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a. M. 2006. (80). Kart. Euro 12,90 (D) / Euro 13,30 (A) / CHF 23,50. ISBN 978-3-87476-500-8 bzw. 978-3-89710-346-7.

Mit der Apostolischen Konstitution *Anglicanorum coetibus* von 2009 ist für die anglikanisch-katholische Einheit eine neue Möglichkeit geschaffen worden. Durch Personalordinariate können nicht nur – wie bisher geschehen – Einzelne aus der anglikanischen Kirche zur katholischen überwechseln, sondern ganze Gruppen (Pfarren, Ordensgemeinschaften) erhalten eine selbstständige Struktur und können so unter Wahrung ihrer Liturgie und spirituellen Tradition in die katholische Kirche aufgenommen werden. Damit ist freilich der ökumenische Dialog zwischen beiden Kirchen nicht obsolet. Das vorliegende Dokument über die Heilsbedeutung von Maria ist ein wichtiges Ergebnis der offiziellen anglikanisch-katholischen Kommission auf internationaler Ebene; das Thema und der weitreichende Konsens ist für die Ökumenische Theologie insgesamt von großer Bedeutung.

Das erste Kapitel erörtert Marias Rolle in der Heiligen Schrift, das zweite ihren Stellenwert in der christlichen Tradition. Das dritte Kapitel fasst Maria als Vorbild der Gnade und Hoffnung, das vierte behandelt Maria im Leben der Kirche. Für die ökumenische Hermeneutik bildet das Dokument ein beispielhaftes Lehrstück: Der im Dialog über die Rechtfertigungslehre zwischen Katholiken und Lutheranern entwickelte „differenzierte Konsens" kann auch hier entdeckt werden. Das vorliegende Dokument spitzt sich erwartungsgemäß auf die beiden Mariendogmen zu, wie sie von der römisch-katholischen Kirche erlassen wurden. Anglikaner und Katholiken können sagen: „Wir haben gemeinsam Übereinstimmung darüber erzielt, dass von der Lehre über Maria in den beiden Definitionen von 1854 und 1950, wie sie innerhalb des hier skizzierten biblischen Schemas der Ökonomie der Gnade und der Hoffnung verstanden wird, gesagt werden kann, dass sie im Einklang mit der Lehre der Schrift und den alten gemeinsamen Traditionen steht." (Art. 60) Dieser Konsens ist jedoch differenzierter zu betrachten: Nach römisch-katholischem Verständnis wird die betreffende Lehre als von Gott offenbart erklärt und ist daher von allen Gläubigen fest und beständig zu glauben (*de fide*), während sich für Anglikaner die Frage stellt, „ob diese Lehren über Maria von Gott in einer Weise geoffenbart sind, die von den Gläubigen als ein Gegenstand des Glaubens festgehalten werden muss" (Art. 60). Wichtig ist die gemeinsame Schlussfolgerung, „dass es keinen weiter bestehenden theologischen Grund für eine Kirchentrennung aufgrund dieser Fragen gibt" (Art. 75).

Wie können aber bisher unvereinbare Positionen zwischen zwei Bekenntnisgemeinschaften auf diese Weise ohne Kapitulation versöhnt werden? Das Dokument gibt darüber in bahnbrechenden Formulierungen Auskunft; sie zeigen, dass Versprachlichungen von Glaubenswahrheiten zeitgebunden sind und die neuere Rezeption der eigenen Mariendogmen der anderen Seite zur Verbindung im gemeinsamen Glauben hilft. Die Definitionen von 1854 und 1950 „müssen heute im Lichte der Art und Weise verstanden werden, in der diese Lehre durch das Zweite Vatikanische Konzil … weiterentwickelt wurde" (Art. 61). Dann wird der wichtigen

Einsicht Ausdruck verliehen, dass Konfessionen nicht abstrakte und statische Lehrgebäude sind, sondern konkrete Lebensformen: Die Offenbarung ist nicht ein für alle Mal in einem bestimmten sprachlichen Ausdruck festgeschrieben, sondern sie „wird von der Gemeinschaft der Glaubenden empfangen und zu gegebener Zeit und an gegebenem Ort durch die Schrift sowie durch die Verkündigung, die Liturgie, die Spiritualität, das Leben und die Lehre der Kirche weitergegeben" (Art. 61). Kirchliche Lehren müssen für die Einheit also nicht am Konferenztisch völlig harmonisiert werden; entscheidend ist vielmehr, ob im Leben und Empfinden der Gläubigen die Lehren der anderen Seite als authentischer Ausdruck des eigenen christlichen Glaubens verstanden werden können! Deshalb spricht das Dokument vorbildhaft vom gegenseitigen tieferen Verständnis des Glaubens, der eine neue Rezeption des eigenen Erbes bedeutet und den differenzierten Konsens zulässt: „Eine solche erneuerte Rezeption würde bedeuten, dass die Lehre über Maria und ihre Verehrung in unseren jeweiligen Gemeinschaften, einschließlich der Unterschiede in der Schwerpunktsetzung, als authentischer Ausdruck des christlichen Glaubens betrachten würde." (Art. 63)

Dieses bemerkenswerte Dokument der jüngeren Verhandlungsökumene ist Auftrag für beide Kirchen. Die katholische Kirche muss nach *Anglicanorum coetibus* zeigen, dass es ihr nicht um Vereinnahmung geht, sondern um das gelebte anglikanische Lebenszeugnis, das sich auch in ihren eigenen Reihen authentisch entfalten kann; die anglikanische Kirche muss ihrerseits zeigen, dass ihr außerhalb von Dialoggesprächen an einer doktrinären Einheit gelegen ist und sie sich ihrer eigenen „theologischen Inkonsistenz" (Wolfgang Thönissen in der Einleitung, 11) zu stellen bereit ist.

Kremsmünster *Bernhard A. Eckerstorfer OSB*

◆ Oeldemann, Johannes: Einheit der Christen – Wunsch oder Wirklichkeit? Kleine Einführung in die Ökumene. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2009. (198) Kart. Euro 16,90 (D) / Euro 17,40 (A) / CHF 29,50. ISBN 978-3-7917-2206-1.

Der ökumenische Dialog ist schwieriger geworden; es gibt Enttäuschungen auf vielen Seiten, es gibt zu viele Empfindlichkeiten und zu wenig Empfindsamkeiten (vgl. 188). – In solchen Zeiten sind Bücher wie das vorzustellende Buch von J. Oeldemann, Direktor am Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn, wichtige und notwendige Standortbestimmungen. Wo stehen wir heute in der Ökumene? – das ist die Leitfrage der Schrift, die sich nicht so sehr an die fachwissenschaftlichen ÖkumenikerInnen, sondern an die „Menschen in den Gemeinden" (10) richtet. Dem Autor ist eine sehr brauchbare Einführung in die Grundthemen und aktuellen Problemstellungen der Ökumene gelungen, das in keiner Handbibliothek eines Pfarrers oder einer Gemeindereferentin fehlen sollte.

Leitmotivisch am Gedanken der Einheit aufgerollt, führt Oeldemann durch das Gelände der ökumenischen Herausforderungen, Bewegungen und Errungenschaften. Ausgehend vom Verständnis, dass Ökumene „all jene kirchlichen Aktivitäten [sind], die zur Einheit der Christen beitragen" (14), werden zunächst die biblischen Grundlagen dargelegt und die Norm ökumenischer Bemühungen benannt: „Die Einheit der Kirche ist kein Ziel an sich, sondern ist vielmehr darauf gerichtet, dass ‚die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast'" (23). Ökumene steht immer im Dienst der Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses. Darum ist die Einheit der Kirchen auch nicht einfach machbar, sondern eine göttliche Gabe, die erhofft und erstrebt werden muss, in Dialog und Gebet.

Das Buch gibt durchgängig gut lesbare, übersichtliche und aufs Wesentliche konzentrierte Informationen zu Geschichte und Wegstrecken der ökumenischen Bemühungen. Die empfohlene weiterführende Literatur am Ende jedes Kapitels lädt zur Vertiefung ein. Es gelingt dem Autor auch sehr gut, die unterschiedlichen konfessionellen Perspektiven sachlich und wertschätzend zur Sprache zu bringen, ohne seine katholische Positionierung unter den Scheffel zu stellen. Er redet weder um die heißen Eisen wie Kirchenverständnis oder Eucharistiegemeinschaft herum, noch überzieht er den Fokus, Ökumene allein auf diese Zielparameter einzuengen. Er zeigt die Fortschritte und die noch fehlenden Wegstrecken auf: „Umstritten ist im ökumenischen Dialog heute nur noch, wie ‚das zur Einheit Notwendige' definiert werden kann, mit anderen Worten: wo die Grenzen der Vielfalt liegen" (183).

Wer Zensuren über die Akteure des gegenwärtigen ökumenischen Dialogs erwartet, wird freilich von diesem Buch nicht bedient werden. Dass es stark auf die Situation in Deutschland

Lehrbuch zur Fundamentaltheologie



Wolfgang Klausnitzer
Kirche, Kirchen und Ökumene
Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende, Religionslehrer und -lehrerinnen

432 Seiten, kartoniert
ISBN 978-3-7917-2251-1
€ (D) 22,–/sFr 37,90

Was ist Kirche? – Wie schwer diese Frage zu beantworten ist, zeigt der Streit um das Wesen der Kirche in der Ökumene. Wolfgang Klausnitzer behandelt dieses Thema für alle Studierenden der Theologie.

Er diskutiert die Herleitung der Kirche von Jesus Christus, die verschiedenen Kirchenbilder im Neuen Testament, den Wandel des Kirchenbildes von der Frühzeit des Christentums bis heute, die Spaltungen, die Geschichte und Zielvorstellungen der ökumenischen Konzilien, die Auseinandersetzung um den Kirchenleitbegriff in der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts und die inhaltlichen Vorgaben der beiden vatikanischen Konzilien.

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

ausgerichtet ist, ist verständlich, dennoch: Etwas mehr statistische und situative Bezugnahme auf die ökumenische Lage in der Schweiz und in Österreich hätte die ökumenische Gesinnung des LeserInnenkreises dieser Länder noch mehr bereichern können. Dem Buch ist zu wünschen, dass es ein hilfreicher Baustein für den Zweiten Ökumenischen Kirchentag in München 2010 und darüber hinaus werden möge und eine große Leserschaft findet.

Linz *Franz Gruber*

PASTORALTHEOLOGIE

◆ Panhofer, Johannes / Schneider, Sebastian (Hg.): Spuren in die Kirche von morgen. Erfahrungen mit Gemeindeleitung ohne Pfarrer vor Ort – Impulse für eine menschennahe Seelsorge (Kommunikative Theologie 12). Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2009. (240) Pb. Euro 22,90 (D) / Euro 23,60 (A) / CHF 39,50. ISBN 978-3-7867-2791-0.

Die Reihe „Kommunikative Theologie" sticht durch die Vielfalt ihrer Zugänge und Beiträge, die unterschiedlichen Diskursen und Genres entspringen, hervor und will zum Weiterdenken und -diskutieren anregen. In diesem aktuellen Band erhebt sie Erfahrungen mit Gemeindeleitung ohne Pfarrer vor Ort, macht diese fruchtbar und deutet sie theologisch.

Die Spurensuche dieses Sammelbandes geht von einer pastoraltheologischen Grundüberzeugung und Selbstvergewisserung aus, die einer Ouvertüre gleichkommt. Darin stellen die Pastoraltheologen Ottmar Fuchs und Johann Pock zeichenhaft die Erinnerung an die charismatische Grundstruktur der Kirche und die biblisch begründete Vielfalt der Gemeindeformationen voran. Diese Erinnerung *soll* ermutigen – und sie tut es auch –, da beide Pastoraltheologen ihre Plädoyers mit glaubwürdigen Text- bzw. Gemeinschaftserfahrungen belegen. Die dritte Stimme in dieser Eröffnung nimmt Peter Stockmann ein – seines Zeichen Offizialatsrat der Diözese Eichstätt –, der aufgrund seiner rechtsgeschichtlichen Rekonstruktion die Verantwortung für Gemeindeleitung durch Laien immer schon und auch jetzt in anderen Kulturkreisen als gegeben betrachtet. Die Laien haben „sich als zuverlässiger Partner der Hierarchie gerade in der für die kirchliche Verfassung schwierigen Zeiten erwiesen" (52).

Der Erfahrungsteil (53–142) nimmt den meisten Raum ein, was der Intention der beiden Herausgeber entspricht, da aufgrund der verschriftlichten Berichte „im Rahmen des Gemeindemodells c. 517 § 2 CIC" zeugnishaft und wegweisend zum Ausdruck kommt, welche Gesichtszüge eine Kirche von morgen haben kann. Es kommen zu Beginn dieses Teils acht PfarrassistentInnen mit unterschiedlichen Berufs- und Selbstverständnissen zu Wort. Sie sehen in diesem Modell viele Chancen, benennen aber auch Schwierigkeiten, die nicht allein vor Ort lösbar sind. Drei Pfarrmoderatoren verleihen im Anschluss daran ihren Erfahrungen und Deutungen Ausdruck, wobei eine Stimme den Zeugnischarakter trotz Vorläufigkeit dieses Modells ausspricht: „Dennoch: Das Modell Pfarrassistent – Pfarrmoderator ist ein kluges und sinnvolles Modell, so lange sich die Kirche nicht grundsätzlich zu neuen Formen der Amtsverleihung entsprechend der verschiedenen Charismen entschließt." (114). Der Generalvikar von Salzburg, Hansjörg Hofer, würdigt dieses Modell kritisch, insofern er die „theologischen Unebenheiten und offenen Fragen" (125) nicht verschweigt, den Mehrwert dieses Modells aber als Bereicherung für die Unterstützung der Pfarrpastoral hervorstreicht. Den Abschluss dieses Erfahrungsteils bildet ein vierstimmiger Chor von Erfahrungen und Perspektiven betroffener Gemeindemitglieder. Der Grundakkord dieser vier Stimmen ist positiv: zwischen geschärftem Problembewusstsein und ermutigender Dankbarkeit.

Der anschließende Teil (144–184) gibt „Einblicke" in die ungleichzeitige und disparate Situation zwischen Akzeptanz, Duldung und Unentschiedenheit in den verschiedenen österreichischen Diözesen und wagt einen Vergleich mit der Schweiz. Sebastian Schneider, einer der beiden Herausgeber dieses Bandes, zeichnet die wechselvolle Geschichte der Treffen der Pfarrmoderatoren und PfarrassistentInnen auf Österreichebene nach und thematisiert die Amtsfrage als eine offene und sich bei den Treffen immer wieder stellende Frage, da „die einzelnen Treffen […] die Brisanz der Leitungsfrage als Überlebensfrage der Pfarren und somit auch der Kirche"(155) verdeutlich(t)en. Die kirchenrechtliche Perspektive, vorgetragen durch Wilhelm Rees, macht diese Problemlage sichtbar, da er die Neustrukturierung der Pastoral in Österreich zunehmend in Pfarrverbänden – und somit priesterzentrierter – verortet sieht, wie sie

in Deutschland schon die Regel ist. Dennoch spricht er sich für dieses Modell aus, weil es in c. 517 § 2 CIC primär um die Sicherung der Hirtensorge denn um die Leitung einer Pfarre geht. Er sieht in der Diözese Salzburg durch eine neue Rahmenordnung ein hoffnungsvolles Zeichen für die Zukunft (vgl. 173f.). Bernd Kopp schließt als Gemeindeberater diesen Bogen ab, indem er auf die Schweizer Situation aufmerksam macht. Dort ist die „Leitung durch PastoralassistentInnen und Diakone am stärksten etabliert: Quantitativ, hinsichtlich Institutionalisierung, der Akzeptanz durch Gläubige sowie der weitgehenden Selbstverständlichkeit bei den diözesanen Kirchenleitungen" (175). Dies geschieht nicht konfliktfrei, wie Kopp betont, da es große Unterschiede in den Diözesen gibt und größere Konflikte so nicht ausbleiben. Dennoch sieht er in diesem Modell eine geistgewirkte „außerordentliche Lösung" (184).

Die abschließenden Reflexionen (185–240) geben theologisch noch einmal Auskunft über die Zukunftsfähigkeit dieses Modells. Frank Walz tastet sich fundiert und differenziert an Möglichkeiten der Ortsbestimmung für Laien in der Liturgie heran und kommt zum Befund, dass es einer großen bzw. noch größeren Vielfalt von Diensten bedürfe, um diesem Modell und dieser Zeit gerecht zu werden. Roman Siebenrock deutet die Erfahrungsberichte hinsichtlich der Möglichkeit von Veränderungen in der Ämterfrage aus fundamentaltheologischer Sicht und plädiert für lebbare Formen des Kompromisses zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Wird die Kirche als charismatisch Kirche verstanden, so Siebenrock, die sich trotz ausdifferenzierter Dienste und Ämter gemeinsam am verheißenen Reich Gottes orientiert, könnte die Spaltung zwischen „einem gefährlichen Reformtriumphalismus" (219) wie auch beengendem Fundamentalismus überwunden werden.

Johannes Panhofer, der zweite Herausgeber, macht sich in seinem abschließenden Plädoyer für das ekklesiale Erbe des Zweiten Vatikanischen Konzils stark, das sich den Herausforderungen der heutigen Zeit und Gesellschaft zu stellen vermag, denn „mit dem Paradigma von gestern wird man eine Kirchenvision von morgen nicht zeichnen können und den gegenwärtigen Entwicklungen nicht gerecht" (240). Grundsätzlich sieht Panhofer in seinem Beitrag reale Spuren einer Kirche, die in ein neues Morgen führen, wenn an ihrer Sozialgestalt die Botschaft des Evangeliums sichtbar wird, die der Autor anhand der Erfahrungsberichte verifiziert sieht. Diese Spuren werden sichtbar, wenn Kirche den Mut hat, sich ihres bleibenden Wegcharakters, ihrer Zeichen- und Zeugnishaftigkeit bewusst(er) zu werden, damit Starres und Unzeitgemäßes verändert werden kann.

Im besten Sinne ist dieser Band eine Einladung zur Kommunikation und zum Theologisieren. Die verschiedenen Beiträge machen unterschiedliche Zugänge, Hintergründe und Erfahrungen sichtbar, stellen begründete und nachvollziehbare Spuren für eine Kirche von morgen in Aussicht, die begehbar sind. Sie geben Mut für eine Seelsorge, die den Menschen nahe ist. Deshalb: trotz kleiner orthografischer Ungenauigkeiten gebe ich eine uneingeschränkte Empfehlung an PraktikerInnen, SeelsorgerInnen und TheoretikerInnen für dieses Bandes.

Linz *Helmut Eder*

◆ Reitzinger, Gerhard: Wer trägt Seelsorge? Pastoraltheologische Untersuchungen zu einer kirchlichen Grundfrage (Theologie 87). Lit-Verlag, Berlin 2009. (XII, 486) Pb. Euro 39,90 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 61,90. ISBN 978-3-8258-1631-5.

Wenn zahlreiche „Seelsorgekonzepte im Widerstreit" (D. Nauer) liegen, wem obliegt dann die Deutungshoheit dessen, was Seelsorge ist? Liegt es allein am Einzelnen, sich aus der reichen Palette für ein Konzept und damit für ein bestimmtes Seelsorgeverständnis zu entscheiden oder gibt es hierfür objektive und verbindliche Kriterien? Dies ist eine Leitfrage der vorliegenden Arbeit, die von Gerhard Reitzinger (= R.) unter der Anleitung von Hubert Windisch angefertigt und im Sommersemester 2004 an der Theologischen Fakultät Freiburg i. Br. als Dissertation angenommen worden ist. R. ist seit 2005 Subregens am Priesterseminar St. Pölten; 2008 wurde er zusätzlich zum Geistlichen Leiter der Diözesanstelle „Pastorale Dienste" ernannt.

R. geht davon aus, „dass der Begriff Seelsorge nicht einfach dem Belieben des Einzelnen überlassen ist" und eine „subjektive, einseitige Verstehensweise durch einen objektiven Sprachgebrauch überwunden werden" muss (9). Als Quellen eines objektivierten Sprachgebrauchs analysiert er in einem gründlichen, aber auch sehr langatmigen Verfahren quantitativer

und qualitativer Art sämtliche Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils (109–277). Diese Gewichtung ist theologisch gut begründet: Weil das Zweite Vatikanische Konzil als Pastoralkonzil gilt, legt es sich nahe, auch dessen Verständnis von Seelsorge genau zu eruieren (vgl. 91f.). Zwar definiert das Konzil Seelsorge nicht und ist sein Sprachgebrauch bisweilen uneinheitlich. Dennoch lassen sich anhand der lateinischen und deutschen Begrifflichkeit Grundlinien eines konziliaren Seelsorgeverständnisses herausarbeiten, das vorwiegend im Rahmen ekklesiologischer Zusammenhänge bestimmbar ist. Dies hat zur Konsequenz: „Träger der Seelsorge sind nicht ‚die Seelsorger', sondern das Volk Gottes, das in der einen Kirche in Christo lebt. Die Seelsorger sind jedoch für die amtliche Seelsorge konstitutiv, weil durch ihr amtliches Tun eine vorgegebene Struktur deutlich wird, wonach die Kirche und der Einzelne auf einen anderen verwiesen sind und nicht aus sich Seelsorge machen können." (276) Über die Analyse der Konzilsdokumente hinaus befragt R. auch den Codex Iuris Canonici von 1983 als eine spezifische Rezeptionsform des Konzils nach Begriff und Inhalt der Seelsorge (277–305). Vorher reflektiert er die Grundintention des Konzils und seiner Hermeneutik (125–161). Da sich R.s Argumentation stark an lehramtlichen Dokumenten und Aussagen orientiert, überrascht es, dass er im Abschnitt „Das Problem der Rezeption" (140–146) die Überlegungen Papst Benedikts zur Konzilsinterpretation nicht mehr berücksichtigt, die dieser 2005 beim Weihnachtsempfang der Römischen Kurie dargelegt hatte (VApS 172, 10–20).

Dem umfangreichen Kap. 2 „Spurensuche von objektiviertem Sprachgebrauch", dem Herzstück der Arbeit, sind eine ausführliche Einleitung (1–46) sowie Kap. 1 „Wandel und Pendelschlag des Begriffes Seelsorge im 20. Jahrhundert" (47–93) vorangestellt. In Kap. 1 wird die Konzeption des Seelsorge-Begriffes in den drei Auflagen des LThK sowie in weiteren Lexika und Handbüchern des 20. Jahrhunderts untersucht. Als Ergebnis konstatiert R. ein sehr breites und uneinheitliches Seelsorge-Verständnis, das einem Pendelschlag vergleichbar von einem Pol zum anderen schwingt; Bezugspunkt eines veränderten Seelsorgeverständnisses ist das Zweite Vatikanische Konzil. Dieses Ergebnis legitimiert die folgenden Analysen, die anhand der Konzilstexte zu einer theologischen Vergewisserung führen. Bei der Lektüre gewinnt man den Eindruck, als sei das 1. Kap nach dem 2. Kap. geschrieben worden, werden doch dessen normative Ergebnisse teilweise apodiktisch vorausgesetzt. R. hat zwar Recht mit seiner Einschätzung, dass im nachkonziliaren Seelsorgeverständnis die amtlich-sakramentale Dimension häufig unterbelichtet ist. Überzogen ist die Aussage, dass in der 3. Aufl. des LThK „die gesamte Kirche mit all ihren Gliedern als Trägerin dieser ‚Gottes Heil vermittelnden' Tätigkeiten" gesehen wird, ohne „eine notwendige Differenzierung auch nur anzudeuten" (60); hingegen heißt es in besagtem LThK-Artikel: „das seelsorgl. Wirken aller Getauften u. die S. der Amtsträger ergänzen sich" (Bd. 9, Sp. 386).

In Kap. 3 „Ekklesiologische Grundaussagen" (309–341) werden die Feinanalysen des 2. Kap. in einen größeren Zusammenhang gestellt und gehaltvoll vertieft. In Anlehnung an Medard Kehl wird „die Einheit und Communio der Kirche" reflektiert; Eva-Maria Faber ist die theologische Bezugsfrau, wenn R. „die kirchliche Identität und Differenz" fokussiert. Beides sind wesentliche Merkmale, „die die Bedeutung der Seelsorge und die Differenzierung der Trägerschaft in der Seelsorge begründen und damit ihre Gestalt formen" (19).

Das abschließende 4. Kap. „Pastoraltheologischer Ertrag. Zehn Optionen für einen profilierten Sprachgebrauch in Bezug auf Verständnis und Trägerschaft von kirchlicher Seelsorge" (342–393) sucht den bisherigen Gang der Überlegungen für eine erneuerte Theologie der Seelsorge fruchtbar zu machen. R. plädiert für einen Perspektivenwechsel: Er will die Seelsorge nicht von einem allgemeinen Seelsorgeverständnis herleiten, sondern Gott und seine Heilsgeschichte mit dem Menschen sind für ihn der Ausgangspunkt von Seelsorge. Dies führt zur Bescheidenheit: Auch die Kirche ist nicht einfach Subjekt der Seelsorge, sondern deren Objekt. Im Duktus der Überlegungen klingt folgender Vorschlag für den künftigen Sprachgebrauch plausibel, auch wenn er Anlass zu Diskussionen bieten dürfte: „*Der* Seelsorger ist Gott … Innerhalb der Struktur der Kirche sind dann die geweihten Amtsträger … *die* Seelsorger, um durch ihren Dienst die Seelsorge der Gläubigen zur Einheit zusammenzuführen und den konstitutiven Grund – in der Differenz – darzustellen. In analoger Weise sind die Amtsträger, die zum Dienst an der Entfaltung des geschenkten Lebens berufen und von der Kirche gesendet sind, ‚Seelsorger' zu nennen, ohne aber an die

Stelle der geweihten Amtsträger zu treten, die durch das Weiheamt Mitarbeiter in der Seelsorge sind." (359). Der abschließende Anhang von knapp 100 Seiten (394–486) mit tabellarischen Zusammenstellungen zu den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils bietet dem Leser die Möglichkeit, die Textbezüge zu verifizieren und begriffliche Querverbindungen herzustellen.

Trotz der Längen im 2. Kap. liegt hier eine wichtige Arbeit vor, die das Seelsorgeverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in Geist und Buchstaben verlässlich ergründet und dadurch gängige seelsorg(er)liche Selbstverständlichkeiten und Einseitigkeiten zu hinterfragen weiß. Dem Buch ist eine vielseitige Beachtung und intensive Diskussion zu wünschen, die einer erneuerten Gestalt von Seelsorge zugute kommt.

Mainz *Philipp Müller*

RELIGIONSPÄDAGOGIK

◆ Roth, Elisabeth: Religionspädagogisches Selbst-Bewusstsein. Eine pädagogische Theologie am Beispiel des Religionsunterrichts. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2006. (256) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 36,00. ISBN 978-3-7887-2177-0.

Die Monografie „Religionspädagogisches Selbstbewusstsein" ist originell und eigenwillig, allein schon der Untertitel mit der Formulierung „pädagogische Theologie". Das engagierte Anliegen des Buches besteht darin, herauszuarbeiten, wie zentral der/die Religionslehrer/in für das Gelingen/Misslingen von Unterrichtsprozessen ist, und zwar nicht nur sein theologisches Wissen, seine methodisch-didaktischen Fertigkeiten, sondern insbesondere sein Leib, die Körpersprache, der Klang seiner Stimme, sein Geruch, die Aura, die er/sie verbreitet (oder auch nicht). Dafür arbeitet die Autorin zunächst heraus, dass der Leib in der praktischen Theologie vernachlässigt, ja tabuisiert wurde (ausgenommen etwa Haendler), sodann entfaltet sie die „religiöse Dimension", die das gesamte Menschsein durchdringt und letztlich unverfügbar ist, schließlich die „religionsbezogene Dimensionierung", die religionspädagogisch verfügbar ist. Aus sporadischen Befragungen von SchülerInnen wird ersichtlich, dass diese den Religionsunterricht mehrheitlich toll finden, und kurze Erhebungen von angehenden ReligionslehrerInnen zeigten, dass diese die Qualität von Religionsunterricht primär als abhängig von der Lehr-Person sehen. Die angewandte Statistik beschränkt sich auf Deskription bzw. die Wiedergabe der Statements von SchülerInnen und Studierenden. Daran schließt sich die Entfaltung der „impliziten Dimensionen des religionspädagogischen Selbstbewusstseins" (neurologische Aspekte, Ausbildung und Professionalisierung, eine im Anschluss an Riemanns „Grundformen der Angst" entwickelte Religionslehrertypologie: schizoid, depressiv, zwanghaft, hysterisch). Die „expliziten Dimensionen" beinhalten historische Ausführungen: Leiblichkeit, Geist und Sozialisation zur Zeit Luthers, körperliche Aspekte, u. a. der erste Eindruck, wenn Lehrer/innen den Klassenraum betreten, Männer tendenziell „im Habitus eines Kriegers" (230), Frauen „meist den Kopf leicht gesenkt. Abgeschlossen wird die Schrift mit einem engagierten Plädoyer für die Ernstnahme der Leiblichkeit, auch in Bezug zu „Das ist mein Leib." Viele Beispiele aus dem Religionsunterricht verleihen dem Buch eine besondere Lebens- und Praxisnähe.

Alles in allem: Ein originelles Buch, viele eigenwillige Formulierungen, u. a.: „Als Person-Einheit von Geist-Leib-Körper kommt die Lehr-Person ‚bei Leibe' als Körper-Raum im Raum-Körper vor Sinnen und zum Sinn" (251), ein engagiertes Plädoyer für die Ernstnahme von Körper und Leib.

Salzburg *Anton Bucher*

SOZIALETHIK

◆ Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): Deutsche Zustände. Folge 6 (edition suhrkamp 2525). Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 2008. (309, Abb.) Pb. Euro 12,00 (D) / Euro 12,40 (A) / CHF 21,70. ISBN 978-3-518-12525-0.

Es gibt Personen in unserer Gesellschaft, die deshalb als ungleichwertig behandelt werden und Feindseligkeiten ausgesetzt sind, weil sie zu bestimmten Gruppen gehören. Dieses Syndrom der „gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit" wird im Rahmen eines Forschungsprojekts unter der Leitung von Wilhelm Heitmeyer, Leiter des Instituts für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung an der Universität

Bielefeld, untersucht. Der renommierte Gewalt- und Rechtsextremismusforscher publiziert die Erträge dieser Forschung jährlich in der Reihe „Deutsche Zustände" im Suhrkamp-Verlag.

Das gegenständliche Forschungsprojekt ist von 2002–2012 angelegt. Die zehnjährige Ausrichtung der empirischen Forschung hat nicht nur den Vorteil, dass verschiedene Schwerpunkte gesetzt werden können. Es können darüber hinaus Veränderungen im Zeitablauf festgestellt werden. Dazu werden jährlich repräsentative Befragungen in Deutschland durchgeführt, um Mentalitäten festzustellen, die auf feindselige Haltungen, Einstellungen und Handlungen hindeuten. Aus den erhobenen Daten werden Trends und Deutungen abgeleitet.

In der vorliegenden Studie wird gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit auf zehn Erscheinungsformen hin analysiert: Rassismus, Fremdenfeindlichkeit, Antisemitismus, Homophobie, Abwertung von Obdachlosen, Abwertung von Behinderten, Islamophobie, Etabliertenvorrechte, Sexismus und Langzeitarbeitslose. Die letztgenannte Gruppe der Langzeitarbeitslosen (und Hartz-IV-EmpfängerInnen) ist ein neuer Teil innerhalb der Untersuchung. Es ist gleichermaßen evident wie erschreckend, dass die Gruppe der Langzeitarbeitslosen massiv feindseligen Haltungen ausgesetzt ist. Weil sich abzeichnet, dass diese Abwertung von Langzeitarbeitslosen sich auch bei günstigen Bedingungen am Arbeitsmarkt hält, scheint der Erklärungsansatz hoch plausibel zu sein: Der Grund für die Abwertung ist nicht mehr die Konkurrenz am Arbeitsmarkt, sondern die scheinbare Nutzlosigkeit.

Die Untersuchung analysiert dieses Phänomen und geht – grundsätzlicher – der Frage nach, welche Auswirkungen das ökonomische Denken auf soziale Einstellungen hat. Inwieweit greift eine ökonomistische Orientierung um sich? Gemeint ist damit „die Übertragung wirtschaftlich-funktionaler Kriterien wie Effizienz, Verwertbarkeit, Funktionalität, Nützlichkeit etc. auf das soziale und zwischenmenschliche Geschehen sowie die Vernachlässigung oder gar Ablehnung moralischer Maßstäbe bei der Bewertung von Vorgängen und Personen." (32) Die Ergebnisse sind alarmierend: Über ein Drittel der Befragten meint, „die Gesellschaft könne sich wenig nützliche Menschen … und menschliche Fehler nicht (mehr) leisten …" (32) Mit der „Ökonomisierung des Sozialen" geht eine Abwertung und Marginalisierung jener Personengruppen einher, die geringe oder überhaupt keine Beiträge zur Effizienzsteigerung der (Markt-)Gesellschaft leisten. Tendenziell werden zunehmend Langzeitarbeitslose, Obdachlose, aber auch bestimmte Behindertengruppen mittels der Kategorie „nutzlos" bzw. „überflüssig" beurteilt.

Die elaborierte Studie, welche die Befragungsergebnisse mit theoretischen Analysen und erklärenden Essays anreichert, ist eine wertvolle Informationsquelle für jene, die nach der Reichweite und den sozialen Implikationen der Verabsolutierung ökonomischer Kriterien fragen. Es ist insbesondere für sozialethische Überlegungen unverzichtbar, sich mit den Quellen feindseliger oder abwertender Einstellungen auseinanderzusetzen. Dieser Band sowie die Reihe „Deutsche Zustände" insgesamt liefern dafür zuverlässige Daten und heben Ansatzpunkte hervor, der „gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit" zu begegnen.

Linz *Edeltraud Koller*

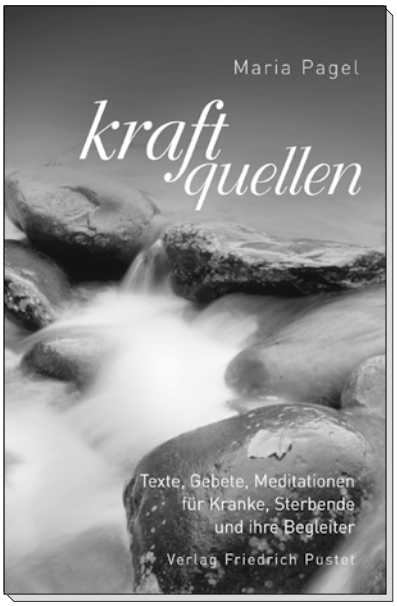
SPIRITUALITÄT

◆ Bunge, Gabriel: Auf den Spuren der Heiligen Väter. Erneuerung des abendländischen Mönchtums aus Geist und Buchstabe der Regula Benedicti (Weisungen der Väter 1). Beuroner Kunstverlag, Beuron 2006. (63). Kart. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 18,80. ISBN 978-3-87071-136-8.

◆ Feldhohn, Sophronia / Kaffanke, Jakobus: Sich den Tod täglich vor Augen halten. Sterbeberichte früher Mönche und Nonnen. (Weisungen der Väter 2). Beuroner Kunstverlag, Beuron 2006. (101). Euro 11,90 (D) / Euro 12,30 (A) / CHF 22,50. Kart. ISBN 978-3-87071-137-5.

Im französischen, englischen und italienischen Sprachraum ist die alte Mönchsliteratur wesentlich besser erschlossen als im deutschen. Deshalb ist es zu begrüßen, dass die Erzabtei Beuron eine neue Buchreihe mit dem Titel „Weisungen der Väter" herausgibt. In kleinen blauen Bänden sollen klassische Texte des Mönchtums und über das Mönchtum (erneut) zugänglich gemacht werden. Passend für den Start findet sich im ersten Band eine Schrift, die bereits in italienischer Sprache erschienen ist. Gabriel Bunge OSB geht es darin nicht so

Spirituelle Kranken- und Sterbegleitung



Maria Pagel
Kraftquellen
Texte, Gebete, Meditationen für Kranke, Sterbende und ihre Begleiter

112 Seiten, kartoniert
ISBN 978-3-7917-2255-9
€ (D) 12,90/sFr 22,90

Die Autorin Maria Pagel betreut seit vielen Jahren alte, kranke, demente und sterbende Menschen in einem Altenzentrum. Aus ihrer reichen Erfahrung als Seelsorgebeauftragte erschließt sie Kraftquellen für Kranke und Sterbende, aber auch für deren Begleiter.

Gebete, Meditationen und viele Hilfen zum Umgang mit Leid, Tod und Trauer reflektieren die Erfahrung der Autorin. Die Texte haben reale Krankheits- und Sterbefälle als Hintergrund, wie sie täglich von Seelsorger/innen, Alten- und Krankenpfleger/innen, Mitarbeiter/innen in Hospiz und Palliativpflege, aber auch von Angehörigen der Betroffenen erlebt werden. Ein eigenes Kapitel für die Begleiter selbst soll mit Gebeten und Meditationen Stärke, Gelassenheit, Hoffnung und Vertrauen vermitteln.

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

sehr um eine wissenschaftliche Abhandlung über die Quellen Benedikts; vielmehr möchte er „dem Mönch von heute einige Kriterien an die Hand geben, die es ihm erlauben, *mitten in seiner Zeit* und doch frei von dem Diktat einer rein profanen ‚Zeitgemäßheit' Mönch in jenem authentischen Sinn zu sein, wie ihn Makarios der Große definiert hatte." (17f.) Das Zitat des Wüstenvaters erscheint gleich zwei Mal: „Der Mönch wird deshalb ‚Mönch' genannt, weil er bei Nacht und bei Tag mit Gott Zwiesprache hält und allein das, was Gottes ist, sinnt, ohne etwas auf Erden zu besitzen." (16, 52) Bunge will den Weg aufzeigen zu einer „vor allem praktischen Wiederentdeckung all des ‚Schönen', das die heiligen Väter ‚gesagt und getan haben'." (34) Benedikt von Nursia (6. Jh.) selbst stand ganz in der Tradition des christlichen Mönchtums vor ihm: „Benedikt scheint nahezu alles gelesen zu haben, was damals an monastischer Literatur orientalischen Ursprungs in lateinischer Übersetzung zu finden war" (45). Wie sehr der Mönchsvater des Abendlandes und Patron Europas sich dem östlichen Mönchtum der Frühzeit verdankt, wurde in der Tat erst in den letzten Jahrzehnten neu bewusst. So ist benediktinisches Mönchtum heute immer auch auf Benedikts Quellen rückverwiesen. Dadurch weiß sich der zeitgenössische Gottsucher in eine monastische *communio sanctorum* eingebunden (25), die sich insbesondere auf das 4. und 5. Jh. bezieht. Mehrfach zitiert Bunge daher Evagrius Ponticus (+399): Man müsse den eigenen Fuß in dieselbe Spur gesetzt haben, die uns die Altväter hinterlassen haben (33, 42, 46). Gegen Ende des Buches schreibt Bunge über die gegenwärtige Renaissance des eremitischen Lebens – eine Existenzform, die der Autor seit 1980 selbst im schweizerischen Tessin führt.

Der zweite Band der neuen Reihe „Weisungen der Väter" erschien bereits 1964 im doppelten Umfang unter dem Titel *Siehe da bin ich. Das Zeugnis heiliger Väter und Mönche von der letzten Stunde*. In einer berührenden Einleitung (wie der gesamte Band von Jakobus Kaffanke OSB gekürzt) schreibt Sophronia Feldhohn OSB von der heutigen „Not, nicht mehr richtig sterben zu können" (19). Sie meint „Lehrmeister des Sterbens … am ehesten unter jenen Menschen finden zu können, die es zu ihrem Lebensberuf gemacht haben, das Sterben zu erlernen: unter den *Mönchen*" (25). Die einzelnen Sterbeberichte, chronologisch geordnet von Antonius bis Anselm von Canterbury, umfassen wenige Zeilen bis einige Seiten. Der Zugang zu diesen alten Zeugnissen fällt nicht immer leicht. Deshalb ist es gut, sich immer wieder den Schluss der Einleitung in Erinnerung zu rufen: „Die Texte wollen gelesen sein, wie man in einem Lese- oder Bilderbuch blättert, und jedes einzelne Stück will für sich allein betrachtet werden, ohne Vergleich, ohne Wertung. Erst dann offenbart es seine eigentliche, seine ganz persönliche Schönheit, in der uns ein leiser, ferner, aber sehr tröstlicher Widerschein eines in Gott verborgenen Lebens und Sterbens aufleuchtet, zugleich jedoch – und das ist das Entscheidende – jener eine und einzige Tod, der uns vom Tod zum Leben erlöst." (27)

Während mir im ersten Band von Gabriel Bunge vierzehn z. T. gravierende typografische Fehler aufgefallen sind, fehlen im zweiten Band von Feldhohn und Kaffanke die Belegstellen der Sterbeberichte. Gerade eine Buchreihe, die sich an Interessenten und Kenner des Mönchtums richtet, sollte m. E. Stellenangaben aufweisen. Ärgerlich ist es z. B., die Zitate aus den *Apophthegmata Patrum* ohne Nummerierung vorzufinden und daher nicht ohne weiteres in gängigen Ausgaben auffinden zu können (41–48).

Kremsmünster *Bernhard A. Eckerstorfer OSB*

◆ Sill, Bernhard: Die Kunst des Sterbens (Topos Taschenbücher 691). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2009. (102) Pb. Euro 7,90 (D) / Euro 8,20 (A) / CHF 15,00. ISBN 978-3-8367-0691-9.

Bernhard Sill, Moraltheologe an der Katholischen Universität Eichstätt, beschäftigt sich schon seit längerer Zeit mit Fragen der „ars vivendi et moriendi". So in dem von ihm 2008 edierten Werk „Christliche Lebenskunst" (282–293: „Sterben & ewiges Leben erwarten" – ThPQ 157 [2009], 90–92) sowie im 2001 erschienenen Bändchen „Die Kunst des Sterbens" mit Bildern der Künstlerin Renée Rauchalles.

Der vorliegende Titel greift das Thema erneut auf und versucht es seinen Lesern auf nur 102 Seiten nahe zu bringen. Was ist in dieser Knappheit zu erwarten?

Die Lektüre überrascht. Denn die erste Sensibilisierung für das Thema stammt von einem Dichter: Rainer Maria Rilke. Auf mehr als 10 Seiten kommt hier jemand zur Sprache,

dessen ganzes Sinnen und Trachten in die Bitte mündet: „O Herr, gib jedem seinen eignen Tod." Das Erschrecken Rilkes in Paris über eine Stadt, die nur mehr „fabriksmäßiges Sterben" bereithält, gibt den Gedanken des vorliegenden Buches ihre Richtung: Nur in der Bereitschaft, den eigenen Tod zu bedenken, gründet die Chance, das Geheimnis des Lebens zu ertasten. Die „ars vivendi" kann nicht getrennt werden vom vorbehaltlosen Sich-Einlassen auf eine „ars moriendi".

Die Einlösung dieses hohen Anspruchs erfolgt auf originelle Weise. In einem literarischen Panoptikum werden Gedanken von Brecht, Teresa von Avila, Biermann, Claudius, und Dostojewski sowie aus Schriften der Bibel und der Kirchenväter zitiert. Einen besonderen Stellenwert verdient dabei der Hinweis auf Simone de Beauvoirs 1946 erschienenen Roman „Alle Menschen sind sterblich". Raimondo Fosca, der Held des Romans, ein „unsterblicher Mensch", erfährt, wie ihn seine Überlebensfähigkeit nicht zum großen Glück, sondern zum Verlust seiner Geliebten führt: „Ein Gespenst wäre mir weniger fremd als du", lässt die Autorin die Geliebte Foscas sagen. Ein Mensch mit unendlichem Dasein wäre der Tod aller menschlichen Liebe, die im Wissen um alle Fragilität dennoch das Ganze wagt. Ob Sill hier nicht einen neuralgischen Punkt moderner „Unsterblichkeitsfantasien" berührt?

Dem Abschnitt über ein „Leben nach dem Tod" – dem Inbegriff christlicher Auferstehungshoffnung (mit den traditionellen Leitworten Gericht, Fegfeuer, Hölle und Himmel) – geht bezeichnenderweise ein Kapitel über das „Leben vor dem Tod" voraus, in dem Dorothee Sölle zu Wort kommt: „Alleinsein und alleingelassen werden wollen; keine Freunde haben und dann den Menschen misstrauen und sie verachten; die anderen vergessen und dann vergessen werden; für niemanden dasein und von niemandem gebraucht werden; um niemanden Angst haben und nicht wollen, dass einer sich Sorgen um einen macht; nicht mehr lachen und nicht mehr angelacht werden; nicht mehr weinen und nicht mehr beweint werden: der schreckliche Tod am Brot allein." (54).

Mit solchen Worten sind die Reflexionen des Büchleins, die den Leser in ihren Bann ziehen, wohl endgültig in der Gegenwart angekommen.

Linz *Alfred Habichler*

THEOLOGIE

◆ Eichinger, Franz / Berger, Johann / Eichmeyer, Hansjörg (Hg.): Glauben lernen in einer mündigen Welt. Linzer Bonhoeffer-Symposium 2006. Evangelischer Presseverband in Österreich, Wien 2006. (218) Pb. Euro 16,44 (D) / Euro 16,90 (A). ISBN 978-3-85073-014-3.

Wenn man sich zu Beginn des 21. Jahrhunderts fragt, welche theologischen DenkerInnen des letzten Jahrhunderts maßgeblich bleiben werden, kommt einem konfessionsübergreifend der Name Dietrich Bonhoeffer in den Sinn. Es ist nicht nur dessen beeindruckendes Lebenszeugnis im Widerstand gegen den nationalsozialistischen Terror, das ihm ein theologisches Andenken sichert, sondern auch seine wegweisenden Reflexionen zu einer tragfähigen Gestalt des Christentums in einem „religionslosen" gesellschaftlichen Umfeld.

Die Beiträge des hiermit publizierten und anlässlich von Bonhoeffers 100. Geburtstag im Jahr 2006 in Linz veranstalteten Symposiums lassen sich nach drei Themenkomplexen ordnen: Biografie, Theologie und Aktualität Bonhoeffers. Den Band eröffnet Hansjörg Eichmeyers Überblick zur bewegten und tragischen Lebensgeschichte des protestantischen Theologen. Franz Eichinger postuliert – biografische Annäherungen überschreitend – einen ausdrücklich theologischen Zugang zum Werk Bonhoeffers: „Bonhoeffer war und verstand sich immer als Theologe […]. Dementsprechend kann der genuine Zugang zu ihm allein über die *theologische* Fragestellung führen." (46) Dabei wird das Theologieverständnis Bonhoeffers, insbesondere aus seiner Habilitationsschrift „Akt und Sein", herausgearbeitet und einer kritischen Würdigung unterzogen. Michael Bünkers Beitrag weist eine ungewohnte Themenstellung und eine überraschende Erkenntnis auf: In seinem Vergleich von Bonhoeffer und Adalbert Stifter, dessen „Lieblingsschriftsteller" (78), zeigt er, dass die Affinität beider in der Haltung einer „christlichen Weltlichkeit" (85) besteht. Ebenso wie Stifter weniger als kirchlich-fromm denn als „weltfromm" (88) zu bezeichnen ist, ist bei Bonhoeffer die religiöse Erfahrung nicht in einem jenseitigen Mystizismus, sondern in einer „tiefe[n] Diesseitigkeit" (89) angesiedelt. An dieses Zentralthema Bonhoeffers knüpft der Beitrag Franz Grubers an,

der die berühmte These vom notwendigerweise „religionslosen" Christentum aufgreift. Die Frage, die Bonhoeffer angesichts fortschreitender Säkularisierung stellt, hält bis heute Theologie und Pastoral in Atem: „Wie können wir von Gott ‚religions-los', ‚weltlich' sprechen?" (101) Ein Antwortversuch, den Gruber herausarbeitet, besteht darin, das humanistisch-praktische Potenzial des Christentums stärker zu erschließen, Christsein als Menschsein aufzufassen, als „Praxis der Solidarität mit den Sündern, als therapeutische Hilfe für die Kranken, als die Annahme der Kinder […]" (108f.). Ulrich Körtners Beitrag qualifiziert Bonhoeffers ethischen Ansatz als konsequente Verantwortungsethik. In Parallelität zu seiner biografischen Entscheidung, in den gewaltsamen Widerstand gegen den Nationalsozialismus einzutreten, gewinnt Bonhoeffer seine ethischen Maßstäbe nicht zuletzt von den erwartbaren Konsequenzen des Handelns. Der Artikel von Martha Zechmeister stellt in der Konzeption des Bandes einen Übergang von den Grundthemen Bonhoeffer'scher Theologie zu seinen aktuellen Inspirationen dar. Sie lokalisiert den Ort von Bonhoeffers Denken heute in den himmelschreienden wirtschaftlichen und politischen Ungerechtigkeiten, die im täglichen Sterben vieler tausend Menschen an Hunger schreckliche Konkretion annehmen. Eine andere, aber ähnlich sozialethisch gelagerte Konkretion von Bonhoeffers Theologie führt Severin Renoldner mit einem Vergleich zwischen Bonhoeffer und Gandhi vor Augen. Es zeigt sich, dass die beiden ethischen Konzepte, Gandhis (vermeintlicher) gesinnungsethischer Verzicht auf Gewaltanwendung und Bonhoeffers Verantwortungsethik, welche den Einsatz von Gewalt als ultima ratio einschließt, nicht so unterschiedlich sind, wie es auf den ersten Blick scheint. Selbst bei Gandhi gibt es unter Umständen die Möglichkeit des gewaltsamen Widerstands gegen Unrechtsregime. Auch im Bonhoeffer'schen Kontext, dem Kampf gegen den Nationalsozialismus, hätte es, so legt es Renoldner nahe, mehr Möglichkeiten eines *effektiven* gewaltlosen Widerstands gegeben, wurde er doch „punktuell … erfolgreich praktiziert" (164). Die bleibende Herausforderung und Widerständigkeit von Bonhoeffers Theologie macht der Beitrag von Matthias Geist deutlich. Würde man Bonhoeffer tatsächlich in seiner Radikalität folgen, wäre dies das Ende der mit finanziellen Mitteln und gesellschaftlichem Einfluss ausgestatteten Institution Kirche. Zu Recht betont der kirchlich angestellte Autor, dass die Umsetzung von Bonhoeffers Leitbild einer „Kirche für andere" ihn und vielen anderen den Job kosten würde: „Um einen Anfang zu machen, muß sie [die Kirche, A.K.] alles Eigentum den Notleidenden schenken" (Bonhoeffer zit. n. 177). Abgeschlossen wird der Band mit der dokumentierten Predigt von Hannelore Reiner beim Abschlussgottesdienst des Symposiums und einer Aufstellung der Aktivitäten des Evangelischen Studentenheims Linz zum Bonhoeffer-Gedenken, die Johann Berger zusammengetragen hat.

Der vorliegende Band ist zweifellos eine empfehlenswerte Lektüre. Dies verdankt er vor allem seiner gelungenen „Mischung": Die AutorInnenschaft ist ökumenisch zusammengestellt, katholische und protestantische Lektüren Bonhoeffers ergänzen sich, ohne dass konfessionalistische Abgrenzungen erkennbar wären. Der thematische Abwechslungsreichtum wiegt die dadurch mitgegebene inhaltliche Heterogenität auf. Dem Buch ist so, als interessante Einführung in Leben, Denken und Aktualität Bonhoeffers, eine weite Verbreitung zu wünschen – auch damit dem Widerstandskämpfer und Theologen der feste Platz im kollektiven Gedächtnis von Kirche und Gesellschaft zukommt, der ihm gebührt.

Linz *Ansgar Kreutzer*

◆ Torres Queiruga, Andrés: Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion. Übersetzt von Uwe Petersen. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2008. (221) Geb. Euro 49,90 (D) / Euro 51,30 (A) / CHF 84,00. ISBN 978-3-534-21032-9.

Elf Jahre nach der Erstausgabe des Buches von Torres Queirugas, der an der Universität von Santiago de Compostela Religionsphilosophie lehrt, liegt eine Übersetzung in deutscher Sprache vor. Ja, dieses Buch ist es wert, auch nach einem Jahrzehnt gelesen, durchdacht und rezipiert zu werden. Nicht, weil das Anliegen des Autors hierzulande eine Neuigkeit darstellen würde, sondern der Sache wegen: Die schwierige und langwierige Transformation der christlichen Religion bedarf immer wieder fundamentaler Vergewisserungen, um die Form und den Inhalt des Glaubens zu erkennen und auf die Herausforderungen der Zeichen der Zeit ant-

worten zu können. Und dies leistet der Autor in erfrischender Weise und denkerischer Tiefe und Brillanz.

Das Buch gliedert sich in die Teile „Grundlegung" (23–122) und „Anwendungen" (123–221). In der Einleitung (12ff.) wird die Herausforderung in den Blick genommen: Wir können nicht mehr einfach in traditioneller Weise glauben, es bedarf einer „Neu-Fassung des Christentum" (13), die auch in einer „radikalen Veränderung der Sprache" (14) liegt. So gesehen, greift der Verfasser ein Problem auf, das Rudolf Bultmann und Karl Rahner, aber auch Leonardo Boff und Eugen Drewermann u.v.a. in ebensolcher Schärfe erkannt und angepackt haben.

Die inhaltliche Auseinandersetzung setzt mit dem Schöpfungsglauben und den besonders in der Neuzeit entstandenen Verzerrungen ein, welche die Religionskritik schonungslos aufgedeckt hat: dass Gott der gnadenlose Konkurrent des Menschen sei. „Mir fehlte ein Schöpfer, und man gab mir einen großen Chef", zitiert der Verfasser Jean-Paul Sartre. Damit bringt er auf den Punkt, woran der christliche Glaube zutiefst scheiterte: am Gottesverhältnis, das als bedingungslose und barmherzige Liebe entfaltet hätte werden sollen. Was dies heißt, bedenkt Torres Queiruga in den folgenden Kapiteln: Der Bogen spannt sich vom Gottesbegriff, der wesentlich als Liebe zu bestimmen ist, hin zu einem Begriff des Menschen, der in seiner Würde und in seinem Mit-Schöpfersein ernst genommen wird. Ein unverzichtbares Thema ist das Verhältnis von Theonomie und Autonomie (124ff.) und von „Sünde, Schuld und Vergebung" (125ff.). Dieses vielleicht beladendste aller dogmatischen und moraltheologischen Brennpunkte ist dem Verfasser m.E. am besten gelungen. Und er geht auch hinein in die pastorale Praxis des Bußsakraments. Dem Leser wird dabei deutlich, warum es heute an all diesen theologischen Orten einen so bitteren Stillstand gibt: eben weil es sowohl den Menschen heute als auch den Amtsträgern nicht gelungen ist, die Missverständnisse rund um das Thema Schuld (Schuld als Widerspruch der endlichen Freiheit; Gott als Erlöser von Schuld; die Freude der Vergebung) zu beheben. Das Sakrament der Versöhnung wird nicht erlebbar, weil wir die revolutionäre Umgangsweise Jesu mit den Sündern nicht in die realen Schuldverhältnisse zu übersetzen verstehen. Das Schlusskapitel widmet sich dem Bittgebet in einer diffizilen, aber schlussendlich erhellenden Klärung, die beispielhaft zeigt, wie das Gottesverhältnis in einer säkularen und entzauberten Welt in tiefer Treue zur biblischen Tradition reifen kann.

Torres Queirugas Buch ist mehr als der Entwurf einer neuen Schöpfungstheologie, wie der Titel anzeigt. Der Verfasser zielt auf eine neue Form des christlichen Glaubens, Denkens und Handelns. Er stellt theologische Bausteine für ein neues Verständnis des christlichen Glaubens zur Verfügung.

Linz *Franz Gruber*

THEOLOGISCHE AUTOREN

◆ **Wedler, Esther-Maria: Splendor caritatis. Ein ökumenisches Gespräch mit Hans Urs von Balthasar zur Theologie in der Moderne (Erfurter Theologische Studien 94). Echter Verlag, Würzburg 2009. (XLVIII, 338) Pb. Euro 24,00 (D) / Euro 24,70 (A) / CHF 43,50. ISBN 978-3-429-02912-8.**

Die bei Prof. Dr. Udo Kern erarbeitete und im Wintersemester 2005/06 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Rostock approbierte Dissertation verfolgt ein doppeltes Ziel: Sie wendet sich Hans Urs von Balthasar aus evangelischer Perspektive in ökumenischer Absicht zu und sie tut dies, indem sie einen Problemhorizont aufgreift, der beiden Konfessionen gemeinsam ist, nämlich den der Moderne. Im Gegensatz zum dominierenden Bild von Balthasar als deren Kritiker soll herausgestellt werden, wie er sich mit ihren Fragestellungen „theologisch auseinandersetzte und an welchen Stellen er sie im Sinne einer ‚ästhetischen Moderne' weiterdachte" (9). Anregungen zu diesem Unterfangen gewinnt die Verfasserin aus der Debatte um die Verortung der Theologie Karl Barths im Kontext der Theologiegeschichte der Moderne (vgl. 111–115).

Die Studie gliedert sich in sechs Abschnitte. Von ihnen führt der *erste* „Theologie und Moderne" (1–17) in Problemstellung, Methode und ökumenische Relevanz der Arbeit ein, während das *zweite* Kapitel prägende „Grundlinien der Theologie Hans Urs von Balthasars" (19–64) vorstellt, indem es seinen theologischen Ansatz „von oben" sowie die auch zwischen den Konfessionen strittigen Fragen nach der Relevanz der Philosophie für die Theologie und nach der Analogie, einschließlich des Problems der natürlichen Theologie,

aufgreift. In den umfangreichen Anmerkungen kommen dabei nicht nur die Gesprächspartner Balthasars – u. a. G. Siewerth, E. Przywara und K. Barth – und relevante Sekundärliteratur zu Wort, sondern auch zeitgenössische katholische und evangelische Denker wie z. B. R. Schaeffler, F. X. Tiliette, K. Müller, I. U. Dalferth, W. Pannenberg oder E. Jüngel.

Die beiden folgenden Abschnitte sind der Beziehung Balthasars zur Moderne gewidmet: Im *dritten* Kapitel (65–117) zeigt Wedler ihren negativ-abgrenzenden Aspekt anhand seiner Nietzsche-Interpretation, der Relativierung der historisch-kritischen Methode und der ablehnenden Haltung gegenüber dem transzendentalen Ansatz Karl Rahners auf, während sie im zentralen *vierten* Kapitel (119–249) seine „‚Trilogie' als theologisch-ästhetische und theodramatische Antwort auf Herausforderungen der Moderne" deutet. Dazu greift die Verfasserin exemplarisch die Themen Offenbarung und Erfahrung, christliche Freiheit sowie Subjekt und Person auf. Die beiden ersten Problemfelder skizziert sie im Rückgriff auf Ausführungen Balthasars, in letzteres führt sie anhand der philosophischen Debatte um die Bestimmung des Subjektseins zwischen K. Müller und I. U. Dalferth ein. Wenn Balthasar die Offenbarungsgestalt durch die Dialektik von Enthüllung und Verhüllung bestimmt, der endlichen Freiheit eine relative, im Geheimnis des dreifaltigen Gottes grundgelegte Autonomie zuspricht, die dialogische, auf das Sich-Empfangen von Gott her ausgerichtet Struktur des Subjektseins betont und das Personsein strikt theologisch als Ausdruck des Verdanktseins der Existenz charakterisiert, dann stellt dies nach Wedler einen genuin theologischen Antwortversuch (vgl. 334) auf Probleme der Moderne dar. Dabei unterstreiche die Perspektivität seines Zuganges die moderne Prägung seiner Theologie.

Das *fünfte* Kapitel (251–332) reflektiert Balthasars Erkenntnislehre als Paradigma ästhetischen und somit zugleich modernen Denkens in der Theologie. Als ganzheitliches Geschehen umfasst seine Ästhetik nicht nur das Sehen, sondern auch das Hören. Objektive Grundlage des theologischen Erkennens ist die Offenbarung Gottes, wie sie in Jesus Christus Gestalt gewinnt. Ihr entspricht auf Seiten des Subjekts die Rezeption im vom Geist erwirkten Glauben. Einendes Fundament beider Dimensionen der Offenbarung ist die kenotische Liebe Gottes. Dem *sechsten* Abschnitt (333–338) kommt die Funktion des Schlusswortes zu.

Die vorliegende Arbeit beeindruckt durch die Vielzahl der in den einzelnen Abschnitten angesprochenen Einzelthemen und die Fülle der zitierten Literatur. Beides entspricht dem komplexen Anliegen, das Denken Balthasars im Kontext der Moderne zu situieren und dabei die ökumenische Dimension im Blick zu behalten. In der konkreten Durchführung hat dies allerdings einen Mangel an systematischer Durchdringung zur Konsequenz. Er manifestiert sich in breit angelegten Abschnitten, in denen die Einzelthemen – trotz ausführlicher Fußnoten – weithin nur aneinandergereiht sind, sowie darin, dass Wedler mit drei Gliederungsebenen das Auslangen findet. Wenn die Dynamik des Gedankenganges nicht zum Ausdruck kommt, dann ist das aber nicht nur der Verfasserin anzulasten, sondern es hat auch damit zu tun, dass sich „Balthasars Theologische Ästhetik […] letztlich einem Gespräch mit anderen ästhetischen Entwürfen" (336) verweigert. Darin stößt das berechtigte Anliegen, sein Denken im Kontext der Theologiegeschichte der Moderne zu situieren, von vornherein an eine Grenze. – Angemerkt werden soll noch, dass in der Darlegung der Kritik Balthasars an Rahner ein Verweis auf Theodramatik III, 253–262 fehlt und bei der Entfaltung des Balthasar'schen Glaubensbegriffes die Studie von Schreer zu ergänzen ist. Zur besseren Erschließung der Zitate wäre ein Personenregister nützlich.

In der Erforschung Balthasars geht die vorliegende Dissertation insofern einen neuen Weg, als sie sein Denken nicht primär aus der Perspektive der Überwindung der neuscholastischen Theologie zu verstehen sucht, sondern hervorhebt, inwiefern sie gerade in ihrer strikt offenbarungstheologischen Ausrichtung Antwort auf Fragestellungen seiner – und weithin auch noch unserer – Zeit ist. Diese Perspektive „von oben" teilt er u. a. mit Karl Barth. In ökumenischer Perspektive gilt daher: Der katholische Theologe Hans Urs von Balthasar erweist sich „im Gespräch mit protestantischen Theologen als ‚evangelischer' und das heißt, dem Evangelium von Jesus Christus nachdenkender Theologe, der, wie Johannes auf dem Isenheimer Altar, auf den gekreuzigten Jesus Christus weist und gerade hier die Herrlichkeit Gottes findet" (337).

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

Häring, Hermann: Im Namen des Herrn. Wohin der Papst die Kirche führt. Mit einem Vorwort von Hans Küng. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh ^{2}2009. (192) Geb. Euro 17,95 (D) / Euro 18,50 (A) / CHF 31,90. ISBN 978-3-579-06493-2.

Hoff, Gregor M. (Hg.): Weltordnungen (Salzburger Hochschulwochen 2009). Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien 2009. (238) Brosch. Euro 21,00 (D, A) / CHF 36,50. ISBN 978-3-70223031-9.

ANTHROPOLOGIE

Speyer, Wolfgang: Kosmos, Schöpfung, Nichts. Der Mensch in der Entscheidung (Salzburger Theologische Studien 37). Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien 2010. (296) Pb. Euro 29,00 (D, A) / CHF 49,90. ISBN 978-3-7022-3034-0.

BIBELWISSENSCHAFT

Geiger, Michaela / Maier, Christl M. / Schmidt, Uta (Hg.): Essen und Trinken in der Bibel. Ein literarisches Festmahl für Rainer Kessler zum 65. Geburtstag. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2008. (425; s/w Abb.) Kart. Euro 44,00 (D) / Euro 45,30 (A) / CHF 73,90. ISBN 978-3-579-08111-3.

ETHIK

Jünemann, Elisabeth / Kilz, Gerhard (Hg.): Die Zehn Gebote – Orientierung für gerechte Strukturen. Für eine menschenwürdige Kultur in wirtschaftlichen, sozialen und politischen Organisationen. Bonifatius Verlag, Paderborn 2009. (176) Kart. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 34,50. ISBN 978-3-89710-439-6.

Schmidhuber, Martina: Warum ist Armut weiblich? Philosophische Reflexionen auf Basis des Fähigkeitenansatzes von Martha Nussbaum. VDM Verlag, Saarbrücken 2009. (132) Pb. Euro 59,00 (D) / Euro 60,70 (A) / CHF 88,00. ISBN 978-3-639-11620-5.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Fresacher, Bernhard (Hg.): Neue Sprachen für Gott. Aufbrüche in Medien, Literatur und Wissenschaft. Matthias-Grünewald-Verlag, Ostfildern 2010. (140) Pb. Euro 16,90 (D) / Euro 17,40 (A) / CHF 29,50. ISBN 978-3-7867-2810-8.

KIRCHENGESCHICHTE

Abeln, Reinhard: Bonifatius. Apostel der Deutschen. (Topos Taschenbücher 692). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2009. (91, 7 s/w Abb.) Pb. Euro 7,90 (D) / Euro 8,20 (A) / CHF 15,00. ISBN 978-3-8367-0692-6.

Drechsler, Eva / Mayrhofer, Maria A.: Starke Frauen im Wandel der Zeit. Die Wiener „Lieserln" 1709–2009. Wagner Verlag, Linz 2009. (144) Geb. Euro 20,00 (D, A). ISBN 978-3-902330-41-3.

Sohn-Kronthaler, Michaela / Höfer, Rudolf K. (Hg.): Laien gestalten die Kirche. Diskurse – Entwicklungen – Profile. Festgabe für Maximilian Liebmann zum 75. Geburtstag (Theologie im kulturellen Dialog 18). Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien 2009. (442) Pb. Euro 36,00 (D, A) / CHF 57,90. ISBN 978-3-7022-3047-0.

KIRCHENRECHT

Loretan-Saladin, Adrian: Religionen im Kontext der Menschenrechte (Religionsgeschichtliche Studien 1). Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2010. (288) Geb. Euro 30,00 (D) / Euro 30,90 (A) / CHF 44,00. ISBN 978-3-290-20055-8.

LITERATUR

Ernst, Werner W. (Hg.): Liebe im Zeichen von Lieblingsliteratur. Einstellungen zur zwischenmenschlichen Liebe an Hand von Lieblingstexten und/oder Lieblingstheorien (Weltordnung – Religion – Gewalt 3). innsbruck university press,

Innsbruck 2009. (182) Pb. Euro 15,90 (D, A). ISBN 978-3-902719-08-9.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Sörries, Reiner: Ruhe sanft. Kulturgeschichte des Friedhofs. Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 2009. (331, zahlr. s/w Abb., Schutzumschlag, Lesebändchen) Geb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 42,90. ISBN 978-3-7666-1316-5.

Vorderholzer, Rudolf (Hg.): Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger-Studien I). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2009. (360) Geb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 42,90. ISBN 978-3-7917-2213-9.

MISSIONSTHEOLOGIE

Austen, Georg / Rißе, Günter (Hg.): Zeig draußen, was du drinnen glaubst! Missionarische Perspektiven einer Diaspora-Kirche. Bonifatius Verlag, Paderborn 2009. (267, 13 farb. Abb.) Kart. Euro 22,90 (D) / Euro 23,60 (A) / CHF 39,50. ISBN 978-3-89710-449-5.

ÖKUMENE

Kirche und Kirchengemeinschaft. Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch – Altkatholischen Dialogkommission. Bonifatius Verlag, Paderborn 2009. (85) Kart. Euro 12,90, (D) / Euro 13,30 (A) / CHF 22,90. ISBN 978-3-89710-456-3.

PASTORALTHEOLOGIE

Bucher, Rainer: Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft (Praktische Theologie heute 105). Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2009. (272) Kart. Euro 34,80 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 56,90. ISBN 978-3-17-021029-5.

Panhofer, Johannes / Schneider, Sebastian (Hg.): Spuren in die Kirche von morgen. Erfahrungen mit Gemeindeleitung ohne Pfarrer vor Ort – Impulse für eine menschennahe Seelsorge (Kommunikative Theologie 12). Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2009. (240) Pb. Euro 22,90 (D) / Euro 23,60 (A) / CHF 39,50. ISBN 978-3-7867-2791-0.

Reitzinger, Gerhard: Wer trägt Seelsorge? Pastoraltheologische Untersuchungen zu einer kirchlichen Grundfrage (Theologie 87). Lit-Verlag, Berlin 2009. (XII, 486) Pb. Euro 39,90 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 61,90. ISBN 978-3-8258-1631-5.

PHILOSOPHIE

Müller, Klaus: Glauben – Fragen – Denken. Band III: Selbstbeziehung und Gottesfrage. Aschendorff Verlag, Münster 2009. (XXVI, 786) Kart. Euro 29,80 (D) / Euro 30,70 (A) / CHF 52,10. ISBN 978-3-402-00422-7.

SPIRITUALITÄT

Viehhauser Gerhard: Streben nach Charismen und Heilung. Theologie der Charismen in der Hermeneutik der Erfahrung auf der Grundlage von 1 Kor 12–14. Stationen der kirchlichen Rezeption bis heute (Salzburger Theologische Studien 36). Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien 2009. (280) Pb. Euro 28,00 (D, A) / CHF 46,50. ISBN 978-3-7022-3033-3.

THEOLOGIE

Außermair, Josef / Hoff, Gregor Maria (Hg.): Dietrich Bonhoeffer – Orte seiner Theologie. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2008. (153) Kart. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 44,00. ISBN 978-3-506-76340-2.

Gruchy, John W. de / Plant, Stephen / Tietz, Christiane (Hg.): Dietrich Bonhoeffers Theologie heute. Dietrich Bonhoeffer's Theology Today. Ein Weg zwischen Fundamentalismus und Säkularismus? A Way between Fundamentalism and Secularism? Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2009. (422) Kart. Euro 49,95 (D) / Euro 51,40 (A) / CHF 84,90. ISBN 978-3-579-07128-1.

Müller, Klaus: Dem Glauben nachdenken. Eine kritische Annäherung ans Christsein in zehn Kapiteln. Aschendorff Verlag, Münster 2010. (283) Geb. Euro 24,80 (D) / Euro 25,50 (A) / CHF 43,50. ISBN 978-3-402-12835-0.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: ..... Burnout

Peter Abel: ..... Burnout in Seelsorge und pastoraler Arbeit
Franz Hubmann: ..... „Es ist genug, Herr …“ – Beispiele von ‚Burnout‘ in der Bibel
Jeanette Moosbrugger: ..... Burnout – Einzelschicksal oder Gesellschaftsphänomen?

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 35,00	Euro 10,00
Österreich	Euro 35,00	Euro 10,00
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 Führung gelingt



Uto Meier/Bernhard Sill (Hg.)
Führung.Macht.Sinn.
Ethos und Ethik für Entscheider in Wirtschaft, Gesellschaft und Kirche

840 Seiten, Hardcover
ISBN 978-3-7917-2264-1
€ (D) 34,90/sFr 56,90

Die Lehman-Brothers-Insolvenz im September 2008 hat ein scheinbar sicheres System globaler Geldwirtschaft in seinen Grundfesten erschüttert. Dass auch und gerade ein Versagen auf bestimmten Führungsebenen dazu geführt hat, ist unstrittig in der öffentlichen Debatte. Führungskräfte in Gesellschaft, Wirtschaft und Wissenschaft sehen sich jedenfalls verstärkt gefordert, ihr Verhalten ethisch zu legitimieren.

Der Band versucht eine vielseitige Sicht auf das durch die Begriffe Führung – Macht – Sinn bestimmte Feld. Namhafte Autoren aus Politik (Horst Köhler, Anette Schavan, Hans-Jochen Vogel, Christine Haderthauer, Horst Seehofer, Silvana Koch-Mehrin u. a.), Wirtschaft (Rolf-E. Breuer, Claus Hipp u. a.) und Kirche (Karl Kardinal Lehmann, Abtprimas Notker Wolf OSB, Anselm Grün OSB u. a.) sowie Wissenschaftler aus den Bereichen Psychologie, Pädagogik, Wirtschaftswissenschaften, Philosophie und Theologie zeigen, wie Führung gelingen kann und welche ethischen Standards unbedingt einzuhalten sind.

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

Ökumene

2. Ökumenischer Kirchentag 2010 in München



„*Damit ihr Hoffnung habt*" – so lautet das Motto des 2. Ökumenischen Kirchentags in München 2010. Können wir angesichts mancher ökumenischer Irritationen in den letzten Jahren zu Recht von „Hoffnung" im Blick auf die Ökumene sprechen? Dieses Buch beantwortet diese Frage mit einem klaren „Ja". Es enthält Grundinformationen über alle christlichen Konfessionen, erinnert an wichtige Etappen der ökumenischen Bewegung und fasst die Ergebnisse ökumenischer Dialoge zusammen. Es informiert über unterschiedliche ökumenische Zielvorstellungen und gibt Anregungen für die Zusammenarbeit vor Ort.

Johannes Oeldemann
Einheit der Christen – Wunsch oder Wirklichkeit?
Kleine Einführung in die Ökumene

200 Seiten, kartoniert, ISBN 978-3-7917-2206-1
€ (D) 16,90/sFr 29,50



„Entweder das Christentum von morgen ist ökumenisch, oder es ist überhaupt nicht mehr" – so leitet Peter Lüning seine umfassende und leicht verständliche Einführung in Begriff und Anliegen der Ökumene ein. Er behandelt die Geschichte der Entfremdung der einzelnen Kirchen, die ökumenischen Aufbrüche bis heute und stellt die Eigenarten, theologischen Auffassungen und Anliegen der einzelnen Glaubensgemeinschaften sowie die kontroversen Sachthemen dar. Ein kleines ökumenisches Wörterbuch rundet den Band ab.

Peter Lüning
Ökumene der kleinen Schritte
Unterwegs zur Einheit der Christen

topos taschenbuch
168 Seiten, kartoniert, ISBN 978-3-8367-0357-4
€ (D) 9,90/sFr 17,90

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

B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Burnout

Abel · Burnout in Seelsorge und pastoraler Arbeit
Jacobs · „Seine Hände kamen los vom Lastkorb" (Ps 81,7)
Fengler · Diagnose, Prävention, Therapie
Moosbrugger · Einzelschicksal oder Gesellschaftsphänomen?
Hubmann · Burnout in der Bibel
Deisenberger · „gemeinsam – ganzheitlich – gesund"

Kaupp · „Wikipedia-Religion"
Wanke · Das Evangelium auf den Leuchter stellen

Redaktion · Sexueller Missbrauch in der kath. Kirche
Primetshofer · Zölibat und Sexualität

Literatur:
Kirche bleiben im Nahbereich (Panhofer)
Aktuelle Fragen, Ethik, Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte, Kunstwissenschaft, Liturgie, Liturgiewissenschaft, Missionstheologie, Pastoraltheologie, Philosophie, Spiritualität

3
2010
158. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet

Schwerpunktthema: Burnout

Franz Gruber: Editorial ... 225
Peter Abel: Burnout in Seelsorge und pastoraler Arbeit ... 227
Christoph Jacobs: „Seine Hände kamen los vom Lastkorb" (Ps 81,7) Burnout!? – Pastoraltheologische und pastoralpsychologische Perspektiven für eine salutogenetische Seelsorge ... 234
Jörg Fengler: Burnout – diagnostische, präventive und therapeutische Apsekte ... 247
Jeanette Moosbrugger: Burnout: Einzelschicksal oder Gesellschaftsphänomen. Eine soziologische Betrachtung ... 252
Franz Hubmann: „Es ist genug, Herr …" Beispiele von Burnout in der Bibel ... 261
Hermann Deisenberger: „gemeinsam – ganzheitlich – gesund". Ein Betriebliches Gesundheitsförderungsprojekt in der Diözese Linz ... 272

Abhandlungen:

Angela Kaupp: „Wikipedia-Religion"? Die Religiosität heutiger Jugendlicher als Herausforderung für die Praktische Theologie ... 282
Joachim Wanke: Das Evangelium auf den Leuchter stellen. Überlegungen aus ostdeutscher Perspektive ... 292

ThPQ – Kommentar:

Die Redaktion: Sexueller Missbrauch in der katholischen Kirche. Eine Stellungnahme ... 302
Bruno Primetshofer: Zölibat und Sexualität. Überlegungen zu aktuellen Fragen innerhalb der katholischen Kirche ... 303

Literatur:

Johannes Panhofer: Das aktuelle theologisch Buch
Udeani, Monika / Eder, Helmut / Heilmann, Monika: Kirche bleiben im Nahbereich. Pfarrgemeindliche Leitungsmodelle mit Beteiligung Ehrenamtlicher ... 306
Besprechungen: Aktuelle Fragen (309), Ethik (312), Fundamentaltheologie (315), Kirchengeschichte (318), Kunstwissenschaft (322), Liturgie (323), Liturgiewissenschaft (325), Missionstheologie (326), Pastoraltheologie (327), Philosophie (330), Spiritualität (332)
Eingesandte Schriften ... 333
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: Dr. Peter Abel, Neue Str. 3, D 31134 Hildesheim
Dr. Hermann Deisenberger, Herrenstraße 19, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Jörg Fengler, Zur Schneidemühle 6, D 53347 Alfter
Univ.-Prof. Dr. Franz Hubmann, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Christoph Jacobs, Kirchborchener Str. 42, D 33178 Borchen
Dipl.-Päd. AOR. Dr. Angela Kaupp, Platz der Universität 1, D 79085 Freiburg
Dr. Jeanette Moosbrugger, Binsenfeldstraße 6c, A 6890 Lustenau
Univ.-Ass. Dr. Johannes Panhofer, Karl Rahner Platz 1/II, A 6020 Innsbruck
em. Univ.-Prof. P. Dr. Bruno Primetshofer, Salvatorgasse 12, A 1010 Wien
Bischof Dr. Joachim Wanke, Herrmannsplatz 9, D 99084 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 [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

„Sich seiner selbst bewusst zu werden, also der eigenen Bedürfnisse, Wünsche und Fähigkeiten, ist der erste und wichtigste Schritt im Kampf gegen das Burn-out-Syndrom."
(Herbert J. Freudenberger / Gail North)

Liebe Leserin, lieber Leser!

Ein neues Krankheitssyndrom breitet sich seit längerer Zeit immer stärker aus und erfährt zunehmend medizinische wie mediale Aufmerksamkeit: Burnout. Mit diesem Begriff wird ein noch reichlich unerforschtes Phänomen von Symptomen beschrieben, die letztendlich zur Arbeitsunfähigkeit sowie zu langwierigen Therapien und Rehabilitationsmaßnahmen führen.

Es scheint, dass Burnout inzwischen auch den Bereich des kirchlichen und vor allem seelsorgerlichen Berufsfeldes erreicht hat. Vermehrt werden Krankenstände mit diesem Muster an Symptomen in den Personalstellen der Diözesen gemeldet; betroffen sind SeelsorgerInnen, LehrerInnen, AbteilungsleiterInnen, Priester. In der Pastoral und Theologie ist zwar das Bewusstsein für die Problematik gesunder und befriedigender Arbeitsbedingungen gestiegen, dennoch ist unübersehbar, dass diese Thematik noch kaum eine adäquate Reflexion und ein der Herausforderung angemessenes Handeln erfahren hat. Das ist einer der Gründe, warum sich die ThPQ im aktuellen Heft dieses Themas annimmt und es unter verschiedenen Gesichtspunkten behandelt.

Peter Abel, Leiter der Arbeitsstelle für pastorale Fortbildung und Beratung im Bistum Hildesheim, führt in seinem Beitrag in das Phänomen des Burnout-Syndroms im pastoralen Berufsfeld ein. Er stellt einige Leitgedanken einer spirituellen Lebenskultur vor, welche auch die Sorge um die eigene Seele in den Blick nehmen.

Der Paderborner Pastoralpsychologe *Christoph Jacobs* legt in seinen pastoraltheologischen und pastoralpsychologischen Überlegungen den Fokus auf die Frage, wie SeelsorgerInnen eine Seelsorge ausüben können, ohne sich selbst dabei ständig zu überlasten.

Der renommierte Burnout-Forscher *Jörg Fengler* von der Universität Köln gibt knappe und präzise Informationen über diagnostische, präventive und therapeutische Aspekte des Burnout.

Die Soziologin *Jeanette Moosbrugger* greift in ihrem Beitrag die Frage auf, ob Burnout ein Einzelschicksal oder ein Gesellschaftsphänomen ist. Sie analysiert die Rahmenbedingungen heutiger Erwerbsarbeit und zeigt, dass „freiwillige Selbstausbeutung" eine weithin gängige und gefährliche Seite unserer Hochleistungsgesellschaft darstellt.

Auf den ersten Blick möglicherweise überraschend erscheint der Beitrag des Linzer Alttestamentlers und Redaktionsmitglieds der ThPQ *Franz Hubmann*: Was hat ein Bibelwissenschaftler zu Burnout zu sagen? Sehr viel, denn Hubmann führt vor Augen, dass das Gefühl der Erschöpfung und des Ausgebranntseins ein durchaus bekanntes Phänomen und Schicksal einiger Propheten Israels war. Mehr noch, in der biblischen Gottesrede gibt es sogar Spuren von einem „Burnout Gottes"!

Nicht länger vernachlässigt werden darf das Anliegen um die Gesundheit der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter einer Diözese. Deshalb haben wir einen Beitrag des Referenten für „Pastorale Berufe" der Diözese Linz, *Hermann Deisenberger*, er-

beten, der zeigt, wie ein Gesundheitsförderungsprogramm in die pastorale Realität umgesetzt werden kann.

Über den Themenschwerpunkt hinaus haben wir drei höchst aktuelle Beiträge aufgenommen. Die Freiburger Theologin *Angela Kaupp* zeichnet in ihrem Artikel „Wikipedia-Religion" Konturen der Religiosität von Jugendlichen heute. Der Erfurter Bischof *Joachim Wanke* hat uns dankenswerterweise seinen Vortrag anlässlich der diesjährigen Thomasakademie der Theologischen Fakultät Linz über Wege einer hoffnungsvollen und mutigen Kirche aus ostdeutscher Perspektive zur Publikation überlassen. Ein Thema jedoch bewegt derzeit Gesellschaft, Kirche und Theologie vor allem: die Enthüllungen um den sexuellen Missbrauch innerhalb kirchlicher Institutionen. Da dieser Thematik höchste Priorität zugeordnet ist, hat auch die Redaktion der ThPQ eine Stellungnahme dazu verfasst, die sie hiermit zur Diskussion stellt. Der Wiener Prof. em. für Kirchenrecht *Bruno Primetshofer* hat uns ebenfalls Überlegungen zum Verhältnis von Zölibat und Sexualität übermittelt, die wir an dieser Stelle gerne veröffentlichen.

Liebe Leserin, lieber Leser: Mit der bevorstehenden Ferien- und Urlaubszeit übergibt Ihnen die Redaktion der ThPQ ein Heft, das nicht so sehr zum Ausruhen, vielmehr zum Nachdenken einlädt, sich einmal Rechenschaft über die Gesundheit und das leib-seelische Wohlbefinden in der pastoralen Arbeit zu geben. Eine Institution wie die Kirche, welche die Botschaft von der Menschenfreundlichkeit Gottes, vom Leben in Fülle, von Heil und Rettung verkündet – gerade aus der Perspektive der Leidenden und Bedrängten (vgl. GS 1) –, muss sich auch selbst in allen ihren Gliedern immer wieder neu vom heilenden Wort Gottes und vom heilsamen Schock der Erkenntnis des Versagens und der Versäumnisse in ihren eigenen Reihen betreffen lassen. Möge Ihnen die Lektüre eine Orientierung und Unterstützung zu einem gesunden Lebens- und Arbeitsstil sein.

Im Namen der Redaktion
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.in Dr.in theol. Ilse Kögler

Peter Abel

Burnout in Seelsorge und pastoraler Arbeit

◆ ***„Ohne mich geht nichts! Ich sage zu allem Ja. Meine Berufung ist, aktiv zu sein! Zuerst die Gemeinde, dann lange nichts, dann ich."*** **– Das ist zusammengefasst das Antwortmuster von Seelsorgerinnen und Seelsorgern, die in ein Burnout geraten können. Wer aber für andere da sein will, darf die Sorge um sich selbst nicht vernachlässigen und muss sich immer wieder bewusst werden, wo Überforderung und Selbstausbeutung lauern. Der Autor zeigt Prinzipien einer spirituellen Lebenskultur auf, die vor der Gefahr des Überdrusses und Ausgebranntseins schützen können. (Redaktion)**

Herr, Du wirst uns Ruhe schenken,
denn alles, was wir bisher erreicht haben,
hast Du für uns getan. (Jes 26,12)

Vom Überdruss in und an der pastoralen Arbeit ist zunehmend mehr die Rede.[1] Ich spreche mit dem Priester, der – obwohl schon im Ruhestand – auf Drängen seines Bischofs eine Aufgabe übernommen hat und dem – innerlich ermüdet – die vielen Gottesdienste nur noch wie eine leere Pflicht vorkommen. Da erlebe ich eine Krankenhausseelsorgerin, die das Leid der Menschen nicht mehr anhören kann. Ich treffe einen Pfarrer, und dieser erzählt mir, dass er im Pfarrhaus nicht zur Ruhe kommt und dort keinen Abstand zur Arbeit findet. Bisweilen muss sich jeder in der Seelsorge Tätige – ob nun Frau oder Mann – selbstkritisch fragen, ob er oder sie[2] nicht auch Symptome des Ausbrennens[3] bei sich feststellt: Unlust beispielsweise, Abneigung gegen Menschen, nachlassendes Engagement oder geistliche Trägheit.

1 Ausbrennen in der Seelsorge

Wer Seelsorge betreibt, lässt sich auf *vielschichtige Anforderungen* ein. Innerhalb kürzester Zeit werden verschiedenartige Tätigkeiten an einen herangetragen. Man muss fähig sein, Menschen zu begleiten. Geschick im Management ist gefragt, Personal muss man führen können, die Gemeinde zusammenhalten, das erlernte theologi-

[1] Aus pastoraltheologischer Sicht, z. B. *Peter Abel*, Spirituelle Wege aus dem Burnout, Münsterschwarzach 2009; *Ders*., Burnout in der Seelsorge, Mainz 1995; *Andreas von Heyl*, Zwischen Burnout und spiritueller Erneuerung, Frankfurt a. M. 2003; *Luboslaw Kmet*, Burnout und Weltpriester. Eine quantitative und qualitative empirische Vergleichsstudie zum Burnout-, Belastungs- und Erholungserleben im Leben und Beruf eines Weltpriesters, Saarbrücken 2009.

[2] Wenn ich hier von „Seelsorgern" spreche, sind beide Geschlechter gemeint.

[3] Psychologisches zum Burnout-Syndrom: *Matthias Burisch*, Das Burnout-Syndrom. Theorie der inneren Erschöpfung, Heidelberg ^{3}2006; *Christina Maslach / Michael Leiter*, Die Wahrheit über Burnout. Stress am Arbeitsplatz und was Sie dagegen tun können, Wien 2001; *Diess*., Burnout erfolgreich vermeiden. Sechs Strategien, wie Sie Ihr Verhältnis zur Arbeit verbessern, Wien–New York 2007.

sche Wissen in die Praxis integrieren, für die Menschen sensibel sein, Beziehungen fördern, Fähigkeiten entwickeln, die fürwahr den ganzen Menschen in Beschlag nehmen. Immer wieder bedarf es der Auseinandersetzung mit den Grundthemen des Lebens, muss man sich für Glaube und Leben der Leute engagieren. Das Alltagsgeschäft kann einen überfahren. Stress und das Gefühl andauernder Überlastung stellen sich ein. Man kommt nicht zur Ruhe. Das kostet Energie. Die *Überlastung* kann sich so zuspitzen, dass diese pastorale Hektik Niedergeschlagenheit, Müdigkeit und Entfremdung nach sich zieht.

Seelsorge macht Freude und gibt Kraft. Pastoral tätig zu sein, ermutigt viele. Die Aufgabe ist aber auch schwieriger geworden und ich entdecke eine Reihe von *psychischen Faktoren*, die in der pastoralen Arbeit zu Überforderung und Überdruss beitragen:

– Seelsorgerinnen und Seelsorger erleben *Einsamkeit* und *Isolierung*. Trotz vieler Sozialkontakte entwickeln sie nicht automatisch tragende Beziehungen in ihrem Arbeitsumfeld. Oft müssen sie zutiefst in Beziehungen investieren, die von Anfang an auf Zeit angelegt sind. Wo früher noch die Gemeinde in Solidarität mit ihrem Pfarrer stand, treten Gemeindemitglieder heute mit Ansprüchen gegenüber ihren Geistlichen auf.

– Seelsorger erleben *mangelnde Anforderung* bei *gleichzeitiger Überforderung*. Sie wollen seelsorglich arbeiten und erleben, dass sie im Alltag durch viele andere Tätigkeiten wie Verwaltung, Organisation und technische Abläufe in Beschlag genommen sind. Da wird man in ein dickes Paket von Terminen gedrängt. Was man aber in dieser Zeit zu leisten hat, ist vielfach keineswegs klar und entspricht nicht der ursprünglich erwünschten Aufgabe.

– Seelsorger erleben sich in *inneren Spannungen*. Nicht nur, dass sie verschiedene Rollen wie die des Seelsorgers und des Leitenden einnehmen müssen, von ihnen wird erwartet, dass sie integre Persönlichkeiten sind: traditionsverbunden und innovativ, engagiert und gelassen, kirchlich loyal und kirchenkritisch, spirituell verwurzelt und auf der Höhe der Zeit …

– Seelsorger erleben Gefühle des *Versagens* und der *Ohnmacht*. Ihre Erfolge sind nicht messbar. Die Sorge um die Seele lässt sich nicht in Zahlen fassen. Sie wissen nie, ob Gottes Wort in das Herz eines Menschen gefallen ist und Frucht bringt.

– Seelsorger erleben *Emotionsarmut* und müssen gleichzeitig *Gefühle zeigen*. Sie müssen Wärme und Geborgenheit geben, sind mit Leid, Schmerz, Ängsten und Niedergeschlagenheit konfrontiert. Es fehlt ihnen an schützender Distanz.

– Seelsorger sind gefährdet, sich *selbst zu finden*. Es ist festzustellen: Vielen fällt es schwer, ihr inneres Haus zu bewohnen. Sich selbst positive Gefühle zu gönnen, das gehört nicht notwendigerweise zum Alltag. Oft führt dieser Verlust der inneren Heimat in Flucht und Ersatzbefriedigungen, in Alkohol, teure Hobbies, kontraproduktive Lebensstile und exzessive Lebensformen. Beruflichen Nomaden, wie sie es sind, fällt der Aufbau des emotionalen Hauses, die Pflege freundschaftlicher und tragender Beziehungen schwer.

– Seelsorger sind in ihren *Erwartungen* über Kirche enttäuscht. Ihre Visionen sind kraftlos geworden. Sie bezweifeln ihre Berufung.

– Seelsorger sind *erschöpft*. Manche sind zwar innerlich zufrieden, aber körperlich erschöpft. Manche klagen, weil ihnen alles zu viel ist. Andere wiederum geraten allmählich in eine zynische Haltung, können die positiven Seiten ihrer Arbeit nicht mehr sehen.

Klaus K., seit zehn Jahren Priester, hatte mit voller Kraft sein Amt angetreten. Schon an seiner ersten Stelle war den Verantwortlichen aufgefallen, dass er ein Gespür für Jugendliche hatte. Er sprach ihre Sprache und verstand sie. Es machte ihm nichts aus, tagelang mit Jugendlichen unterwegs zu sein. Über Gebühr konnte er sich für die Belange Einzelner einsetzen. So verwunderte es nicht, dass ihm bald die Aufgabe eines Jugendseelsorgers übertragen wurde. Jugendarbeit raubt Kräfte. Klaus K. war viel unterwegs, an manchen Tagen ohne Pause. An ein geregeltes geistliches Leben war nicht zu denken. Anfangs machte er die aufkommende Müdigkeit durch vermehrte Anstrengungen wett. Die Begegnungen mit den Jugendlichen schenkten ihm ja Zufriedenheit. Doch nach einiger Zeit begann er sich Fragen zu stellen: „Warum finden die Jugendlichen mich zwar sympathisch, folgen aber meiner Glaubensüberzeugung nicht? Ist der Glaube, den ich vermitteln will, nicht attraktiv? Wie kann ich einschätzen, ob meine Arbeit gut ist oder nicht?" Zweifel an seiner Berufung machten sich breit. Weil er sich nicht mehr um ein regelmäßiges Leben im Gebet bemühte, war sein Beten bald oberflächlich. Austausch mit Mitbrüdern gab es kaum noch. Den Kontakt zu seinem geistlichen Begleiter, der ihn über viele Jahre begleitet und korrigiert hatte, gab er auf; die Anreise war ja zu mühsam. Dass ihm manchmal die Puste ausging, bemerkte er gar nicht. Seine Energie ließ nach, seine Seele hatte an innerer Spannkraft verloren. Vom frischen Wind war nicht mehr viel zu spüren …

Seelsorger, die sich chronischer Belastung und Stress unterwerfen, haben vielfach typische *Persönlichkeitseigenschaften*. Mit dem größten Idealismus und mit einem Überengagement gehen sie in den Beruf. Ihr Streben nach Erfolg ist hoch. Sie neigen zu einem Perfektionismus, der Misserfolg und Frustration geradezu anlockt. Sie sind vom Drang getrieben, selbst die Arbeit in der Hand zu haben und zu kontrollieren. Erwartungen und Anforderungen anderer können sie nicht ausweichen. Abgrenzen fällt ihnen schwer. Sie haben ein hohes Bedürfnis, von anderen anerkannt zu werden. Sie fühlen sich schnell schuldig, wenn sie eigene Bedürfnisse leben wollen. Hinter diesen – zugegeben zugespitzten – Eigenschaften steht ein Anspruch, der durchaus ein berufsspezifisches Laster der seelsorglich Tätigen sein kann.

Was macht pastoral Tätige darin erfolgreich, auszubrennen? Betroffene haben mir geantwortet: „Ohne mich geht nichts! Ich sage zu allem Ja. Meine Berufung ist es, aktiv zu sein! Zuerst die Gemeinde, dann lange nichts, dann ich. Beruf geht vor Familie! Vernachlässige Dein geistliches Leben." Diese Antworten, die oft wie innere Antreiber wirken, machen Fehlhaltungen sichtbar: fehlende Abgrenzung, mangelnde Rücksicht auf eigene Bedürfnisse, übersteigerte Ansprüche, eine Haltung, die das eigene Handeln zum absoluten Maßstab macht und dadurch gottvergessen wirkt. Die eigene *Einstellung zur Seelsorge* ist in wesentlichen Punkten durch die Lebensgeschichte, durch die Erziehung zur Seelsorge in Seminar und Studium, aber auch durch die eigene *gelebte Theologie* der Seelsorge geprägt. Seelsorge, das hieß bis in die Gegenwart hinein, total erreichbar und verfügbar zu sein, Opferbereitschaft bis zum Letzten zu pflegen, auch Einsamkeit im Amt nicht zu scheuen. Der Eifer für den Herrn (Joh 2,17) hatte einen zu verzehren, und er hatte glühend zu sein, denn wer nicht brannte, steckte andere nicht an. Geläufige, aber auch beängstigende Botschaften, die ganze Theologengenerationen gelernt haben, klingen einem im Ohr: „Das Wohl der Gemeinde steht über meinem eigenen Wohl." „Ganzhingabe wie Jesus

Christus leben." „Der gute Hirt gibt sein Leben hin für seine Schafe." Diese Botschaften haben einen wahren Kern, sind aber absolut genommen unmenschlich.

Kirchlich finden wir bisweilen eine *Kultur der Überforderung* vor, die Ziele, Normen und Glaubensweisen bestimmt und dann die befreiende Kraft des Evangeliums und das Wohlbefinden des Seelsorgers aus den Augen lässt. Hinter dem Vollkommenheitsmodell steht die Sehnsucht nach einem idealen Selbst, die – wird sie nicht durch Realitätsnähe abgefedert – in ein selbstausbeuterisches Verhalten umschlagen kann. Allzuständigkeit und Allverantwortlichkeit, Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart verkörpern ein Bemühen um gottgleiche Tugenden, deren Nichterfüllung umschlägt in Schuld, Depression, Selbstzweifel und Frustration. Das Lebensgefühl eines Menschen, der sich nach außen hin selbstlos für die anderen aufopfert, ist dann im Innern von Ärger und Selbstzweifel, Wut und Frustration, Vorurteilen und Ressentiment geprägt. Das Bild mag überzeichnet sein, aber dahinter steht die Unfähigkeit, getrost und gelassen das eigene Tun auf Gott werfen zu können.

2 Ausbrennen im kirchlichen Kontext

Stress, krankmachende Überlastung und Überforderung werden durch die *kirchliche Umbruchsituation*[4] verstärkt. Wir leben nicht mehr in einer Volkskirche, die Teil des gesellschaftlichen Lebens ist. Mobilität reißt das Gefüge der Gemeinden auseinander. Das gegenwärtige Lebensgefühl entlässt gewohnte Solidarität und vertrauten Glauben in die Beliebigkeit. Die Kirchen haben an Bedeutung verloren. Kirchliche Autorität schwindet. Seelsorge, will sie gelingen, muss als persönliche Glaubenshilfe stattfinden. Die Tatsache, dass Kirche auf eine neue Diaspora in einer säkularisierten Gesellschaft zustrebt, macht ratlos.

In innerkirchlichen Kreisen erlebe ich Resignation und Kirchenzynismus, der wie eine Selbstzerfleischung anmutet. Man ist verunsichert. Was ist die Zukunft unserer Kirche? Welche Rolle soll ich einnehmen? Soll ich mich um Menschen sorgen, auch wenn ihnen nur an einer religiösen Dienstleistung gelegen ist? Oder liegt die Zukunft von Kirche und meiner Arbeit in authentisch gelebter Gemeinde, im Christentum von Wenigen?

Der *innerkirchliche Strukturwandel* und die damit verbundene Ungleichzeitigkeit fordert. Bewahrende und auf Erneuerung pochende Kräfte liegen im Streit. Pfarreien sind unübersichtlich geworden. Priester in den besten Jahren tragen eine übergroße Verantwortung für viele tausend Gemeindemitglieder, pastoral Tätige leiden unter Arbeitsüberlastung.

Viele wollen den Weg einer Kirche im Umbruch – weg von der Volkskirche und hin zu einer Kirche, die aus der Vision kleiner christlicher Gemeinschaften lebt, in losen Netzwerken organisiert und mystagogisch-missionarisch ausgerichtet ist. Diese Vision kann inspirieren; ihre Umsetzung kostet jedoch auch Kraft, viel Kraft. Überforderung liegt nahe bei einem Prozess, in dem das Gestalten des Überganges gerade auch als persönlich schmerzhaft, auch als Überdruss auslösend erfahren wird.

[4] Burnout wird heute systemisch verstanden: Eine persönliche Disposition trifft auf Umstände in der Organisation und Gesellschaft, die das Ausbrennen befördern oder verhindern helfen.

3 Geistlich ausgebrannt

Bei vielen Seelsorgern erlebe ich eine grundständige Zufriedenheit, auch wenn man manchmal gestresst ist. Ich erlebe Seelsorger, die belastet der Überforderung spotten, die sich nicht mit dem Ideal eines gereiften Seelsorgers foltern, weil sie sich Brüchigkeit im Leben gestatten, sich erlauben, verwundeter Heiler (Henri Nouwen) zu sein. Und ich erlebe Seelsorgerinnen und Seelsorger, die in ihrer inneren Ermüdung eine geistliche Herausforderung entdecken.

Spirituell[5] erfährt der vom Ausbrennen Betroffene, dass er Ziel und Sinn seiner Arbeit und damit einen Teil seines Lebens verloren hat. Was einmal wertgeschätzt wurde, wird hinterfragt oder abgetan. Die persönliche Weltsicht, die dem Leben Sinn gegeben hat, verblasst oder geht verloren. Ausbrennen wird dann erfahren als ein Nachlassen des Charismas, als ein Ausbluten im ursprünglichen Engagement, sogar als ein Verdunsten Gottes inmitten all der Geschäftigkeiten des Seelsorgealltags. Das Gefühl der Verzweiflung kann zu einem Verlust des bisherigen Glaubens führen und damit zu einem Verlust des Vertrauens in das Leben und in die Güte Gottes. Das führt zu einem Rückzug aus der eigenen Bestimmung, zum Verlust geistlicher Spannkraft und zur spirituellen Apathie.

4 Ein geistlicher Weg

Doch an meine eigene Begrenztheit stoßend, kann ich mich verändern. An meinen eigenen Grenzen öffne ich mich für das Wirken Gottes, das unscheinbar treibt wie ein Sauerteig. So geschieht in der Leere der eigenen Seele, dort, wo das eigene Anpacken und Leisten ans Ende gekommen ist und ich in mein nacktes Selbst schaue, ein stilles Wunder. Es ereignet sich eine *innere Umkehr*: Ich muss meinen Gott fahren lassen, vielleicht sogar in der Verzweiflung auf jegliche Antwort nach Gott verzichten. Gott hat sich mir geheimnisvoll abgewandt und kommt zugleich in der Stille des Herzens zu mir. Es geschieht die Vorbereitung der Seele auf ein neues Vertrauen und eine neue Gelassenheit, Kraft und Ruhe. Ich finde, wenn ich dort bleibe, zu meiner inneren Berufung zurück.

Es geschieht etwas an mir. Das Machen-Müssen ist zum Sich-Geben-Lassen geworden. Wer sich hier aufmacht, findet sein seelisches Gleichgewicht wieder und die Liebe zum Anderen wird wieder gestärkt. Die Spannung, etwas geschenkt zu bekommen und daraus gleichzeitig geben zu dürfen, diese Spannung zu erlernen und auszuhalten, ist ein Lernprozess, der im Innern geschieht und zugleich für echte Seelsorge qualifiziert.

5 Spirituelle Lebenskultur

So gibt es eine Reihe von pastoralen Grundhaltungen, mit Müdigkeit und innerer Erschöpfung geistlich umzugehen.

– *Seine eigene Einstellung ändern*. Veränderung beginnt im Kopf – und für den Glaubenden in der Umkehr des Herzens. Der Weg aus dem Ausbrennen ist mit einem radikalen Wandel der Lebens- und Glaubenseinstellung[6] verknüpft. Grüblerische Gedanken können Leben verhindern.

[5] Vgl. *Peter Abel*, Spirituelle Wege (s. Anm. 1), 80 ff.

[6] *Matthias Burisch*, Burnout (s. Anm. 3), hierzulande zweifellos der Burnout-Experte, hat dies aus psychologischer Sicht herausgearbeitet.

Wenn wir über die schlechten Zustände lästern und murren, dann fischen wir in trüben Quellen. Unser Zweifel im Herzen wird genährt. Es macht sich Ungeist in uns breit. Wir sind auf dem Ohr unseres Herzens taub. So steht Umkehr im Herzen an.

– Das *Wechselspiel von Aktion und Kontemplation* einüben. Man weiß aus dem Umgang mit Stress, wie wichtig es ist, zur Ruhe zu kommen. Meine Tradition bietet mir Wege, genau das zu tun. Das Stundengebet am Morgen und am Abend, das Innehalten im kurzen Gebet und in der Meditation, das Unterbrechen durch den Gottesdienst sind solche Formen. Dabei ist mir wichtig, dass ich im Innehalten Gott suche. Aus dieser Grund-Haltung darf ich gut organisiert und geistlich zugleich leben.

– *Gelassenheit einüben*. Pastorale Arbeit und Seelsorge verführen dazu, ganz in der Arbeit aufzugehen. Wir wollen uns weniger an der Gnade Gottes ausrichten und handeln so, als sei alles nur von uns abhängig. Wir haben Pastoralpläne und Strukturen, managen Kirchen, …, ohne mit dem Wirken Gottes zu rechnen. Wir verfeinern unsere Methoden. Das ist alles gut, kann mich aber auch vom Wesentlichen wegbringen. Gelassenheit, das zu tun, was ich kann, dabei aber Gott wirken zu lassen, hat sehr viel mit meinem Glauben zu tun.

– *Distanzierte Anteilnahme üben*. Ich weiß, dass ein Leben als Seelsorger von der Erwartung geprägt ist, sich ganz hinzugeben. Dann ist es wichtig, dass ich auf Distanz zur Arbeit gehe und auch andere Dinge meines Lebens ihr Recht bekommen: Erholung, Spiel, Sport, Bewegung, gesundes Essen, Familie und Gemeinschaft. So wird die Kunst des Loslassens praktisch. Es gibt Kriterien der geistlichen Unterscheidung, die anzeigen, wann Loslassen angebracht ist: Was tue ich im Übermaß? Bin ich innerlich von der Arbeit besetzt? Lässt mich die Unruhe der Gedanken nicht zur Ruhe kommen? Bin ich noch in Kontakt zu meinen inneren Quellen, die mich nähren? Ist meine Sehnsucht noch wach, mich vor Gott zu stellen?

– *Gemeinschaft im Glauben suchen*. Die tragende Glaubensgemeinschaft ist ein Ort, wo ich Unterstützung erfahre, wo ich praktische Hilfe bekomme, wo ich so sein darf, wie ich bin, wo ich mich nicht immer anstrengen muss, wo ich Nähe und Wärme erfahren darf, wo ich schließlich darüber reden darf, was mich in meiner Seele bewegt.

– *Mich dankbar von Gott tragen lassen*. Es gibt immer wieder die Gefahr der Gottesverwechslung. Ich mache mir mein Bild von Gott und öffne mein Herz nicht, dass Gott in ihm wohnen darf. Ich habe meine eigenen Vorstellungen, wie Kirche sein soll. Oft sind das Fantasien von Allmacht und Stärke. Ich mache mich dafür verantwortlich, die Dinge zu richten. Gerade die

---

Weiterführende Literatur:

Peter Abel, Spirituelle Wege aus dem Burnout, Münsterschwarzach 2009. Neben einer grundlegenden Einführung in die Phänomene des Stresserlebens, des Ausbrennens und der inneren Erschöpfung erarbeitet der Autor spirituelle Kraftquellen und Wege, um mit Erschöpfung umzugehen.

Christina Maslach / *Michael Leiter*, Die Wahrheit über Burnout. Stress am Arbeitsplatz und was Sie dagegen tun können, Wien 2001; *Diess*., Burnout erfolgreich vermeiden. Sechs Strategien, wie Sie Ihr Verhältnis zur Arbeit verbessern, Wien–New York 2007. Die Arbeiten der Autoren geben einen guten Einblick in die aktuelle systemische Diskussion zum Burnoutphänomen.

geistliche Tradition weist mich darauf hin: Die innere Ohnmacht verändert. Am Tiefpunkt kann Gottesbegegnung geschehen. Gott beruft neu. In der Krise wächst eine innere Gewissheit darüber, was ich wirken (lassen) kann. Dankbarkeit wächst.

– *Meine Arbeitsbedingungen verändern.* Es gibt eine Vielzahl von praktischen Wegen, um mit Stress und Müdigkeit umzugehen. Ich kann lernen, in meinem Arbeitsalltag Schwerpunkte zu setzen. Ich kann die Dinge gut organisieren lernen. Das kann mich entlasten.

Indem ich mit persönlicher und kirchlich bedingter Überforderung umzugehen lerne, werde ich zu mehr Ganzheit, Selbsterkenntnis und Authentizität im Glauben eingeladen. Seelsorge ist auch Sorge um meine eigene Seele …

6 Er sorge sich um seine Seele

„Animam suam custodiat" – so formuliert es der heilige Benedikt für den Klosterverwalter. „Er wache über seine Seele." So „kann er das ihm anvertraute Amt mit innerer Ruhe verwalten." (RB 31, 8.17[7]). Unabdingbares Kriterium für Führung und pastorales Tun ist für ihn, dass der Betroffene für seine eigene Seele sorgt. Seelenhygiene, Achtsamkeit und Liebe sich selbst gegenüber sind Voraussetzungen, dass man seinen Dienst mit Freude versieht und sich vor beruflicher Deformation schützt.

Meine Seele, über die ich wache, ist etwas Kostbares. Es ist eine Kunst, nicht in das allgemeine Murren über die Kirchendefizite zu verfallen, sondern der leisen Triebkraft des Sauerteigs zu vertrauen. Es ist eine Kunst, angesichts eigener Grenzen und mancher pastoraler Erfolglosigkeit darauf zu setzen, dass wir in unseren irdenen Gefäßen einen Schatz halten (vgl. 2 Kor 4,7). Es ist eine Kunst, als Seelsorger darauf zu vertrauen, dass gleichsam ein göttlicher Same in jedem Menschen ist (vgl. Gaudium et Spes 4), auch in mir. Es ist eine hohe Kunst, sich selbst zu lieben.

Solch ein Seelsorger ist ein spiritueller Mensch, einer, der verankert ist in Gott und der sich um sich selbst sorgen kann. Er wird die kräftezehrenden Aspekte der eigenen Arbeit auch geistlich tragen lernen. Aus dieser Kraft wird er kraftvoll bezeugen, dass da ein guter Geist in ihm wirkt. Er wird davon erzählen können, dass er eine Geschichte hat, eine Geschichte mit Gott. Die Frucht dieser Seelenpflege an sich selbst ist, dass einer sein „Amt in innerer Ruhe verwaltet", mit Gleichmut und Geduld im Alltag seinen Dienst versieht. Diese Kraftquelle nährt ihn, mutig und getrost seine Kompetenz in die Seelsorge einzubringen, damit – wie Benedikt sagt – „niemand traurig ist und Friede herrsche im Haus Gottes" (vgl. RB 31, 19).

Der Autor: *Diakon Peter Abel, Dr. theol., ist Leiter der Arbeitsstelle für pastorale Fortbildung und Beratung im Bistum Hildesheim. Kursarbeit und seelsorgliche Begleitung zu Stressmanagement und beruflicher Erschöpfung. Publikationen u. a.: Gemeinde im Aufbruch, Münsterschwarzach 2006; Neuanfang in der Lebensmitte, Münsterschwarzach 2009.*

[7] Die Benediktsregel. Herausgegeben im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz, Beuron 1992 (zit. RB).

Christoph Jacobs

„Seine Hände kamen los vom Lastkorb“ (Ps 81,7)

Burnout!? – Pastoraltheologische und pastoralpsychologische Perspektiven für eine salutogenetische Seelsorge

◆ **Viele sprechen gegenwärtig in der Kirche vom Burnout. Allerdings tut auch hier ein differenzierter Blick Not, z. B. um Burnout von Depressionen zu unterscheiden. Noch wichtiger ist die Entwicklung gesundheitsfördernder Strategien für Personen und ganze Systeme. Zugleich ist der Verdacht, dass Arbeit in der Seelsorge krank macht, zu relativieren bzw. abzulösen durch Konzepte, wie Seelsorge gesund machen kann. Diesen Spannungsbogen zeichnet der Paderborner Pastoraltheologe und Pastoralpsychologe Christoph Jacobs nach. Damit leistet er einen differenzierten Einblick in das Thema Burnout in der Seelsorge und weist lebensförderliche Handlungsoptionen für Seelsorger/-innen und Kirche auf. (Redaktion)**

Frage: „Wie kocht man einen Frosch, ohne dass er es merkt?“ Antwort: „Wenn du einen Frosch kochen willst, musst du ihn in einen Topf mit kaltem Wasser setzen. Während der Frosch dann in seliger Genügsamkeit dasitzt, bringe das Wasser langsam zum Kochen. Wenn der Frosch merkt, was los ist, ist es für ihn zu spät, hinauszuspringen.“

Als wir dieses chinesische Sprichwort im Rahmen einer groß angelegten Fortbildungsveranstaltung zur Illustration der Belastungsproblematik des pastoralen Wandels ins Spiel brachten, kam einmal ein altgedienter Pfarrer auf uns zu und sagte erregt: „Das dürft Ihr nicht mehr gebrauchen!“ „Warum?“, war unsere Rückfrage. „Weil wir alle merken, dass es nur zu wahr ist! Wir sind hilflos und kommen unter die Räder!“

Mich hat diese emotionale Reaktion eindrücklich berührt. Kein Zweifel: Die gegenwärtigen Veränderungen in der Pastoral werden von zahlreichen Seelsorgern und Seelsorgerinnen als große, zum Teil existenzielle Belastung wahrgenommen. Aufgrund ihres Selbstverständnisses und ihres Verwobenseins in die Veränderungen erleben sie die Belastungen „hautnah“ an ihrer eigenen Person: Komplexitätszunahme (große Räume, große Teams), Steigerung der Anforderungen (Zeitdruck, individuelle Ansprüche), die verschiedenen Mangelsituationen (Gottesdienstbesucher, Finanzen, Personal usw.). So ist die Rede vom „Burnout in der Seelsorge“ zum akzeptierten, „wohlverstandenen“ und erklärungskräftigen Gemeingut geworden.

Aus wissenschaftlicher Sicht ist die Beurteilung allerdings nicht ganz so einfach. Es stellen sich eine ganze Reihe von schwierigen Fragen: 1. Ist es wirklich der Fall, dass Burnout zunimmt? 2. Wie lässt sich die gegenwärtige „burnout-geladene“ Stimmung realitätsgerecht erklären? 3. Gäbe es ein Denkmodell, das die gegenwärtige Situation angemessener erfasst als das Burnout-Modell? 4. Was könnte hilf-

reich sein, um die gegenwärtige Situation konstruktiv zu bewältigen?

Dieser Beitrag vertritt zwei zentrale Thesen:

1. Erschöpfte Individuen in der Pastoral sind vor allem Symptomträger einer zu Ende gehenden Ära von Kirche, deren Sozialgestalt erschöpft ist.

2. Es braucht für die Zukunft einen gemeinschaftlichen und persönlichen Befreiungsprozess, der nicht „gemacht“ wird, sondern sich von den geistlichen Kräften her empfängt und sich an der Leidenschaft für Gott und die Menschen entzündet.

Ein kurzer Blick auf den Schlussabschnitt „Aus Leidenschaft für Gott und sein Volk: Zehn Kurzformeln für eine heilsame Seelsorge“ begleitet und erleichtert das Lesen der folgenden Ausführungen.

1 Burnout als Realität und als Problem

Die vermeintliche oder tatsächliche Zunahme der wahrgenommenen oder zu Interventionsbedarf führenden Belastungssituation wird zur Zeit von drei entscheidenden Gruppen weitgehend bejaht: 1. von den in der Seelsorge Tätigen, 2. von den in der Begleitung Tätigen (Geistliche Begleitung, Supervision, Therapie), 3. von den Personalverantwortlichen. (Bisher steht die Überprüfung allerdings noch aus, ob die Anzahl „Burnout-bedingter Ausfälle“ im engeren Sinne empirisch tatsächlich zugenommen hat).

Als Pastoraltheologe hat man zunächst einmal zur Kenntnis zu nehmen: *Burnout ist keine Krankheit im engeren Sinn*.[1] Die in der pastoralen Öffentlichkeit vorgefundene Etikettierung der gegenwärtigen pastoralen Belastungssituation und ihrer unangenehmen Folgen durch die Diagnose „Burnout“ ist aus psychologischer Sicht erstens *differenzialdiagnostisch schwierig* und zweitens aus pastoraler Fürsorge für die im engeren Sinn Betroffenen sehr vorsichtig anzuwenden.

Nicht leicht ist vor allem die *Abgrenzung zur Depression*, deren Häufigkeit in den letzten Jahren offensichtlich zunimmt.[2] Für von Depression betroffene Personen ist es verständlicherweise leichter, die wahrgenommene Störungsproblematik für sich selbst, die Bezugspersonen in der Pastoral und die behandelnden Personen unter dem Etikett „Burnout“ zu führen. Die Diagnose „Burnout“ ist sowohl für die eigene Person wie für die Umgebung leichter erträglich und kommunizierbar.[3] Dabei gilt: Die Diagnose „Depression“ oder „Depressive Verstimmung“ ist im Gegensatz zu Burnout keine berufsfeld-spezifische Diagnose. Daher wäre es problematisch, allzu schnell die „Entlastungs-Diagnose Burnout“ als Standarddiagnose anzuwenden.

Weiterhin: Es ist zu unterscheiden zwischen Burnout als im engeren Sinne behandlungsbedürftigem Syndrom-Komplex und *„Burnout“ als vergleichsweise normalem Ermüdungszustand, der verbunden ist mit einer „Schuldzuweisung“ (Etikettierung): verantwortlich sei eine veränderungsbedürftige Belastungssituation im Alltag der Seelsorge*.

Noch eine weitere Differenzierung ist angebracht: Burnout ist nach dem Standard-Messinstrument „MBI“ gekennzeichnet durch drei Dimensionen: a) emotionale

1 *Ina Rösing*, Ist die Burnout-Forschung ausgebrannt? Analyse und Kritik der internationalen Burnout-Forschung, Heidelberg 2003.

2 *Gabriela Stoppe* / *Anke Bramesfeld* / *Friedrich-Wilhelm Schwartz* (Hg.), Volkskrankheit Depression? Bestandsaufnahme und Perspektiven, Berlin 2005.

3 *Ferdinand Jaggi*, Burnout – praxisnah, Stuttgart 2008.

Erschöpfung als Zentralmerkmal, b) Entfremdung von den anvertrauten Personen und/oder negative, zynische Einstellungen zum Beruf, c) negative Selbstbewertung in Bezug auf die berufliche Leistung.[4] Sehr viele SeelsorgerInnen, die sich als „burntout“ oder „burnout-gefährdet“ bezeichnen, reagieren weder mit Zynismus auf Menschen noch mit Selbstabwertung der eigenen pastoralen Kompetenz. Im Gegenteil: Auch angesichts von emotionaler Erschöpfung sind es gerade *die wahrgenommene Sympathie für die Menschen und das positive Einstehen für die eigene seelsorgliche Leistungsfähigkeit*, welche SeelsorgerInnen die Gefahren des Ausbrennens zugleich wahrnehmen und fürchten lassen.

Dem Burnout-Spezialisten Jörg Fengler ist daher ausdrücklich zuzustimmen: „Ich lege Wert darauf, dass diejenigen, die vom Burnout betroffen sind, nicht psychiatrisiert werden. […] Daher halte ich es für förderlich, den Krankheitswert von Burnout niedrig anzusetzen.“[5]

2 Macht Seelsorge krank? Zur Konzeptproblematik des Burnout-Konstruktes

Trotz oder gerade wegen der immensen Popularität des Burnout-Konstruktes in der gesellschaftlichen und damit auch in der seelsorglichen Öffentlichkeit ist festzustellen: Die konzeptionellen Probleme des Burnout-Konstruktes und der damit in den Blick genommenen Wirklichkeiten sind immens.[6] Die *„Popularitätsfalle“*[7] von Burnout hat den Blick auf zwei Tatsachen verstellt: Erstens werden die mit dem Burnout-Konstrukt erzielten Forschungsergebnisse seit Jahren stets widersprüchlicher. Zweitens ist der Erklärungswert für notwendige Interventionen oder gar Prävention minimal.[8] *Das Burnout-Modell erklärt wenig und hilft wenig!*

Der schärfste Kritikpunkt ist jedoch der folgende: Das Burnout-Konstrukt ist weitgehend nicht mehr auf dem Stand der aktuellen Theoriebildung der Gesundheitswissenschaften sowie der Therapieforschung. *Denn es argumentiert tendenziell einseitig individuell-pathogen und dichotom*. Der erste Kritikpunkt adressiert die Problemfixierung auf die scheinbar objektiven (selten subjektiven) Stressoren. Der Zusammenhang zwischen Stressorlast und „Burnout“ (also dem Gesundheitszustand) ist geringer als der sogenannte gesunde Menschenverstand glaubt. Der zweite Kritikpunkt zielt auf die Einsicht, dass Menschen nicht im dichotomen Sinn entweder gesund oder krank sind, sondern sich stets auf einem Kontinuum zwischen Krankheit und Gesundheit bewegen.

Für die Gesundheitswissenschaften ist evident: *Der eigentliche Erklärungsbedarf besteht nicht in der Pathogenese von Stress: und damit auch nicht in der Vermeidung oder der Bekämpfung von Stressoren. Wich-*

4 *Christina Maslach* / *Michael P. Leiter*, Die Wahrheit über Burnout. Stress am Arbeitsplatz und was Sie dagegen tun können, Wien 2001.

5 *Jörg Fengler*, Helfen macht müde. Zur Analyse und Bewältigung von Burnout und beruflicher Deformation, Stuttgart 2008, 97. Vgl. auch seinen Beitrag in vorliegendem Heft, 247–251.

6 *Ina Rösing*, Ist die Burnout-Forschung ausgebrannt? (s. Anm. 1).

7 *Wilmar B. Schaufeli* / *Dirk Enzmann*, The Burnout Companion to Study and Practice. A Critical Analysis, London 1998.

8 *Matthias Burisch*, A longitudinal study of burnout: the relative importance of dispositions end experiences, in: Work & Stress 16 (2002/1), 1–17.

tiger und hilfreicher ist die explizit gesundheitswissenschaftliche Fragestellung: Wie bleiben und werden Menschen angesichts der normalerweise überall wirksamen Stressoren und Barrieren gesund?

Wenn man diese Überlegungen pastoralpsychologisch und pastoraltheologisch aufgreift, dann ist ein unheilvolles Erbe des Burnout-Konstruktes für die Seelsorge aktiv auszuschlagen: der durch die Popularitätsfalle heimlich genährte Verdacht, dass Seelsorge „in Menge“ oder gar „an sich“ krank machen könne. Im Gegenteil: Seelsorge stärkt die Dynamiken des Gelingens von Leben! Gerade religiöse Lebensformen und darin das hingebungsvolle professionelle Engagement für Glaube und Religion machen in der Regel nicht krank, sondern gesünder als andere. *Nichts ist für die seelsorgliche Identität in der Seelsorge engagierter Menschen daher destruktiver als die generelle Selbstinstruktion oder die scheinbar freundlich gemeinte Warnung: „Sieh zu, dass du nicht ausbrennst!“*

Die Begründung dafür liefert die gesundheitswissenschaftliche Sozialepidemiologie: Keine Gruppe in der Bevölkerung besitzt als Gesamtheit eine so hohe Lebenserwartung und einen so hohen Gesundheitsstatus wie die „Professionellen“ aller Religionen.[9] Eine theologisch verantwortete Bearbeitung der (realen) Belastungsproblematik wird also gut beraten sein, *ein umfassendes, salutogenetisch konzipiertes Kontinuumsmodell seelsorglichen Engagements zu verwenden*, welches das Augenmerk nicht eindimensional auf Burnout richtet, sondern die positive Gegendimension von Burnout integriert und als Gesamtdynamik eine Fokussierung auf die Ressourcen als Basis anbietet.

3 Die Ablösung des Burnout-Modells durch ein allgemeines systemisches Anforderungs-Ressourcen-Modell in der Seelsorge

Wie bereits Jörg Fengler in seinem Beitrag implizit angedeutet hat, ist das Burnout-Konzept in der Praxis eigentlich nur dann sinnvoll, wenn es bereits in der Modell-Bildung zusätzlich ergänzt wird durch ein Konzept der Salutogenese und Implementierung der Prävention.

Der von den Gesundheitswissenschaften vorgelegte Ansatz geht noch ein wesentliches Stück weiter: Ausgehend von einer breit angelegten Systemtheorie wird Gesundheit verstanden *als geglückte Bewältigung der internen und externen Anforderungen des Lebens mit Hilfe interner und externer Ressourcen*.

Ein in der Weise umfassender Ansatz fokussiert auf der Basis eines empirisch abgesicherten Ressourcen-Ansatzes die Blickrichtung nicht auf Burnout, sondern auf Gesundheit, Engagement und Salutogenese. Burnout wird verstanden als missglückte Bewältigung der Lebensanforderungen auf der Basis überforderter Ressourcen.[10] Wie lässt sich dieses „salutogenetische Wechselspiel“ verstehen?

– *Anforderungen* sind Bedingungen oder Umstände, die eine Person zu lebensgestaltenden Reaktionen veranlassen (sol-

[9] *Christoph Jacobs*, Wer glaubt, dem ist geholfen! Von der Heilkraft des Glaubens und dem hilfreichen Potential einer heilsamen Pastoral, in: *Barbara Haslbeck / Jörn Günther* (Hg.), Wer hilft, wird ein anderer. Zur Provokation christlichen Helfens, Berlin 2006, 373–389.

[10] Vgl. hierzu: *Peter Becker*, Gesundheit durch Bedürfnisbefriedigung, Göttingen 2006; *Klaus Grawe*, Grundriß einer allgemeinen Psychotherapie, in: *Kurt Pawlik* (Hg.), 39. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie. Abstracts. Band I (A–K), Hamburg 1994, 214–215.

len). Diese Anforderungen können einerseits aus dem „Innen“ der Person stammen; dann sind es persönliche Bedürfnisse (z. B. Schlaf, Bewegung, Fähigkeiten entfalten, Nähe pflegen, Anerkennung erhalten) oder interne Zielvorgaben (z. B. Ideale, Maßstäbe, „Sollwerte“ oder Werte). Andererseits können die Anforderungen aus der Außenwelt stammen; dann sind es z. B. Bitten, Anweisungen oder externe Zielvorgaben und Hindernisse. Diese internen und externen Anforderungen stehen in Beziehung zu den inneren und äußeren Ressourcen.

– Ressourcen sind jede Art von Faktoren, die geeignet sind, die ganzheitliche (psychosoziale und physische) positive Lebensentwicklung des Menschen zu fördern. Die Bedeutung von Ressourcen wird besonders evident angesichts einer tatsächlichen oder potenziellen Bedrohung der Gesundheit durch interne oder externe Belastungen. Externe Ressourcen können Lebensbereichen zugeordnet werden, z. B. dem Arbeitsbereich, dem Bereich der sozialen Beziehungen oder dem gesellschaftlichen Bereich (Freizeit, Zugang zu Wissen, Werte). Interne Ressourcen können unterschieden werden in emotional-kognitive Ressourcen, Persönlichkeitseigenschaften (z. B. Extraversion, emotionale Intelligenz), Rollen, Ämter, Positionen und natürlich physische Ressourcen (Fitness, Attraktivität usw.).

Bereits auf dem Hintergrund der Korrespondenz von Anforderungsdynamik und Ressourcendynamik werden Richtung und Ziel klar: *Gesundheit wird gefördert, wenn ein Mensch in seinem Alltag wahrnimmt und praktisch im Handeln realisiert: „Ich kann und werde mein Leben in die Hand nehmen, komme nicht zu kurz, behalte Übersicht und Kontrolle und bin eingebettet in eine lebenswerte (soziale) Umwelt!“*

„Weiterhin ist unmittelbar einsichtig, dass vorhandene oder befürchtete Ressourcendefizite oder -verluste – wegen ihrer Relevanz für die Bedürfnisbefriedigung – belastend erlebt werden und zu Stressreaktionen führen.“ Eine Beeinträchtigung der Gesundheit (u. a. „Burnout“) wird dann eintreten, wenn ein Missverhältnis zwischen Risiko- und Schutzfaktoren bzw. von prädisponierenden und immunisierenden, auslösenden und Pufferbedingungen eintritt.[11]

Kurz: *Sind interne und externe Anforderungen angemessen und interne und externe Ressourcen verfügbar, so entsteht Gesundheit – andernfalls Krankheit.*

4 Belastungsbewältigung und Gesundheit: die organisationspsychologische Perspektive

Im Horizont eines allgemeinen „Wechselspiel-Modells“ zwischen Kraftquellen und Anforderungen des Lebens gewinnen zwei weitere Modelle eine fruchtbare Erklärungskraft für eine gelingende Belastungsbewältigung in der Seelsorge.

Das *Anforderungs-Kontroll-Unterstützungs-Modell* erklärt negative gesundheitliche Folgen im Berufsleben durch ein Missverhältnis von Anforderungen und wahrgenommener Kontrolle im Sinne von Einfluss auf den Erfolg der Arbeitsanstrengung: Je größer die Anforderungen und je geringer die Kontrolle über die Arbeit, desto höher sind die Belastungen.[12] Umgekehrt

[11] *Peter Becker*, Gesundheit durch Bedürfnisbefriedigung (s. Anm. 10), 135.

[12] *Robert A. Karasek / Töres Theorell*, Healthy work: stress, productivity, and the reconstruction of working life, New York 1990.

gilt: Erhöhte Belastungen lassen sich durch eine Erhöhung des Handlungsspielraums neutralisieren. Soziale Unterstützung ist dabei ein wesentlicher Faktor: Je höher die wahrgenommene Unterstützung, umso weniger Ausfall durch Krankheit.

Das *Modell der beruflichen Gratifikationskrisen* erweitert diesen Zusammenhang durch Merkmale der Persönlichkeit. Es postuliert drei individuelle Bedürfnisse: a) das Bedürfnis, sich als selbstwirksam zu erleben (befriedigt durch die erfolgreiche Bewältigung von Anforderungen), b) das Bedürfnis nach Bewahrung und Förderung der Selbstachtung (befriedigt durch soziale Anerkennung), c) das Bedürfnis nach sozialer Integration (befriedigt durch Einbindung in eine berufliche Gemeinschaft). Wenn diese Bedürfnisse im beruflichen Alltag angesichts eines hohen Engagements („Verausgabung“) nicht befriedigt werden, entsteht eine Gratifikationskrise.[13] Diese Krise wird durch drei Variablen beeinflusst: 1. von Seiten der Person durch ein problematisches Bewältigungsverhalten („Ich muss alles selber tun oder in der Hand behalten und erwarte für meinen Einsatz hohe Dankbarkeit!“), 2. von Seiten der Umwelt durch hohe berufliche Anforderungen und Verpflichtungen, 3. von Seiten der Umwelt durch als unzureichend zur Verfügung gestellten Dank in Form von Wertschätzung, Sicherheit, Einkommen und Karrierechancen. Verschärft wird die beschriebene Problematik durch fehlende Arbeitsplatzalternativen, durch erhoffte, aber nicht erhaltene „Beförderungschancen“ und problematische persönliche Bewältigungsmuster im Sinne von Verausgabungsneigung und Fehleinschätzung von Anforderungen, eigenen Kompetenzen und Anerkennungschancen.[14]

5 Das Ungleichgewicht von Anforderungen, Kontrolle, Erfolg, Unterstützung und Dank: Mosaiksteine zur Erklärung der Belastungsdynamik

Das systemische Anforderungs-Ressourcen-Modell sowie Gleichgewichts- und Wechselwirkungsmodelle zur Gesundheit im Beruf ermöglichen eine differenzierte und konstruktiv erhellende Antwort auf die Frage: Wie kommt es zur gegenwärtigen Belastung bzw. Belastungswahrnehmung in der Seelsorge?

Evident ist dabei, dass die meisten Faktoren als „Ankommen“ der Gesellschaftsdynamik in der Pastoral gesehen werden müssen, einige aber auch kirchlich hausgemacht sind. Die im Folgenden genannten Facetten gelten nicht nur allgemein in der Pastoraltheologie als Belastungsfaktoren des Wandels, sondern wurden in einem empirischen Forschungsprojekt überprüft.[15] Entscheidend für die Gesamtlast ist selten das Erschöpfungspotenzial eines Einzelfaktors, sondern das Wechselspiel und die Kumulation der externalen und internalen, der psychologischen, soziologischen und „kirchen-systemischen“ Faktoren:

– Der gesellschaftliche und in der Folge der pastorale Wandel führen über

[13] *Johannes Siegrist*, Soziale Krisen und Gesundheit. Gesundheitspsychologie. Band 5, Göttingen 1996; *Ders.*, Stress am Arbeitsplatz, in: *Ralf Schwarzer* (Hg.), Gesundheitspsychologie (Enzyklopädie der Psychologie. Serie Gesundheitspsychologie 1), Göttingen 2005, 303–318.

[14] Vgl. *Peter Becker*, Gesundheit durch Bedürfnisbefriedigung (s. Anm. 10).

[15] *Christoph Jacobs / Michael Bredeck*, Das Geheimnis des Türhüters: Priester als Brückenbauer im Umbruch, in: Lebendige Seelsorge 61 (2010), 106–114.

den Veränderungsdruck auf die pastoralen Systeme zu allgemeiner kognitiver, emotionaler und spiritueller Desorientierung: „Keiner weiß, was werden wird, und wie es gehen soll!“ *Die Folge ist ein genereller Kontrollverlust bei den Leitungsverantwortlichen in der Pastoral und – noch stärker – bei dem „einfachen“ pastoralen Personal vor Ort*. Konkret heißt das: Man lebt und arbeitet „von der Hand in den Mund!“

– Viele erlernte und „von oben“ erwartete pastorale Handlungsstrategien erweisen sich als wirkungslos und ineffizient. Das *Erleben der Selbstwirksamkeit* ist deutlich beeinträchtigt. Viele sagen: „Man kann tun, was man will, und alles noch so gut planen und machen: Die Kirchen werden leerer!“

– Die pastoralen Restrukturierungsversuche aufgrund des Mitglieder- und Personalmangels üben einen erheblichen *negativen Druck auf die soziale Integration aus*. Für viele SeelsorgerInnen geht über den Verlust der pastoralen Heimat auch das eigene stabilisierende soziale Nah-Umfeld verloren.

– Die Veränderung der pastoralen Strukturen führt zu einer *Intensivierung der pastoralen Arbeitsdynamik*, wobei nur selten die Effizienz, vor allem aber die Arbeitslast gesteigert wird. Häufig ist es so, dass durch notwendige Maßnahmen der „Erfolg“ noch weiter sinkt (z. B. der Kirchenbesuch bei Änderungen der Gottesdienstzeiten).

– Viele Priester sind für die Anforderungen der Leitung größerer Pfarren oder gar von Pfarrsystemen schlecht oder nicht geeignet, obwohl sie als Pfarrer eingesetzt werden oder sich in Verkennung ihrer Kompetenzen im Kontext der gewandelten Situation als dafür geeignet halten. *Als empirisch gesichert darf gelten, dass maximal ein Drittel der Priester von ihrem Persönlichkeits-Belastungs-Profil her für belastungsintensive Leitungsaufgaben geeignet sind*.[16]

– Viele Priester haben im Vergleich mit der Normalbevölkerung *recht hohe Ansprüche („Sollwerte“) an persönliches Wohlergehen* (freie Zeit, Freiraum, Konfliktfreiheit, freie Wahl der Tätigkeiten im Wochenablauf), also eine unangepasste Bedürfnisstruktur. In vergleichbaren Berufen wird häufig mehr, härter oder belastungsintensiver gearbeitet.

– Viele Hauptamtliche in der Seelsorge tun sich schwer mit der Erwartungsstruktur der Bevölkerung an eine Kirche der Dienstleistung (vgl. LG 4). Sie empfinden sich als überfordert oder gar als „*Opfer unberechtigter Ansprüche*“.

– Priesterkandidaten (aber auch zukünftige hauptamtlichen Laien) werden nicht angemessen auf die reale Anforderungsstruktur und die „Barrierehaltigkeit“ bei gleichzeitigem „Anerkennungsdefizit“ vorbereitet. Wird über Jahre hinweg ein zu geringes Leistungsniveau eingeübt, so *werden „normale“ Belastungen in der Seelsorge als Überforderung wahrgenommen*.

– Viele SeelsorgerInnen verspüren oder befürchten angesichts der Entwicklungsdynamik der Kirche im Kontext der Gesellschaft einen *drohenden Ressourcenverlust* (z. B. von Anerkennung, Ämtern und Positionen) oder zumindest keinen ihrem Einsatz angemessenen Gewinn. Manche Priester wollten z. B. eigentlich nicht Priester, sondern Pfarrer (z. B. einer einzelnen Gemeinde mit 2000 Katholiken) sein. *Viele empfinden die Perspektive eines*

[16] *Christoph Jacobs*, Salutogenese. Eine pastoralpsychologische Studie zu seelischer Gesundheit, Ressourcen und Umgang mit Belastung bei Seelsorgern, Würzburg 2000.

Nicht-Aufstiegs als „Degradierung“: Sie teilen diese Karrierebremse mit vielen Laien in der Seelsorge, denen ein Aufstieg als Belohnung für ihr oft sehr großes Engagement generell unmöglich ist.

– Das *biografische Wachstum der internen Ressourcen* (s. o., also z. B. die physische Gesundheit, die emotionalen oder sozialen Kompetenzen) hält bei zahlreichen Priestern und Laien nicht Schritt mit dem Wachstum der freiwillig angestrebten bzw. mehr oder weniger bereitwillig oder gezwungen übernommenen Positionen und Verpflichtungen.

– Die *persönlichen sozialen Ressourcen* geraten im Getriebe der sozialen Alltagskontakte der Seelsorge aus dem Blick und verlieren so ihre Unterstützungskraft in Zeiten der Belastung.[17]

– Manche Priester und Laien geraten deswegen in Belastungskrisen, weil ihr Ressourcenreservoir durch *lange chronifizierte Probleme mit den Lebensformen* in der Pastoral (Zölibat, Sexualität, Alkoholprobleme, Selbstmanagementkompetenzen) bereits durch kleine oder mittlere Belastungsspitzen stark überfordert ist.

– Die *soziale Unterstützung durch Vorgesetzte* (vor allem durch Bischöfe, Personalverantwortliche und Pastoralverantwortliche) und KollegInnen entspricht nicht den Erfordernissen von heute. Unterstützungssysteme zerfallen angesichts der deutlichen Überlastungssymptome in den Leitungsebenen der Diözesen und der Individualisierungstendenzen unter dem pastoralen Personal (z. B. Konveniats).

– *Die spirituellen Ressourcen von Priestern und Laien in der Seelsorge halten in ihrer Kraft den spirituellen Herausforderungen häufig nicht Stand*. Dies ist nicht zuerst als persönliches Defizit zu sehen, sondern als Folge der Selbstausbeutung aufgrund der Umwidmung der spirituellen Ressourcen zur Aufrechterhaltung des Pastoralsystems.[18] Dafür ein Beispiel: Ein Priester wird nicht deswegen kritisiert, weil er nicht gebetet hat, sondern wenn er nicht zum Seniorenkaffee kommt.

Als Zwischenzusammenfassung lässt sich festhalten: *Nicht nur einzelne Individuen, sondern die Pastoral im bisherigen Selbstverständnis und in der bisherigen Sozialform von Kirche haben sich erschöpft. Das bedeutet: Die Kirche selbst ist im deutschsprachigen Raum in einem Zustand, im dem die Kontrolle über Einsatz und Ertrag verloren gegangen ist. Visionen sind eher selten. Dieser Zustand ist charakterisiert durch mehr und mehr „Symptomträger“, die gleichzeitig Produzenten und Opfer des Belastungskreislaufs darstellen.*

6 Wie macht Seelsorge gesund? – Engagement und Salutogenese

Wenn sich die wahrgenommene Burnout-Problematik recht überzeugend auf der Basis eines systemischen und reziproken Kontinuummodells von Anforderungen und Ressourcen erklären lässt, dann muss auch die Suche nach einer konstruktiven Bewältigung in diese Richtung gehen. (*Mit anderen Worten: Ratschläge wie „Du musst gut für dich sorgen!“ sind simplifizierend, sie individualisieren die Problemsituation, sehen ab vom systemisch-pastoralen Grundsatzproblem und erinnern eher an die Strategie des „blaming the victims“*).

Die Erklärungskraft der dargestellten modernen systemischen und mehrdimen-

[17] Ebd.

[18] Vgl. den Beitrag von *Jeanette Moosbrugger* in vorliegendem Heft, 252–260.

sionalen Konzeptionen hat hier zu einer erheblichen Blickerweiterung der alten Burnout-Modelle geführt. Bereits Christina Maslach, die Schöpferin der Dreikomponententheorie des Burnout, hat ein Kontinuumsmodell entwickelt, bei dem *das Engagement als konstruktiver Gegenpol zum Burnout* in das Zentrum des Interesses rückt.[19]

Dieses Modell postuliert: Wichtiger als Burnout-Vermeidung ist die Schaffung der Positiv-Dynamik von Engagement im Beruf. Es geht um Erzeugung von Energie, Hingabe an den Beruf (und das Leben überhaupt) und das Erzielen eines Gefühls der Selbstwirksamkeit. Auf die Frage „Wie kann das Leben im Beruf gelingen?“, antwortet das Modell mit 6 Strategien:

a) Berufsenergien und -ressourcen fördern, b) positive Kontrolle über das Arbeitsfeld und den Erfolg ermöglichen, c) angemessene Anerkennung bereit stellen, d) hilfreiche Sozialbeziehungen im Arbeitsfeld schaffen, e) Fairness garantieren, f) auf Werte-Orientierung im Beruf und auf Werthaltigkeit der Arbeit achten. Derart wird Engagement zum entscheidenden Gegenspieler von Burnout.[20] *Engagement ist eine positive, erfüllende, arbeitsbezogene Grundhaltung, die durch Vitalität, Hingabe und Absorbiertheit gekennzeichnet ist*. Engagement ist kein kurzfristiger und spezifischer Zustand, sondern eine eher konstante und umfassende affektiv-kognitive Einstellung und Praxis der Lebensbewältigung.

Die wohl überzeugendste Integration und Weiterentwicklung aller Belastungs- und Belastungsbewältigungstheorien stammt von dem Medizinsoziologen Aaron Antonovsky, dem wohl einflussreichsten Gesundheitstheoretiker der Neuzeit.[21]

Sein Salutogenese-Modell, das zum Basiskonzept der Weltgesundheitsorganisation (WHO) avancierte, geht von einer paradigmatischen Veränderung der Fragestellung aus. Diesem Konzept geht es darum, Gesundheit und gelingende Lebensbewältigung zu erklären, nicht Krankheit und Zusammenbruch unter Stress.[22]

Evident ist: Es gibt zahlreiche Menschen, die angesichts einer Stressorlast gesund bleiben, unter denen andere längst zusammengebrochen wären. In dem inzwischen in den Gesundheitswissenschaften zum Standard gewordenen Salutogenese-Modell geht es daher um die entscheidende Frage: *Woher rührt die Stärke von Menschen?* Die Einsicht der salutogenetischen Forschung lautet: *Kernkompetenz für eine gelingende Lebensdynamik angesichts von Stressoren ist die Fähigkeit zur Aktivierung von Ressourcen und Wachstumspotenzialen in Anbetracht von Anforderungen*.

Von besonderer Bedeutung dabei sind die sogenannten Meta-Ressourcen. Gemeint sind Zugangs-Ressourcen, welche die

19 *Christina Maslach*, A multidimensional theory of burnout, in: *Cary L. Cooper* (Hg.), Theories of Organizational Stress, Oxford 1998, 68–85.

20 *Wilmar B. Schaufeli* / *Arnold B. Bakker* / *Willem v. Rhenen*, How changes in job demands and resources predict burnout, work engagement, and sickness absenteeism, in: Journal of Organizational behavior 30 (2009), 893–917.

21 *Peter Becker*, Gesundheit durch Bedürfnisbefriedigung (s. Anm. 10), 90; vgl. hierzu auch den Beitrag von *Jörg Fengler* in vorliegendem Heft, 247–251.

22 Vgl. hierzu: *Christoph Jacobs*, Salutogenese: Ein Programm für ein heilsames Leben. Pastoralpsychologische Perspektiven unserer Sehnsucht nach Gesundheit, Heil und Gelingen, in: *Anselm Grün* / *Wunibald Müller* (Hg.), Was macht Menschen krank, was macht sie gesund?, Münsterschwarzach 2005, 71–141.

Nutzung sämtlicher anderer Ressourcen erleichtern. Eine zentrale Rolle spielt hier das Kohärenzgefühl oder die Fähigkeit zur Verankerung im Leben. Wenn Menschen die Fähigkeit aufgebaut haben, *1. den Überblick über die inneren und äußeren Umwelten zu behalten, 2. den Alltag und seine Herausforderungen aktiv zu gestalten, 3. die Anforderungen als Herausforderungen zu sehen, die einer Investition und des Engagements verdienen*, dann bleiben sie gesund und wachsen und reifen durch Schwierigkeiten.

Das salutogenetische Paradigma setzt im Kontext eines systemischen Anforderungs-Ressourcen-Modells auch der pastoraltheologischen und pastoralpsychologischen Perspektive der Belastungsbewältigung einen neuen Standard, verleiht einen neuen Fokus und neue Möglichkeiten zur Intervention.[23]

Mit Blick auf das Ziel und den Prozess einer salutogenetischen Pastoral kann das Paradigma in drei Stufen entfaltet werden:

Stufe 1: Es gilt zunächst, den von den Anforderungen und Belastungen „gebannten“ Blick grundsätzlich der gelingenden Lebensdynamik und damit den Ressourcen in der Seelsorge zuzuwenden.

Stufe 2: Dann gilt es, dem balancierten Wechselspiel von systemischen und individuellen Anforderungen und Mitteln besondere Aufmerksamkeit zu schenken, wobei in der alltäglichen Seelsorge a) der möglichen Kontrollierbarkeit der Anforderungen mit Hilfe von Ressourcen und b) eine wahrnehmbare angemessene Anerkennung und Unterstützung eine besondere Bedeutung zukommt.

Stufe 3: Und schließlich gilt es, gemeinschaftlich-kirchliche und persönliche Lebensbedingungen zu fördern, welche ein Gefühl der Stimmigkeit und Verankerung unter Berücksichtigung der individuellen „Struktur der Bedürftigkeit“ ermöglichen und eine vitale Lebenskompetenz zu Engagement und Hingabe aufbauen.

7 „Seine Hände kamen los vom Lastkorb“ (Ps 81,7): Auf dem Weg zur Befreiung

Wer sich selbst und sein Leben ohne jede Schonhaltung „mit Haut und Haar“ der Seelsorge verschreibt, erhöht für sich die Wahrscheinlichkeit, ein gelingendes Leben zu führen. Mit dieser spirituellen und menschlichen Grundeinstellung haben Generationen von SeelsorgerInnen gelebt und sind damit glücklich geworden. *Seelsorge ist auf biblischem Fundament von der Grundstruktur her nicht ein Belastungsvorgang, sondern ein Befreiungsgeschehen*. Die Chance dafür ist auch heute klar gegeben. Wenn in der gegenwärtigen pastoralen Situation reale Gefahren des Ausbrennens in der Seelsorge in das Zentrum des Interesses treten, dann müssen die gemeinschaftlichen sowie persönlichen Bedingungen und Orientierungen auf den Prüfstand gestellt werden. Es geht dabei um die Frage, wie die Seelsorge wieder neu nicht als belastend, sondern als lebensbereichernd und lebensschöpfend erfahren werden kann. Letztlich geht es dabei um die spirituelle, organisationale und professionelle Realisierung der biblischen Botschaft der Befreiung aus der Versklavung an überfordernde institutionelle Rahmenbedingungen, persönliche zur Fessel geratene Bedürfnisstrukturen und fatale Wechselbeziehungen aus beiden Faktoren.

So lässt sich nunmehr die konkrete Frage stellten: Wie kann Seelsorge heute

[23] Ebd.

gelingen? Auf welche Stimmen gilt es neu zu hören?

– Seelsorge wird gelingen, wenn sie sich *zu allererst von Grund auf geistlich neu orientiert*. Dies bedeutet vor allem, der *spirituellen und menschlichen Verankerung* wieder die persönlichen und organisationalen Ressourcen zuzuweisen, wie es die geistliche Tradition grundlegt und die persönliche Einsicht schon lange anmahnt. Umbruchszeiten sind (nur) dann Gnadenzeiten, wenn ihr Potenzial (selbst-)kritisch zur Unterscheidung der Geister gewürdigt wird. Sowohl ganze Diözesen und Gemeinschaften wie auch die einzelnen SeelsorgerInnen sind daher gut beraten, *wenn sie Initiativen und Programmen zur Entschleunigung im Dienste der spirituellen und menschlichen Vergewisserung höchste Priorität und Ressourcen einräumen*. Dies erfordert für viele eindeutig einen Verzicht im selbst- und fremdgeforderten Arbeitspensum.

– Seelsorge wird loskommen vom Lastkorb, wenn die deutschsprachige Kirche konsequent Abschied nimmt von einer Sozialform von Seelsorge („Kreisquadrat Pfarrgemeinde“, „vereinsförmige Kirche“), die angesichts der gewandelten pastoralen Rahmen- und Lebensbedingungen ein „Mehr desselben mit gesteigerter Anstrengung“ praktiziert und damit die Mittel überfordert. *Es braucht möglichst schnell neue pastorale Strukturen, neue pastorale Paradigmen und Praxismodelle, die den SeelsorgerInnen die Übersicht und die Kontrolle über ihre Handlungsfelder zurückgeben*. Dabei muss die Frage: „Was kommt zum Leben?“ auf die Dauer stärker gewichtet werden als die Frage: „Was kommt zum Sterben?“ Und dann gilt es, die Energien auf das Leben zu konzentrieren!

– Es gilt auf die Stimmen zu hören, welche die Verantwortlichen davor warnen, die Arbeitsbedingungen in der Seelsorge durch die Verlagerung der organisationalen Probleme nach unten (und damit ihre Individualisierung) weiter zu verdichten und bei den SeelsorgerInnen *vorhandene Tendenzen der Selbstausbeutung auszunutzen* oder gar zu verstärken.

– Seelsorge wird loskommen vom Lastkorb, wenn der Personaleinsatz stärker als bisher *personorientiert und nicht „stellenbesetzend“ erfolgt (Stichwort „charismenorientierte Personalführung“)*. Dazu gehört auch die bessere Passung der Leitungskompetenzen und der Anforderungsstrukturen der Leitungsämter. Die Anforderungsprofile sind genauer auf die Qualifikationen der verfügbaren Personen abzustimmen, so dass sie weder überfordert noch unterfordert werden.

– Seelsorge wird gelingen, wenn sowohl die Diözesen wie die Individuen der *sozialen Integration und der sozialen Unterstützung* Aufmerksamkeit und Möglichkeiten zur Verfügung stellen. Zusätzlich wird es darauf ankommen, Motivations- und Anerkennungsdynamiken zu schaffen, die stärker auf *intrinsische Motivation* („um des Himmelreiches willen!“) setzen als

Weiterführende Literatur:

Ina Rösing, Ist die Burnout-Forschung ausgebrannt? Analyse und Kritik der internationalen Burnout-Forschung, Heidelberg 2003.

Peter Becker, Gesundheit durch Bedürfnisbefriedigung. Göttingen 2006.

Christoph Jacobs, Salutogenese. Eine pastoralpsychologische Studie zu seelischer Gesundheit, Ressourcen und Umgang mit Belastung bei Seelsorgern (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral 19), Würzburg 2000.

an gesellschaftlichen Belohnungssystemen Maß nehmen.[24]

– Seelsorge wird loskommen vom Lastkorb, wenn sie sich daran erinnern lässt, dass viele „moderne“ Ideale der Selbstmächtigkeit und der Selbstverwirklichung den Charakter von Illusionen tragen. Dies gilt individuell wie organisational. *Übersteigerte Ansprüche an das Gelingen des eigenen Lebens und die innerweltliche Mächtigkeit von Kirche übersehen die eigene Endlichkeit*, die Widerständigkeit und Vorläufigkeit von Welt und Kirche und sind so eine Quelle von zerstörerischer Anstrengung.[25]

– Priester werden loskommen vom Lastkorb, wenn sie begreifen, „dass sie von Christus nicht bestellt sind, die ganze Heilsmission der Kirche an der Welt allein auf sich zu nehmen“ (LG 30). Das Zweite Vatikanische Konzil sieht das Volk Gottes in einer Gesamtverantwortung für die Evangelisierung der Welt. Dies ist entlastend und ermutigt zur Konzentration auf die ureigene Aufgabe: *zum Dienst am Priestertum der Gläubigen*.

– Seelsorge wird gelingen, wenn Priester und Laien in der Seelsorge ihre Tätigkeit neu *als ganzheitliche Berufung* verstehen. Ihre Berufung hat drei Dimensionen, die im Fall des Gelingens kunstvoll ineinander verwoben sind: die Berufung zum Menschsein, zum Christsein und in den Dienst.[26] Nur wenn SeelsorgerInnen *professionell für ihre Berufung Sorge tragen*, wird ihnen diese Berufung nicht zur Stolperfalle. Seelsorge ist nur dann professionell gut, wenn sie stets auch professionelle Selbstsorge ist. Dies wird bedeuten, sich von eigenen Allmachtsfantasien (auch des Amtes!) zu verabschieden. Und es wird bedeuten, gegenüber unzeitgemäßen oder überfordernden Ansprüchen eine Kultur des Nein-Sagens um eines höheren Gutes willen zu pflegen – und vor allem eine Kultur des Ja-Sagens zu dem Neuen, was zum Leben kommt.

– Seelsorge wird dann gelingen, wenn nicht die Stressvermeidung, sondern *das Wecken und Erhalten der Leidenschaft für Gott und sein Volk* Orientierung und Maßstab des Handelns sind. Der Blick auf die spirituellen Ressourcen im Sinn von *Ressourcenförderung, Ressourcengenerierung und Ressourceninvestition* ist dabei die entscheidende Größe. Dabei wünschen sich sowohl die Gläubigen wie die Hauptamtlichen in der Seelsorge eine Verschiebung der Kräfte hinein in den Bereich der spirituellen und menschlichen Begleitung in Alltags- und Krisensituationen des Lebens sowie Glaubens. Dort verschenken, erleben und empfangen sie am stärksten und liebsten Kraft und Energie. *Die attraktiven Kraftzentren und Wertschöpfungszentren sind in Zukunft eine kontemplative und eine diakonische Pastoral*.

– Seelsorge wird gelingen, wenn Seelsorger und SeelsorgerInnen eine *Kultur des Engagements bei gleichzeitiger Berücksichtigung ihrer eigenen Bedürftigkeit* aufbauen und pflegen. Gemeint ist eine Grundhaltung des Dienstes und der Opferbereitschaft, die motiviert ist durch Energie, Vitalität, Hingabe und die Lust am

[24] *Klaus Demmer*, Zumutung aus dem Ewigen. Gedanken zum priesterlichen Zölibat, Freiburg i. Br. 1991.

[25] Vgl. hierzu: *Josef Ratzinger* (*Benedikt XVI.*), Glaube und Zukunft, Stuttgart 1970 (Neuauflage 2007).

[26] *Hermann M. Stenger*, Im Zeichen des Hirten und des Lammes, in: *Josef Römelt* / *Bruno Hidber* (Hg.), In Christus zum Leben befreit. Festschrift für Bernhard Häring, Freiburg i. Br. 1992, 275–292.

„Flow-Erlebnis“ des Einsatzes in einer leidenschaftlichen Freude an Gott und dem Menschen.[27] Wer sich durchschont, hat weniger vom Leben. Doch ebenso gilt: *Nur wer eine angemessene Kultur der eigenen Bedürfnisse entwickelt und der „Erlaubnis zum Fragment“ traut, wird am Engagement seine Freude haben.*

8 Aus Leidenschaft für Gott und sein Volk: Zehn Kurzformeln für eine heilsame Seelsorge

Als Pastoralpsychologe und Pastoraltheologe werde ich sowohl in der Beratung zur Entwicklung der Pastoral und in der Einzelbegleitung immer wieder gefragt: „Haben Sie nicht Leitlinien für die Organisation oder ein paar persönliche Tipps, wie es gehen könnte?“

Natürlich gibt es kein Patentrezept, aber es gibt Kurzformeln für individuell und gemeinschaftlich konkretisierbare Vorsätze, die sich schon jetzt oder bei nächster Gelegenheit realisieren lassen. Im Interesse einer gelingenden Seelsorge und eines gelingenden Lebens in der Seelsorge könnte das Programm heißen:

1. Die „Pastoral der Erschöpfung“ verabschieden und entschleunigen
2. Sich geistlich neu verankern und die Geister unterscheiden
3. Die Seelsorge der Kirche von der Berufung aller Getauften her konzipieren
4. Nicht Flächen abdecken, sondern zeichenhaft und sakramental nahe bei Gott und den Menschen sein
5. Verlässliche, Heimat und Sicherheit gebende pastorale Strukturen gründen
6. Unterstützung, Anerkennung und soziale Integration gestalten und organisieren
7. Eine ressourcenorientierte Pastoral pflegen: die Stärken stärken, die Keime des Gelingens wertschätzen, „best-practice-Beispiele“ erzählen
8. Die eigenen Bedürfnisse kultivieren und Selbstbescheidung üben
9. Im Engagement und in der Hingabe wachsen
10. Mit Mut zum Experiment und zum Fragment pastoral zukunftsfähig werden.

Der Autor: *Prof. Dr. Christoph Jacobs lehrt Pastoralpsychologie sowie Pastoralsoziologie an der Theologischen Fakultät Paderborn und ist Pastoraltheologe und -psychologe am Priesterseminar. Als Priester und Klinischer Psychologe widmet er sich neben der Tätigkeit in Ausbildung, Fortbildung und Begleitung schwerpunktmäßig Fragestellungen der Persönlichkeitsentwicklung, Belastungsverarbeitung und Organisationsentwicklung sowie der Geistlichen Begleitung. Publikationen (u. a.): Salutogenese. Eine pastoralpsychologische Studie zu seelischer Gesundheit, Ressourcen und Umgang mit Belastung bei Seelsorgern, Würzburg 2000; Salutogenese. Ein Programm für ein heilsames Leben, in: A. Grün / W. Müller (Hg.), Was macht Menschen krank, was macht sie gesund? Münsterschwarzach 2005, 71–108; Jacobs, C. / Bredeck, M. (2010). Das Geheimnis des Türhüters: Priester als Brückenbauer im Umbruch. Lebendige Seelsorge, 61 (2/2010), 106–114. Weitere Informationen und Kontakt: www.cjacobs.de.*

[27] *Mihaly Csikszentmihalyi*, Flow. Das Geheimnis des Glücks, Stuttgart 1993.

Jörg Fengler

Burnout – diagnostische, präventive und therapeutische Aspekte

◆ **Jörg Fengler, Professor für heilpädagogische Psychologie an der Universität Köln, fasst die Ursachen von Burnout auf sechs unterschiedlichen Ebenen zusammen. Prägnant zeigt er auf, welche potenziellen Stressoren sich jeweils darin befinden und wie sowohl eine Burnout-Prophylaxe, als auch entsprechende Maßnahmen auf diesen sechs Ebenen angedacht bzw. ergriffen werden können. (Redaktion)**

1 Definition

Das Burnout, ein Konzept, das 1974 erstmalig von Herbert Freudenberger[1] ins Gespräch gebracht wurde, ist ein Erschöpfungszustand, der durch ein Erschöpfungserleben, eine Leistungsminderung und ein Gefühl der Entfremdung gegenüber Personen und Tätigkeiten charakterisiert ist.[2] Das Burnout ist keine klinische Diagnose im Sinne des ICD-10[3], das zu einem Anspruch auf eine Psychotherapie führt. Gleichwohl wird es darin als sogenannte Z-Diagnose, also als Zusatzdiagnose aufgeführt. Wenn es in Anträgen erwähnt wird, kann es also dem Antrag auf Psychotherapie zusätzlich zur Erstdiagnose Nachdruck verleihen.

2 Ebenen der Burnout-Untersuchung

Wir können die Ursache des Burnouts auf sechs Ebenen untersuchen:

– Die Person selbst trägt zu ihrer Burnout-Gefährdung bei.

– Das Privatleben der Person kann sich als Stressor erweisen.

– Die Adressaten der Arbeit kommen als Belastungsfaktor in Betracht.

– Das Team kann zur Gesamtbelastung beitragen.

– Vorgesetzte tragen in manchen Fällen zum Stress am Arbeitsplatz bei.

– Institutionelle und gesellschaftliche Faktoren können sich als belastend darstellen.

In gleicher Weise können aber auch Burnout-Prävention und Salutogenese an diesen sechs Ebenen ansetzen:

– Die Person selbst kann Stress-Intensität und Stress-Bewältigung beeinflussen.

– Das Privatleben unterliegt partiell dem Einfluss der Person und kann salutogenetisch gestaltet werden.

1 *Herbert Freudenbacher*, Ausgebrannt. Die Krise der Erfolgreichen. Gefahren erkennen und vermeiden, München 1981.

2 *Cary Cherniss*, Jenseits von Burnout und Praxisschock. Hilfen für Menschen in lehrenden, helfenden und beratenden Berufen, Weinheim–Basel 1999; *Jörg Fengler*, Helfen macht müde. Zur Analyse und Bewältigung von Burnout und beruflicher Deformation, Stuttgart [7]2008.

3 *Deutsches Institut für Medizinische Dokumentation und Information* (DIMDI) (Hg.), ICD-10-GM: internationale statistische Klassifikation der Krankheiten und verwandter Gesundheitsprobleme (10. Revision), German Modification, Düsseldorf 2008.

– Auf die Zielgruppen der eigenen Arbeit nimmt der Mensch einen gewissen Einfluss.

– Das Team kann förderlich und unterstützend sein.

– Vorgesetzte tragen eine Mitverantwortung für die Arbeitszufriedenheit der Mitarbeiter.

– Die Institution kann Personen unterstützen, fördern und motivieren.

Auf diesen sechs Ebenen werden wir nun zunächst die Stressoren untersuchen, denen Personen ausgesetzt sein können.

3 Potenzielle Stressoren im Arbeitsleben von Personen

3.1 Stressoren innerhalb der Person

Mancher Mensch bringt eine familiäre Stressbiografie mit, die ihn als Dauerantreiber ständig unter Druck hält. Das Ideal des tüchtigen Menschen, dem er nicht hinreichend gerecht zu werden glaubt, mag eine Dauerkränkung darstellen. Maximales Mitleiden mit anderen ist ein Risikofaktor. Wer Stress-Signale im eigenen Körper nicht registriert, kann nicht angemessen auf sie reagieren. Maximales Pflichtgefühl in jeder und auch noch der belanglosesten Situation stellt eine Übertreibung dar. Perfektionsdrang ist in manchen Kontexten notwendig, in anderen aber überflüssig. Vom Ehrgeiz, so sagt die Redensart, wird der Mensch ‚zerfressen'. Körperliche Erkrankung macht jede Arbeitsleistung dreimal so schwer.

3.2 Stressoren im Privatleben

Manche Menschen bieten sich in Freundeskreis und Nachbarschaft übermäßig als hilfsbereit an. Andere schämen sich ihrer Burnout-Gefährdung und können ihre Höchstbelastung nicht kommunizieren, wieder andere übernehmen viel mehr Verantwortung für die eigene Familie als sinnvoll und notwendig. Manche Menschen sind konfliktscheu und wagen es nicht, notwendige Auseinandersetzungen zu beginnen. Fehlende Unterstützung aus dem privaten Umfeld ist ein Stressor. Sind die Weltbilder im Privatleben allzu unterschiedlich, so findet man nicht zueinander. Wer sich nicht geliebt fühlt, an alten Kränkungen und Vorwurfshaltungen festhält oder im Privatleben verstummt, schadet sich selbst.

3.3 Stressoren im Klienten- und Kundenkontakt

Im Kontakt mit Menschen, mit denen wir beruflich zu tun haben, können sehr unterschiedliche Eigenheiten dieser Personen eine Belastung darstellen: klebrige Anhänglichkeit, Distanzlosigkeit, raumgreifende Bedrängung, Anspruchshaltung und demonstrativer Vorwurf, Intrige, Unerreichbarkeit, Aggressivität, Gefährdung von Gesundheit und Leben, Demütigung und Entwertung.

3.4 Stressoren im Team

Zu kleine Teams lassen manchmal kaum Raum für ruhige Arbeit. Zu großen Teams mangelt es an Kohäsion und persönlicher Verbindung. Wenn ein Team ungünstig zusammengesetzt ist, so finden die Mitglieder nicht zu einer guten Arbeitskontinuität. Schlechter Ruf des Teams und Erfahrung der Erfolglosigkeit mindern die Lust an der Teamidentifikation. Wenn man sich gegenseitig das Feedback verweigert, tritt Desorientierung ein. In manchen Teams gibt es Neid, Lüge, Diebstahl und Mobbing.

3.5 Stress durch Vorgesetzte

Einige Vorgesetzte haben es nicht gelernt, adäquat zu delegieren, oder sie bevorzugen Lieblinge für die attraktiven Aufgaben. Fachliche Inkompetenz, Entscheidungsschwäche und fehlende Durchsetzung des Vorgesetzten können die Arbeit der Mitarbeiter lähmen. Schikane und Unerreichbarkeit des Vorgesetzten lassen Mitarbeiter ratlos zurück. Maximale Kontrolle und konfuse oder doppelbindende Weisungen beeinträchtigen die Motivation.

3.6 Stress durch Institution und Gesellschaft

Eine hohe Ausgelastetheit mit Nachfragen und Aufträgen kann in gleicher Weise belastend sein wie eine zu niedrige Auslastung. Terminstress und Aufgabenstau ohne Prioritätensetzung hinterlassen Unsicherheit. Wenn notwendige Ressourcen nicht zur Verfügung gestellt werden oder von einer Stellengefährdung ausgegangen werden muss, leben Mitarbeiter in Unsicherheit. Fehlende Mitbestimmung und Verweigerung von Supervision drücken eine gewisse Missachtung der Institution den Mitarbeitern gegenüber aus.

4 Burnout-Prophylaxe und Salutogenese

Den Stressoren, die in Kapitel 3 genannt wurden, stehen nun auf den gleichen sechs Ebenen Maßnahmen gegenüber, die geeignet sind, einer Burnout-Gefährdung entgegenzuwirken.

4.1 Burnout-Prophylaxe und Salutogenese der Person

Es lohnt sich, einmal eine genaue Analyse eines stressreichen Arbeitstages vorzunehmen und nach Gestaltungs-Spielräumen Ausschau zu halten. Für die aufkommende Panik empfiehlt sich ein Gedankenstopp. Jeder Mitarbeiter kann selbst kurz innehalten und einen gelungenen Arbeitsvorgang würdigen. Wer in seiner Arbeit Sinn und Wertebestätigung erfährt, vermag Stressoren besser standzuhalten. Eine intensive Versenkung in die Aufgabe, der Flow[4], führt zu einem Erleben ganz neuer Dimensionen von gedanklicher Klarheit und Konzentration. Die Teilhabe an Lektüre und Kultur wirkt dem Burnout entgegen. Eine Zeit des Alleinseins und die Begegnung mit der Natur bilden einen guten Ausgleich zur beruflichen Belastung. Die moderate körperliche Herausforderung durch Entspannungs-, Aktivierungs- und Harmonisierungsverfahren ist zu empfehlen. Fachliche Kompetenz wirkt dem Burnout entgegen.

4.2 Burnout-Prophylaxe und Salutogenese im Privatleben

Es ist erfrischend, erfreulich und gewiss ein wichtiger protektiver Faktor, wenn Menschen im Privatleben Liebe, Vertrauen und Verlässlichkeit erleben, ein gut ausgelotetes Verhältnis von Nähe und Distanz mit ihren privaten Bezugspersonen erfahren. Faires, konstruktives Streiten wirkt der Belastung entgegen. Spürbares Konsensbemühen trägt dazu bei, dass die Streitdauer begrenzt bleibt. Private beruf-

[4] *Mihaly Csikszentmihalyi*, Das Flow-Erlebnis. Jenseits von Angst und Langeweile im Tun aufgehen, Stuttgart [8]2000.

liche Unterstützung und eine Bereitschaft zum Humor tragen ebenfalls zur Burnout-Prophylaxe bei.

4.3 Burnout-Prophylaxe und Salutogenese im Kontakt mit Kunden und Klienten

Es ist vorteilhaft, wenn Menschen im Arbeitsleben auf Dauer und Intensität der Kontakte mit den eigenen Zielgruppen ein wenig Einfluss haben und die Zielgruppen, mit denen sie zusammenarbeiten müssen, auch bejahen. Wer mehrere unterschiedliche Aufgaben übernimmt, ist vor Monotonie geschützt, die ihrerseits einen Stressor darstellen kann. Es ist vorteilhaft, wenn Menschen mit lösbaren Aufgaben beauftragt werden und jedenfalls partiell Erfolge erleben. Differenzierte Rückmeldung von Vorgesetzten, Kollegen und aus den Zielgruppen selbst tragen zur Motivation bei. Die Einhaltung von Erholungszeiten verhindert, dass der Stress zu gesundheitsschädlichen Höhen ansteigt. Supervision hilft bei der Klärung schwieriger beruflicher Situationen.

4.4 Burnout-Prophylaxe und Salutogenese im Team

Im Team geht es wie im Privatleben u. a. darum, ein gutes mittleres Maß zwischen Nähe und Distanz zu finden. Jeder Mitarbeiter freut sich über die Erfahrung von Solidarität und differenziertes Feedback zur Arbeit. Kleinere Arbeitseinheiten haben es oft leichter als größere, zumal wenn sie in räumlicher Nähe platziert sind. Teams können eine gute Gesprächskultur entwickeln, eine weitgehende Selbstbestimmung in der Arbeit etablieren, untereinander eine Rollenklärung vornehmen und um Team-Supervision ersuchen.

4.5 Burnout-Prophylaxe und Salutogenese durch Vorgesetzte

Vorgesetzte haben die Aufgabe, die Eignung neuer Mitarbeiter während der Probezeit gründlich zu studieren und gegebenenfalls auch von einer Übernahme abzuraten. Ein gemeinsamer Arbeitsbeginn mit einem kurzen zweckfreien Gespräch trägt zur Kohäsion bei. Vorgesetzte können auf Pflichtpausen bestehen, Anerkennung äußern und sich um Gerechtigkeit bemühen. Es liegt auch an ihnen, das Gespräch über die Belastungsintensität mit den Mitarbeitern zu führen. Vorgesetzte können Kurzurlaube von Mitarbeitern befürworten, auch wenn Verwaltungen dies meist nicht lieben, und sich selbst einem Leitungs-Coaching unterziehen, um einen Teil der eigenen Belastung dort abzuladen.

4.6 Burnout-Prophylaxe und Salutogenese auf Institutions- und Gesellschaftsebene

Zum Wohlbefinden von Mitarbeitern trägt der gute Ruf der Institution bei. Variable Arbeitszeit, Sicherheit des Arbeitsplatzes und Fortbildung sind Würdigungen der Mitarbeiter. Lebendige Mitbestimmung führt oft zu einer erhöhten Identifikation mit der Arbeit. Die Förderung durch Supervision erleichtert es, Konflikte rasch

---

Weiterführende Literatur:
Jörg Fengler, Helfen macht müde. Zur Analyse und Bewältigung von Burnout und beruflicher Deformation, Stuttgart [7]2008.
Jörg Fengler / Andrea Sanz, Ausgebrannte Teams. Stuttgart 2010. (in Vorbereitung)

auszuräumen. Bei Konflikten zwischen Teams hilft eine Intergruppen-Mediation. Grundsätzlich wird eine institutionelle Großzügigkeit im Kleinen sehr honoriert.

5 Zusammenfassung

Die Burnout-Diskussion hat seit der ersten Nennung durch Herbert Freudenberger ein immenses Interesse gefunden. Mittlerweile ist das Thema Burnout in die Curricula mehrerer Helferberufe eingegangen. Es existiert ein großer Fundus an Forschung. In Köln und Wien arbeiten wir an einem Buch zum Thema „Ausgebrannte Teams“[5]. Es lag mir daran, mit dem Artikel aufzuzeigen, dass Maßnahmen auf unterschiedlichen Ebenen ergriffen werden können und eine Burnout-Prophylaxe möglich ist.

Der Autor: *Jörg Fengler, geboren 1944; 1969 Dipl.-Psych.; 1972 Dr. phil.; 1975 Prof. für Psychologie und Psychotherapie in der Heilpädagogik; Trainer für Gruppendynamik (DAGG); Supervisor (BDP, DGSv); Lehrsupervisor (DGVT, DVT, GwG); 1999 Approbation zum Psychologischen Psychotherapeuten.*

[5] *Jörg Fengler / Andrea Sanz*, Ausgebrannte Teams, Stuttgart 2010 (in Vorbereitung).



Krisen der Lebensmitte

Midlife crisis, Burnout oder *(Chronique) Fatigue-Syndrom*. Mit diesen Begriffen werden Krisen bezeichnet, die Menschen vornehmlich in der Lebensmitte erfassen, mit heftigen psychischen wie körperlichen Folgen. Krisen, die eine existenzielle Bedrohung bedeuten, die bisherigen Lebenspläne über den Haufen werfen und die so mächtig sind, dass die Betroffenen lange Zeit keine Lösung mehr sehen. Diese Erkrankung im Licht des christlichen Glaubens zu verstehen und zu bewältigen ist das Anliegen von Michael Rosenberger.

Michael Rosenberger **Ich bin hingeschüttet wie Wasser**
Spirituelle Impulse für Menschen in der Krise der Lebensmitte
160 Seiten, Broschur, ISBN 978-3-429-03152-7
12,00 Euro [D] / 21.50 CHF / 12,40 Euro [A]

In Ihrer Buchhandlung.

echter verlag
www.echter-verlag.de

Jeanette Moosbrugger

Burnout: Einzelschicksal oder Gesellschaftsphänomen?

Eine soziologische Betrachtung

◆ **In Europa fühlen sich rund die Hälfte aller Beschäftigten durch ihre Arbeitssituation gesundheitlich beeinträchtigt. Dominiert wird das Beschwerdebild von Burnout-Symptomen. Den eindrücklichen Nachweis liefern Forschungsprogramme, die in spezifischer Weise das Spannungsfeld von Arbeit und Gesundheit untersuchen. Was in diesem Zusammenhang irritiert, ist die Feststellung, dass dezidiert „soziologische" Erkenntnisinteressen am Burnout erst dürftig auszumachen sind. So heißt es in einer kritischen Analyse, dass das Burnout im „gesellschaftlichen Vakuum" angesiedelt sei: „In der Burnout-Forschung bleibt der burnt-out case ein anonymes Individuum, für das niemand – außer er selbst – verantwortlich ist."[1] Ein Defizit, das in gänzlichem Widerspruch zu einer Diskussion steht, die – medial angeheizt – dem Burnout das Etikett einer neuen „Volkskrankheit" verleiht. Vor diesem Hintergrund ist der folgende Beitrag zu verstehen: Als Erklärungsangebot, das die gängige Vorstellung vom „Burnout als Einzelschicksal" relativiert und die damit verbundene Eigendynamik gesellschaftstheoretisch verortet.**

1 Schöne neue (Arbeits-)Welt

Erwerbsarbeit ist technologischen, politischen und gesamtgesellschaftlichen Veränderungen unterworfen. Dass in diesem Zusammenhang neue Belastungs- und Beanspruchungssituationen auszumachen sind, darf nicht verwundern. So fühlt sich in Europa rund die Hälfte aller Beschäftigten durch ihre Arbeitssituation gesundheitlich beeinträchtigt. Dominiert wird das Bild von psychischen Beschwerden wie Erschöpfung, Nicht-Abschalten-Können, Wut, Verärgerung, Lustlosigkeit, Ausgebranntsein und Niedergeschlagenheit.[2] Paradoxerweise ist die Bereitschaft, sich im Beruf zu engagieren, unbezahlte Mehrarbeit zu leisten und sich weiter zu professionalisieren, erstaunlich hoch. Und mit steigender Qualifikation nehmen nicht nur vertragliche Arbeitszeiten, sondern auch Überstunden und „Arbeitssucht" zu. Im Zuge dessen werden neue *Exklusionsrisiken* (im Sinne gesellschaftlicher Ausgrenzung) ausgemacht: Immer weniger Menschen sind dem ständigen Druck gewachsen. Von soziologischer Bedeutung ist dies insofern, als sich hier eine chronische

[1] Vgl. *Ina Rösing*, Ist die Burnout-Forschung ausgebrannt?, Heidelberg–Kröning 2003, 240.

[2] Vgl. dazu auszugsweise *Bernhard Badura / Henner Schellschmidt / Christian Vetter*, Fehlzeiten-Report, Heidelberg 2005/2006/2010.

Überforderung auf breiter Basis abzeichnet.[3] Ins Auge sticht aber vor allem, dass nicht mehr die Fehlzeiten neue Antworten vom betrieblichen Gesundheitsmanagement fordern, sondern die *überlangen Arbeitszeiten*.

Mit welcher inneren Logik haben wir es also zu tun, wenn immer mehr Menschen einen völlig übersteigerten Arbeitseinsatz an den Tag legen sowie freiwillig und mit zunehmender Häufigkeit – trotz Risiko der Gesundheitsgefährdung – ihre physischen und psychischen Grenzen überschreiten? Anders gefragt: Warum arbeitet jemand bis zur Besinnungslosigkeit und riskiert ein Burnout? Soziologisch weiter gedacht: Welche *überindividuellen* Konsequenzen hat diese Handlungswahl?

Die These: Ausgehend vom Wandel der Arbeit liegt die Antwort dort, wo „biologisch bedingte Antriebsmechanismen", „subjektive Nutzenorientierung" und „soziale Zwangsmuster" nicht nur Einzelne, sondern ganze Teams in die Burnout-Falle locken. Denn als Berufstätige bewegen wir uns alle in einer ähnlichen „Arbeits-Matrix". Der Bauplan dieser Matrix, der Stress, Leistungsdruck oder Konkurrenzdenken gleichermaßen berücksichtigt, lässt sich zunächst stichwortartig skizzieren:

1.1 „Informatisierung" und Handlungsautonomie

Produktion und Dienstleistung wachsen immer mehr zusammen, Internet und E-Mail sind *die* zentralen Kommunikationsmittel, die alles beschleunigen.[4] Und weil sich Informations- und Wissensarbeit nicht im bisherigen Sinne kontrollieren lassen, muss man dem Einzelnen – im Vergleich zu früher – ein Höchstmaß an Selbstbestimmung einräumen.[5] Dem einen bekommt dies besser, dem anderen weniger. Kurz gesagt: Mancher blüht auf und macht sich sogar selbstständig, ein anderer fühlt sich angesichts dieser Komplexität überfordert und hat permanenten Stress. Die wachsende Chance, das gesamte Arbeitsvermögen im Kontext erweiterter Handlungsspielräume gestaltend einzubringen, ist also nicht selten „doppelter Zwang": „Erstens, mit subjektiven Beiträgen den Arbeitsprozess auch unter entgrenzten Bedingungen im Sinne der Betriebsziele aufrecht zu erhalten; und zweitens, die eigene Arbeit viel mehr als bisher aktiv zu strukturieren, selbst zu rationalisieren und zu verwerten."[6]

1.2 Globalisierung und neue Arbeitsformen

Die Globalisierung konfrontiert Unternehmen mit einer nie dagewesenen Beschleunigung. Rationalisierungsdruck ist die Folge, und dieser Druck wird großflächig auf alle Beteiligten im Wirtschafts- und Arbeitsprozess verteilt. Weil in Folge dessen immer mehr Unternehmen gezwungen sind, trotz geringerem Input an Personalleistung die Produktivität zu steigern,

[3] Vgl. dazu das EU-Forschungsprogramm FAME unter http://www.ec.europa.eu/research/social-sciences/knowledge/projects/article_3484-en.htm: Die Ursachen für „gesellschaftliche Ausgrenzung" korrelieren in zunehmendem Maße auch mit überlastungsbedingter Arbeitsunfähigkeit.

[4] Vgl. dazu *Hartmut Rosa*, Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt a. M. 2009 oder *Miriam Meckel*, Das Glück der Unerreichbarkeit. Wege aus der Kommunikationsfalle, München 2009.

[5] Vgl. dazu *Rudi Schmiede* (Hg.), Virtuelle Arbeitswelten, Berlin 1996.

[6] Vgl. *Manfred Moldaschl / G. Günter Voß* (Hg.), Subjektivierung von Arbeit. Arbeit, Innovation und Nachhaltigkeit. Band 2, München–Mering 2003, 16.

muss der Einzelne mit „Haut und Haaren" in den Betriebsprozess eingebunden werden. Die überwiegend wissensbasierten Konzepte wie Telearbeit oder Projektmanagement, zugleich das Abbild einer sich ständig wandelnden Arbeitsgesellschaft, zielen dabei auf die *subjektiven Leistungen* ihrer „Kopfarbeiter" ab.[7] In diesem Zusammenhang wird die Begrenzung von zeitlichen, räumlichen, sachlichen und sozialen Strukturvorgaben sukzessive aufgelöst. All das, was die Leistungsbereitschaft beschränken könnte, wird beseitigt, um die am internationalen Markt erforderliche Innovationsfähigkeit und Flexibilität zu fördern.[8] Für die Berufstätigen heißt dies dank den Errungenschaften moderner Telekommunikation: „Bestimmt ab sofort selbst, wann und wo ihr arbeiten möchtet!"

1.3 Anerkennungsstreben und gesellschaftliche Erwerbslogik

In einer individualisierten Gesellschaft stellt Arbeit auch „individuelle Identitätsprofile" bereit. Damit verknüpft sind hoch angesiedelte Werte wie Anerkennung und Selbstachtung. Ein begehrliches Gut, das so manchen Verzicht (wie Wochenende oder Urlaub) wieder wettmacht. Was den arbeitstätigen Menschen aber nicht weniger antreibt, ist die biologisch bedingte Sehnsucht, schöpferisch tätig zu sein. Wir haben „Lust" am Tun und wollen uns selbst verwirklichen. Zudem gewährleistet Arbeit in marktwirtschaftlichen Verhältnissen materielle Unabhängigkeit. So gesehen bleibt dem „Gesellschaftsmenschen" kaum etwas anderes übrig, als sich ständig neues Arbeitsvermögen anzueignen, um „marktfähig" zu bleiben. Selbst wenn dies auf Kosten der Gesundheit geht. Und schließlich müssen wir von einer Erwerbslogik ausgehen, die historisch geprägt ist. Bei dieser „Logik" wird der berufstätige Mensch in ein ökonomisches Abhängigkeits- und Wettbewerbsverhältnis gestellt, das nebst Einkommen auch Karrierechancen und Beschäftigungssicherheit verspricht. Für dieses Gesamt an „sinnhaften" Versprechungen scheint sich für viele ein fast ungebremster Arbeitseinsatz zu lohnen.

2 Der „attraktive Job": zur Situationslogik von Erwerbstätigen

Die Ursachen für ein Burnout sind nach dem aktuellen Stand der Forschung sowohl auf der Ebene der Person als auch auf der Ebene der betrieblichen Organisation zu suchen. Darüber hinaus aber scheint die „Genetik" von Belastungsphänomenen nicht weniger „in der Arbeit selbst" zu liegen: Selbstbestimmte Arbeitsprozesse und die darin eingebetteten Handlungsmuster sind weitaus komplexer codiert, als dies der erste Blick vermuten lässt.[9]

„Schürfarbeit" leisten hierbei soziologische Theorien, die als bildgebende und komplexitätsreduzierende Verfahren auch alltägliche Handlungsmuster überraschend neu ausleuchten. Gefordert ist

[7] Zum Produktionsfaktor Wissensarbeit vgl. exemplarisch die Analysen von *Martin Pfiffner / Peter Stadelmann*, Wissen wirksam machen. Wie Kopfarbeiter produktiv werden, Bern–Stuttgart–Wien 1998.

[8] Vgl. dazu *Wieland Jäger*, Reorganisation der Arbeit. Ein Überblick zu aktuellen Entwicklungen, Opladen–Wiesbaden 1999 oder *Heiner Minssen* (Hg.), Begrenzte Entgrenzungen. Wandlungen von Organisation und Arbeit, Berlin 2000.

[9] Vgl. hierzu bereits die Ausführungen zur „Arbeits-Matrix" unter Punkt 1.

lediglich ein gezielt analytisches Vorgehen, bei dem die erkennbare Wirklichkeit systematisch verfremdet wird. Und zwar in Bezug darauf, welche Mechanismen den Beginn einer Burnout-Karriere markieren.[10] Antworten in diese Richtung verspricht die spezifische Eigenlogik „freiwilliger Selbstausbeutung"[11], kontrastiert mit einem Theoriebestand, der erstens den Menschen in seinem Selbsttätigkeits- und Unabhängigkeitsstreben ernst nimmt und der zweitens berücksichtigt, dass funktionierende Arbeitsbeziehungen auf wechselseitiger Beobachtung und Anpassung basieren.

2.1 Von der Lust am Tun

„Freiwillige Selbstausbeutung" kennzeichnet eine Situation, in der Erwerbstätige gerade aufgrund flexibler Rahmenbedingungen ein übersteigertes Arbeitsengagement an den Tag legen. Ausdrucksform dafür ist etwa die Bereitschaft zu unbezahlter Mehr-, Wochenend- und Nachtarbeit. Aber auch Urlaubsverzicht oder inszenierte „Dauerleistungsbereitschaft" lassen sich beobachten. Glißmann kommentiert diesen Sachverhalt als „neue Katastrophe in der Arbeit", verursacht durch Menschenhand und für den Einzelnen als „zwingende sachliche Gewalt" erlebbar.[12] Und so weckt die neue Freiheit in und durch die Arbeit eher müde Erinnerungen an Goethes Zauberlehrling: „Die Geister, die ich rief (Autonomie, Selbstbestimmung, Selbstorganisation und Notebook), die werd' ich nicht mehr los!"

Während Moldaschl/Voß ebenso wie Glißmann die Neigung zur Selbstausbeutung auf kapitalistische Markt- und Globalisierungsmechanismen zurückführen, geht es hier um eine diametrale Perspektive: *Den Beschäftigten wird Kraft ihrer menschlichen Natur die „Lust am Tun" unterstellt*. Damit verbunden ist ein humanistisches Arbeitsverständnis, das anthropologisch und damit gattungsgeschichtlich auf Selbstgestaltung und Selbstverwirklichung abzielt. „Die Arbeit ist nicht nur ein Mittel zum Zweck – dem Produkt –, sondern sie ist Selbstzweck, sie ist der sinnvolle Ausdruck der menschlichen Energie. Daher macht Arbeit Freude."[13] Mit den Worten eines Abteilungsleiters:

„Nee. Ich arbeite gerne. Ich habe da keinen Widerspruch zwischen einem Freizeitleben, das ich als das eigentliche Leben bezeichnen würde. Es gibt ja durchaus Menschen, die so denken, dass sie ihr Selbstverständnis und ihre Freude aus der Freizeit holen. *Ich hole die Freude am Leben aus meiner Arbeit*, aus guten Leistungen, und Freizeit ist für mich ein Stück weit natürlich auch Ablenkung. Wenn da mal

[10] Das Konzept „Burnout" beschreibt sowohl den Entwicklungsverlauf als auch das Endstadium einer „Ausbrenn-Karriere". Obwohl die Symptomatik im Einzelfall ganz unterschiedlich sein kann, gibt es ein typisches Verlaufsmuster: Es geht um einen Prozess, bei dem sich emotionale, geistige und körperliche Erschöpfungszustände überlagern. Detailliertes dazu liefert die aktuelle Burnoutforschung, führend *Christina Maslach* / *Michael Leiter*, Die Wahrheit über Burnout. Stress am Arbeitsplatz und was Sie dagegen tun können, Wien 2001 oder *Matthias Burisch*, Das Burnout-Syndrom, Heidelberg ^{3}2006.

[11] Vgl. dazu *Jeanette Moosbrugger*, Subjektivierung von Arbeit: Ein Erklärungsmodell für die Verausgabungsbereitschaft von Hochqualifizierten, Wiesbaden 2008.

[12] Vgl. *Wilfried Glißmann*, Der neue Zugriff auf das Individuum. Wie kann ich mein Interesse behaupten?, in: *Manfred Moldasch* / *G. Günther Voß*, Subjektivierung von Arbeit (s. Anm. 6), 265.

[13] Vgl. *Erich Fromm*, Politik und Sozialistische Gesellschaftskritik. Band 5, hg. von *Rainer Funk*, Stuttgart 1999, 366.

weniger Freizeit ist, das beeindruckt mich nicht besonders."[14]

Mit dieser Auslegung des Arbeitsbegriffes wird auch jenes Engagement fassbar, das abseits betrieblich organisierter Erwerbstätigkeit zur Form kommt. Geht es nämlich um gesellschaftlich notwendige Bereiche wie *Familienarbeit*, *Vereinsarbeit* oder *Ehrenamt*, muss der konzeptionelle Analyserahmen zur Untersuchung von Burnout-Risiken fraglos breiter angelegt werden. An anderer Stelle heißt es wohl auch deshalb: „Arbeit kann uns verkrüppeln und uns sogar umbringen, aber das ist nur eine Möglichkeit. Arbeit vermag uns auch Energien zu schenken, die zu besitzen wir uns nie hätten träumen lassen …"[15], selbst wenn uns dies dazu verleitet, mit unserer Leistungsbereitschaft zu übersteuern und wie am Beispiel des Burnout „aus dem Ruder zu laufen". Damit sind nicht zuletzt auch Versagensängste und ein Absprechen von Kompetenz angesprochen (vgl. Moldaschl / Voß, ebd.). Kompetenz kennzeichnet nämlich in besonderer Weise die *sichtbar gewordene Qualität* menschlichen „Arbeitsvermögens"[16]. Und dieses Arbeitsvermögen gilt als Eintrittskarte in den freien Arbeitsmarkt. Wenn freiwillige Selbstausbeutung in theoretischer Hinsicht schließlich ein Element ist, das – prozessual gedacht – dem Arbeitsvermögen zugehörig ist, weil sich der Mensch immer wieder neues Vermögen aneignen muss, dann ist die Verausgabungsbereitschaft nicht länger „Äußeres", sondern „Inneres". Es liegt ein *naturalistischer Antriebsmechanismus* vor, der für die Ratio nicht zugänglich ist, wenngleich auf einer analytisch-abstrakten Ebene.

2.2 Zum Sinnhorizont der Arbeitsgesellschaft

Lebensweltliche Ansprüche und Optionen sind eng mit dem Zugangscode einer kapitalistischen Marktwirtschaft verzahnt. Die damit verbundenen Prinzipien sind nicht Willkür, sondern das Ergebnis von Handlungen, die der kompromisslosen Systemlogik der Wirtschaft entsprechen. Bei Luhmann[17] erschließt sich dieser Modus über den „binären Code": Stark vereinfacht lässt sich damit nachzeichnen, dass die Handlungswahl aller am Wirtschaftssystem Beteiligten vom zweiwertigen Leitprinzip „Zahlen/Nichtzahlen" dominiert wird, was dem Profitstreben im Sinne eigener Zahlungsfähigkeit gleichkommt. Die Ausrichtung aller Handlungen im wirtschaftlichen Arbeitskontext steht folglich unter dem Diktum eines Positiv-Negativ-Werts von Gewinn und Verlust. Und weil im Hinblick auf die beteiligten Akteure „jeder den anderen gemäß der jeweiligen teilsystemischen Handlungslogik behandelt, bleibt diesem normalerweise nichts anderes übrig, als sich selbst dieser Logik zu fügen"[18].

Für die Erwerbstätigen heißt das, dass sie sich ebenfalls profit- und gewinnorientiert verhalten müssen; schließlich können sie nur auf diesem Weg selbst von den Leis-

[14] Vgl. *Hermann Kotthoff*, Führungskräfte im Wandel der Firmenkultur: Quasi-Unternehmer oder Arbeitnehmer?, Berlin 1998, 69.

[15] Vgl. dazu *Frithof Bergmann*, Neue Arbeit, Neue Kultur, Freiamt i. Schwarzwald 2004.

[16] Vgl. dazu *Sabine Pfeiffer*, Arbeitsvermögen. Ein Schlüssel zur Analyse (reflexiver) Informatisierung, Wiesbaden 2004.

[17] Vgl. dazu *Niklas Luhmann*, Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M. 1984.

[18] Vgl. *Uwe Schimank*, Theorien gesellschaftlicher Differenzierung, Opladen 2000, 244.

tungen einer Arbeitsorganisation profitieren. So weiß jeder Beschäftigte, dass er nicht nur Verhaltenserwartungen zu erfüllen hat, sondern bei Zielerreichung (ob nun Umsatzziel, Terminziel oder aufgabenbezogenes Ziel) seine eigenen Gewinnerwartungen absichern und weiter ausbauen kann, sei dies das Einkommen, die Karriere oder ganz allgemein die Arbeitsplatzsicherheit. Umgekehrt riskiert man bei Nichterreichung der Zielvorgaben, all diese attraktiven Möglichkeiten aufs Spiel zu setzen. Es liegt also im Eigeninteresse der Beschäftigten, den Vorstellungen der Arbeitsorganisation durch angemessene Arbeitsleistung zu entsprechen. Dass die Verhaltenserwartungen auf Seiten der Arbeitgeber zunehmend gewagter werden, ist indessen keine leere Vermutung. Hier genügt ein Blick auf die Stellenangebote, in denen Hochqualifizierte rekrutiert werden: Durchgängig und branchen- bzw. organisationsübergreifend geht es bei den Einstellungskriterien um Engagement, Leistungsbereitschaft und Flexibilität. Allerdings nicht ohne entsprechende Attribute, die da heißen „überdurchschnittlich" oder „herausragend", letztlich auch interpretierbar als Profilbeschreibungen, die der freiwilligen Selbstausbeutung schon vor Beschäftigungsantritt Tür und Tor öffnen.

3 Verausgabungsbereitschaft als Anpassungseffekt

Für (fast) jede Handlung gibt es ein Gegenüber, das ähnliche oder andere Interessen verfolgt. Im Hinblick auf die „freiwillige Selbstausbeutung" lässt sich an dieses soziologische Handlungsverständnis ein Erklärungsangebot knüpfen, das von der sub-intentionalen Prozessebene einzelner Akteure (wie unter Punkt 2 behandelt) zur *Interaktionsebene von Projektteams* führt. Denn letztlich stößt jedes Interesse von Handlungswilligen auf die Absichten weiterer Akteure: Ob und wie lange sich Projektleiter A gegen Projektleiter B durchsetzen wird, und in welches betriebliche Abhängigkeitsgefüge beide eingebunden sind, spielt im Hinblick auf die individuelle Interessenrealisierung eine erhebliche Rolle. Hier formieren sich „Akteurkonstellationen", die bewirken, dass der Einzelne „bestimmte Intentionen nicht monologisch verfolgen kann, sondern auf die Koordination mit anderen angewiesen ist"[19]. Den Ausgangspunkt einer derartigen Betrachtung bestimmt ein Beteiligter, der ausgehend vom Theoriemodell des „Homo Oeconomicus"[20] die „prinzipielle Wahlmöglichkeit" für Eigenbestimmtheit hat – sowohl hinsichtlich seiner Ziele als auch in Bezug auf seine Handlungsmotivation.

3.1 Professionalisierungsstreben und Null-Fehler-Toleranz

In Betrieben, in denen die Stechuhr von der „Vertrauensarbeitszeit" abgelöst wird, geben Ziel- und Leistungskriterien jenen Rahmen vor, in dem die Erwerbstätigen ihre Arbeitsaufgaben zu erledigen und messbar zu dokumentieren haben. Beispielsweise anhand aussagekräftiger Projektberichte oder mit Hilfe entsprechender Statistiken. Dabei ist zu bedenken, dass nicht jedes Arbeitshandeln quantifizierbar ist und Projekte mitunter eine Laufzeit von

[19] Vgl. ebd.

[20] Vgl. dazu *Uwe Schimank*, Handeln und Strukturen. Einführung in die akteurtheoretische Soziologie, Weinheim–München 2002.

mehreren Monaten oder Jahren aufweisen. *Wie also glaubhaft machen, dass ohne quantifizierbares Ergebnis trotzdem voller Einsatz gebracht wird?*

Eine brauchbare Strategie scheint der demonstrative Hinweis zu sein, dass über die vertraglich geregelte Zeit hinaus gearbeitet wird. Beispielsweise durch eine E-Mail, versendet gegen Mitternacht. Aber auch ein Urlaub lässt sich wirkungsvoll instrumentalisieren: Man hinterlässt die private Mobiltelefonnummer „für den Ernstfall" und weist darauf hin, jeden Abend die Mailbox abzuhören. Beide Szenarien verweisen auf ein hohes Maß an Verausgabungsbereitschaft. Das Bemerkenswerte: Abhängigkeitsstrukturen, die ausschlaggebend für Erreichung von Karrierezielen sind (hier über den Umweg von Anerkennung und objektivierter Leistungszuschreibung), bilden sich ganz offensichtlich nicht nur in jener Konstellation ab, die (asymmetrisch) zwischen Arbeitnehmer und Arbeitgeber die Verhältnismäßigkeiten bestimmt. In hohem Maße spielen auch kollegiale und damit symmetrische Beziehungskonstellationen eine Rolle. Die Erklärung: Hier beginnt das Prinzip wechselseitiger Anpassung zu greifen. Schimank fasst diesen Sachverhalt im Konzept der „Beobachtungskonstellation" zusammen:

„Eine solche Konstellation liegt vor, sobald mindestens zwei Akteure bemerken, dass zwischen ihnen eine Intentionsinterferenz besteht, die von beiden nicht bagatellisiert wird und auf die sich daher beide in ihrem weiteren Handeln einstellen – jedoch ohne einander diesbezüglich gezielt zu beeinflussen oder miteinander zu verhandeln. Stattdessen nimmt jeder das, was der jeweils andere tut oder nicht tut, als gegeben hin, zieht daraus seine Schlüsse und passt das eigene Handeln dem an – was auf eine beiderseitige Anpassung an wechselseitige Beobachtungen hinausläuft."[21]

So gesehen macht es sehr wohl einen Unterschied, „ob man früher kommt und später geht" oder ob man selbst im Urlaub noch via Blackberry erreichbar ist. Denn sachlich analysiert zeigen jene, die „volles Engagement" an den Tag legen (ob nun beabsichtigt oder nicht), den höheren Arbeitseinsatz. Freiwillig geleistete Mehrarbeit ist folglich auch „Steigbügel" für Anerkennung und personifizierte Leistungszuschreibung. Wenngleich auf Kosten von Überlastung und Überforderung: Die „Kombination von Pflicht (die eigentliche Arbeitsaufgabe) und Kür (der Professionalitätsanspruch)" ist im arbeitsvertraglichen Zeitrahmen einfach nicht mehr unterzubringen.

Weiterführende Literatur:

Ayala M. Pines (Hg.), Ausgebrannt. Vom Überdruss zur Selbstentfaltung, Weinsberg [9]2000. Auf Grundlage einer Studie aus den 1980er-Jahren zeigen Pines et al. die Faktoren des Ausbrennens sowohl mit beruflichem als auch mit privatem Hintergrund auf. Die Praxisbeispiele sind anschaulich, unverändert aktuell und regen zur Selbstreflexion ebenso an wie zur Gründung von Arbeits- und Diskussionsgruppen.

Matthias Burisch, Das Burnout-Syndrom, Heidelberg [3]2006. Ein wissenschaftliches Kompendium für fachlich Interessierte. Der Autor liefert eine fundierte Übersicht zum Stand der Burnout-Forschung, beleuchtet kritisch und vergleicht gut lesbar die verschiedenen Erklärungs- und Lösungsansätze.

[21] Vgl. ebd., 207.

3.2 Teamgeist: das „Prisoner's Dilemma" freiwilliger Selbstausbeutung

Macht man sich die Mühe, bei arbeitsbedingten Belastungssituationen „soziale Zwänge" zu berücksichtigen, ergeben sich erklärungstheoretisch neue Ansätze. So ist das „Prisoner's Dilemma", auch als *Gefangenendilemma* geläufig, ein Modell, das auf Entscheidungssituationen anwendbar ist, in denen die beteiligten Akteure selbstsüchtig handeln.[22] Mit Hilfe dieses theoretischen Begriffsinstruments wird man darauf aufmerksam, welche Mechanismen in eine Akteurkonstellation eingebaut sind. Denn wie sich der einzelne Kollege unter Kooperations- und Wettbewerbsbedingungen verhält, ist in Bezug auf die Konstellationsdynamik ganz wesentlich: Man schlussfolgert und passt sein Handeln dem der anderen an, stets darum bemüht, das jeweils Beste aus der neuen Situation zu machen. Ist dieser Anpassungsmechanismus erst einmal in Gang gesetzt, sorgen soziale Kontrollmechanismen dafür, dass freiwillige Selbstausbeutung „passieren kann" und auf hohem Niveau aufrecht erhalten bleibt, und zwar als nachhaltiger Struktureffekt, der sich pfadabhängig zu institutionalisieren beginnt. Aufgrund der wechselseitigen Beobachtungsmöglichkeit ebenso wie der Langfristigkeit, auf die eine Arbeitsbeziehung unter Kollegen angelegt ist, kann sich also unbemerkt und hinter dem Rücken der Beteiligten eine neue Arbeitsmoral entwickeln: Der „Teamgeist" übernimmt Kontrollfunktion. Selbst das gut begründbare Fernbleiben eines Einzelnen kann innerhalb von Arbeitsgruppen negativ sanktioniert werden: zum Beispiel mit dem Seitenhieb, dass die Einsatzbereitschaft „etwas nachlasse". Dazu wird es aber vermutlich erst gar nicht kommen, denn die tatsächliche Ahndung von Normverstößen ist unter dem Gesichtspunkt eines „Prisoner's Dilemma" selten erforderlich. Wir tappen damit aber nicht nur in die Burnout-Falle hinein, offensichtlich bauen wir an dieser Falle auch selbst mit. Denn aus unseren Handlungen resultiert Neues, das sich im Laufe der Zeit festigen kann.

4 Reflexion: Einfallstor für eine „Soziologie des Burnout"

Die Handlungsgeschichte „freiwilliger Selbstausbeutung", konzipiert als Geschichte potenzieller Burnoutkandidaten, rekonstruiert sich mit soziologischen Redeinstrumenten vergleichsweise unkonventionell. Betrachtet aus der Perspektive struktureller Pfadabhängigkeit, präsentiert sich der „erste Akt" noch unspektakulär, und die Beteiligten erscheinen nicht im Geringsten nervös. Je kostenintensiver die ständige Verausgabungsbereitschaft aber wird (z. B. in Gestalt von Schlafstörungen oder beruflich-privaten Interessenkonflikten), desto eher wird die Bereitschaft, freiwillig und unbezahlt Mehrarbeit zu leisten, hinterfragt. Und sowohl Betroffene als auch Beobachtende können sich nicht erklären, wie es letzten Endes zum Worstcase-Szenario eines Burnout kommen konnte. Zu Recht plädiert Dewe[23] deshalb dafür, dass Bildung die Menschen kompetenter machen müsse. Insofern, dass sie in

[22] Das „Gefangenendilemma", ein „Anwendungskonzept" aus der Spieltheorie, erklärt, warum Akteure kooperieren oder defektieren. Ausführliches dazu findet sich bei *Robert Axelrod*, Die Evolution der Kooperation, Oldenbourg 2000.

[23] Vgl. dazu *Bernd Dewe*, Lernen zwischen Vergewisserung und Ungewissheit. Reflexives Handeln in der Erwachsenenbildung, Opladen 1999.

der Lage sind, sich gegen Vereinnahmung und Funktionalisierung zu behaupten. Oder mit den Worten der Burnoutforschung: Wir müssen lernen, „gute Bürokraten" zu werden.[24] Dies dahingehend, dass wir mit den Belastungen und Begrenzungen umgehen können, aber auch die Gelegenheiten zu nützen wissen, die das Leben in Organisationen bestimmen.

Voraussetzung dafür, so der übereinstimmende Tenor der Experten, sind Programme, in denen der Gesundheitsschutz kein Randthema mehr ist, sondern integraler Bestandteil betrieblicher (Organisations-)Projekte. Der Erfolg dieser Projekte wird letztlich aber davon abhängen, wie dynamisch und flexibel der Bezugsrahmen ist, auf den Intervention und Prävention aufbauen. So hat sich im Zuge einer Vortragsreihe 2008/2009[25] zum hier vorgestellten Erklärungsansatz gezeigt, dass gerade die Vermittlung von *Hintergrundwissen*, das über die gängigen Vorstellungen zum Thema Burnout hinausgeht, ausschlaggebend dafür sein kann, dass (potenziell) Betroffene beginnen, ein reflektierteres Bewusstsein für das eigene Arbeitshandeln zu entwickeln. Mit anschlussfähig „Neuem" für Ursachenforschung und Prävention, für Theorie und Praxis, ist mit der „Brille der Soziologie" jedenfalls zu rechnen.

Die Autorin: *Geboren 1970 in Vorarlberg, tätig im Bereich Marketing- und Innovationsmanagement, nebenberuflich freischaffende Soziologin; 1999–2004 im zweiten Bildungsweg Magisterstudium Soziologie und Psychologie an der FernUniversität Hagen mit Promotion zum Dr. rer. soc. 2007, Mitglied der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Mitarbeit in Projekten u.a. Energiezukunft Vorarlberg. Publikationen: Subjektivierung von Arbeit: Freiwillige Selbstausbeutung. Ein Erklärungsmodell für die Verausgabungsbereitschaft von Hochqualifizierten, Wiesbaden 2008; Selbstausbeutung im Team, in: Jörg Fengler, Burnout im Team, Stuttgart 2010 (in Vorbereitung); Vortragsreihe: Burnout-Falle Freiwillige Selbstausbeutung, Vorarlberg 2008/2009.*

[24] Vgl. *Ayala M. Pines* (Hg.), Ausgebrannt. Vom Überdruss zur Selbstentfaltung, Weinsberg 2000.

[25] Die Vortragsreihe „Burnout-Falle Freiwillige Selbstausbeutung" für hochqualifiziert Beschäftigte war mit insgesamt 450 Besuchern mehrfach ausgebucht.

Franz Hubmann

„Es ist genug, Herr …“

Beispiele von Burnout in der Bibel

◆ **Wenn Burnout ein Syndrom ist, das erst in jüngster Zeit größere Aufmerksamkeit erfährt, weil immer mehr Menschen darunter leiden, dann erwächst die Frage, ob es nicht allzu kühn ist, auch in der Bibel nach ähnlichen Erscheinungen zu suchen. Eine kursorische Lektüre des Alten Testaments zeigt: Gerade bei herausragenden Gestalten zeigen sich Zustände, die einem Burnout nahe kommen. Wie aber wird in diesen Erzählungen damit umgegangen? Gibt es in ihnen eventuell auch heute noch brauchbare Ansätze für eine ‚Heilung‘? (Redaktion)**

„Burnout“ als eine Bezeichnung eines emotionalen Erschöpfungszustandes, der eine erhebliche Minderung der Leistungsfähigkeit mit sich bringt und manchmal Menschen gar an den Rand des Suizids bringt, ist noch sehr jung.[1] Häufig sind Menschen davon betroffen, die sich für eine Sache, ein Ideal mit voller Kraft einsetzen und dabei in einem Ausmaß frustrierende Erfahrungen machen, die sie gleichsam ‚ausbrennen‘ lassen. Der Sache nach ist aber Burnout kein neues Phänomen, denn bereits die Bibel enthält verschiedene Erzählungen über Menschen, die in ihrem Einsatz für die ‚Sache Gottes‘ an die Grenze ihrer Kräfte kommen und zu scheitern drohen. Mose ist einer davon, Elija ein anderer, aber auch Jeremia und Ijob können dazugezählt werden. Es sind also durchwegs prominente Gestalten, die Gott für eine bestimmte Sache ausersehen hat. Dabei aber machen sie die Erfahrung, in der ihnen kaum zumutbaren Aufgabe letztlich von Gott selbst zu wenig gestützt, ja sogar im Stich gelassen worden zu sein.

Da die Bibel, insbesondere das Alte Testament, aber nicht nur die menschliche Seite in den Geschehnissen schildert, sondern auch Gott in Wort und Tat einbindet, lässt sich die Frage nicht vermeiden, ob nicht auch Gott in seinem Engagement mit den Menschen Erfahrungen macht, die ihn an den Rand eines ‚Burnout‘ bringen. Lesen wir nicht schon in den ersten Kapiteln der Bibel, dass es Gott wegen der ‚zunehmenden Schlechtigkeit des Menschen und seiner Herzensbosheit reute, den Menschen erschaffen zu haben‘, und dies ihm gar ‚bis in sein Herz hinein wehtat‘ (vgl. Gen 6,5f.)? Da aber selbst nach der Sintflut das Herz des Menschen nicht verändert ist und ‚das Trachten des Menschen böse bleibt von Jugend an‘ (vgl. Gen 8,21), wird man wahrscheinlich nicht vergeblich Texte suchen, welche von Mühen Gottes berichten, die ihn aufzureiben drohen. Vor allem die Erzählung von der Befreiung des Volkes aus Ägypten und der Führung durch die Wüste in das Land der Verheißung bietet sich an. Sie könnte wegen des

[1] Für eine ausführlichere Beschreibung des Syndroms vgl. die weiteren Aufsätze zum Themenschwerpunkt in diesem Heft.

unerhört großen Geschehens Stellen enthalten, an denen Gott selber an den Punkt gelangt, sein Werk wegen der mangelnden Kooperation der Menschen hinschmeißen zu wollen.

Diese Texte etwas näher anzuschauen und daraufhin zu befragen, wie mit dem Problem des Ausgebranntseins umgegangen wird, erscheint gerade deshalb reizvoll, weil in der schlichten Erzählart der Bibel Gott unmittelbar mit im Spiel und für den betreffenden Menschen ansprechbar ist. Man kann also einesteils fragen, wie Gott das Problem löst, wenn die von ihm Berufenen aufgeben wollen. Anderenteils wird man fragen dürfen, wie und wodurch Gott selber dazu gebracht wird, trotz der Bosheit und Widerspenstigkeit seiner Geschöpfe nicht aufzugeben bzw. seinem Volk die Treue zu halten.

1 Der Exodus – ein Burn-out Unternehmen für alle Beteiligten?

Im Buch Deuteronomium findet sich eine Stelle, welche die Einzigartigkeit des Befreiungsgeschehens in unüberbietbarer Weise auf den Punkt bringt. Mose schärft dem Volk ein, dass es aufgrund der wunderbaren Rettung undenkbar sein muss, von JHWH, seinem Gott, abzufallen und sich einem anderen Gott zuzuwenden. Er sagt: „Forsche doch einmal in früheren Zeiten nach, die vor dir gewesen sind, seit dem Tag, als Gott den Menschen auf der Erde schuf; forsche nach vom einen Ende des Himmels bis zum anderen Ende: Hat sich je so Großes ereignet wie dieses, und hat man je solche Worte gehört? Hat je ein Volk einen Gott mitten aus dem Feuer im Donner sprechen hören, wie du ihn gehört hast, und ist am Leben geblieben? Oder hat je ein Gott es ebenso versucht, zu einer Nation zu kommen und sie mitten aus einer anderen herauszuholen unter Prüfungen, unter Zeichen, Wundern und Krieg, mit starker Hand und hoch erhobenem Arm und unter großen Schrecken, wie es der Herr, euer Gott, in Ägypten mit euch getan hat, vor deinen Augen?“ (Dtn 4,32–34).

Nach diesen Worten ist also das Exodusgeschehen ein so einzigartiges Ereignis, wie es in der gesamten Geschichte kein zweites gegeben hat. Wenn dem aber so ist, dann ist es kein Wunder, wenn die menschlichen Mitspieler, allen voran Mose, auf das äußerste gefordert, ja überfordert sind. Schon die Berufungserzählung (Ex 3,1–4,17) lässt auf Grund der zahlreichen Einwände erkennen, dass Mose die ungeheure Last der von Gott zugedachten Aufgabe ahnte. Denn seine erste Antwort auf Gottes Ansinnen lautet: „Wer bin ich, dass ich zum Pharao gehen und die Israeliten aus Ägypten herausführen könnte?“ (Ex 3,11). Darüber hinaus hält er es für ausgeschlossen, dass die Israeliten ihm Glauben schenken, wenn er sagt, Gott sei ihm erschienen und habe ihn mit ihrer Rettung beauftragt (Ex 4,1). Weil aber Gott diesen Einwand mit einer Befähigung zu Wunderzeichen entkräftet (vgl. Ex 4,2–9) und auch den Verweis auf die mangelnde Beredsamkeit theologisch niederschlägt (Ex 4,10–12), bleibt Mose nur noch die einfache Ablehnung als Ausweg: „Aber bitte, Herr, schick doch einen anderen!“ (Ex 4,13). Gott bleibt jedoch bei seiner Wahl, nimmt allerdings die Einwände insofern ernst, als er Mose für das ganze Unternehmen seinen Bruder Aaron zur Seite stellt. Nun können die Schwierigkeiten des Unternehmens ihren Verlauf nehmen.

Die erste Krise entsteht, nachdem Mose und Aaron dem Pharao die Forderung JHWHs vorgetragen haben: „Lass

mein Volk ziehen …“ (Ex 5,1). In Reaktion darauf lässt der Pharao die Arbeitsbedingungen der Israeliten verschärfen. Das wiederum ruft deren Anführer auf den Plan, die Mose und Aaron beschuldigen, die Lage nur verschlimmert zu haben. „Ihr habt uns beim Pharao und seinen Dienern in Verruf gebracht und ihnen ein Schwert in die Hand gegeben, mit dem sie uns umbringen können“ (Ex 5,21). Da erkennt Mose, dass er zwischen zwei Fronten geraten ist. Daher gibt er den Protest an Gott weiter: „Mein Herr, warum behandelst du dieses Volk so schlecht? Wozu hast du mich denn gesandt? Seit ich zum Pharao gegangen bin, um in deinem Namen zu reden, behandelt er dieses Volk noch schlechter, aber du hast dein Volk nicht gerettet“ (Ex 5,22f.). Gottes Antwort vermag jedoch Mose zu beruhigen (Ex 6,1ff.).

Die nächste schwere Krise entsteht, als das Volk merkt, welches Gottvertrauen ihm angesichts der heranstürmenden Ägypter zugemutet wird, und in panischer Angst Mose beschuldigt, dass er es nur in den sicheren Tod führe: „Gab es denn keine Gräber in Ägypten, dass du uns zum Sterben in die Wüste holst? Was hast du uns da angetan?“ (Ex 14,11). Auch da behält Mose noch die Fassung und vermag das Volk zu beruhigen. Nach der Rettung glaubt es erstmals sogar selbst „an den Herrn und an Mose, seinen Knecht“ (Ex 14,31).

Auf dem anschließenden Weg durch die Wüste jedoch wird das Murren des Volkes immer häufiger und bedrohlicher – das erste Wasser, das man findet, ist ungenießbar (Ex 15,23f.), dann fehlt es an Nahrung (Ex 16,2f.) und schließlich gibt es gar kein Wasser mehr (Ex 17,3f.) –, sodass Mose schon befürchten muss, gesteinigt zu werden.

Eine andere Art von Überlastung wird sichtbar, als Jitro, der Schwiegervater, Mose besucht und feststellt, dass die Rechtsprechung für das Volk ihn „vom Morgen bis zum Abend“ in Beschlag nimmt. Darum mahnt Jitro: „Es ist nicht richtig, wie du das machst. So richtest du dich selbst zugrunde und auch das Volk, das bei dir ist …“ (Ex 18,17f.). Hier ist bereits eine Erkenntnis ausgesprochen, die auch von der Burnout-Forschung bestätigt wird: Wer durch übermäßiges Engagement ‚ausbrennt‘, zieht auch jene in Mitleidenschaft, für die er sich aufzuopfern meint. Die Lösung, die Jitro vorschlägt, ist einfach: Mose solle doch jene Arbeit abgeben, die andere auch machen können! „Wenn du das tust, sofern Gott zustimmt, bleibst du der Aufgabe gewachsen, und die Leute hier können alle zufrieden heimgehen“ (vgl. Ex 18,19ff.; Zitat V. 23). Der doppelte Effekt wird ausdrücklich zugesagt.

Der Höhepunkt des Burnout ereilt Mose jedoch nach dem Wegzug vom Sinai; wieder weint das Volk den Fleischtöpfen Ägyptens nach und lehnt sich gegen Mose auf. Da wendet er sich in völliger Verzweiflung an Gott und klagt: „Warum hast du deinen Knecht so schlecht behandelt, und warum habe ich nicht deine Gnade gefunden, dass du mir die Last mit diesem ganzen Volk auferlegst? … Ich kann dieses ganze Volk nicht allein tragen, es ist mir zu schwer. Wenn du mich so behandelst, dann bring mich lieber gleich um, wenn ich überhaupt deine Gnade gefunden habe. Ich will mein Elend nicht mehr ansehen.“ (Num 11,11.14–15). Der Todeswunsch als letzte Stufe des Burnout ist erreicht. Nun muss Gott handeln; auch diesmal geschieht die Entlastung durch die Bestellung von Helfern, allerdings so, dass Gott die Geistbegabung des Mose und damit die Last der Führung auf die Helfer verteilt. Bewundernswert ist dabei die Haltung des Mose: Während die Neubegabten ihre Berufung

ängstlich gegen die zwei ferngebliebenen, aber dennoch mit dem Geist beteilten Männer verteidigen, wünscht Mose, dass Gott seinen Geist doch allen schenke. Der – freilich irreale – Wunsch, dass Gott die Monopole des Geistbesitzes aufheben möge, dass nicht nur zweiundsiebzig Menschen das ‚Amt des Mose' mittragen, sondern alle, wäre offenbar die endgültige Überwindung des Burnout. Erst die prophetische Verkündigung erwartet die Erfüllung dieses Wunsches in der Endzeit (vgl. Joël 3,1–3). Soweit ein kurzer Blick auf Mose.

2 Das Burnout von Propheten – Elija und Jeremia

2.1 Elija – „ein Prophet wie Feuer“ (Sir 48,1)?

Die biblischen Überlieferungen vom Propheten Elija stammen offensichtlich aus verschiedenen Quellen; anders sind die abrupten Übergänge zwischen den Erzählungen und die unterschiedlichen Rollen des Propheten kaum zu erklären.[2] Ein Beispiel dafür ist 1 Kön 19; hier treffen wir zunächst auf einen völlig verängstigten Propheten auf der Flucht vor der Rache der Königin Isebel (V. 1–3). In weiterer Folge spielt jedoch dieser Hintergrund keine Rolle mehr; vielmehr erscheint Elija völlig frustriert vom Verlauf seiner bisherigen Tätigkeit. Er entlässt seinen Diener und geht allein eine Tagesreise in die Wüste, um dort zu sterben, indem er sagt: „Es ist genug! Herr, nimm jetzt mein Leben, denn ich bin nicht besser als meine Väter!“ (1 Kön 19,4b). Elijas Zustand entspricht also eindeutig einem Burnout. Man kann also gespannt sein, wie Gott damit umgeht. Als erstes liest man, dass ein „Bote“ (*mal'ak*) den Schlafenden weckt und auf ein bereitgestelltes Essen, frisches Fladenbrot und Wasser hinweist: „Steh auf und iss!“ Mehr sagt er nicht. Da Elija tatsächlich isst und trinkt, macht er den ersten Schritt zurück ins Leben, auch wenn er sich anschließend wieder niederlegt. Aber der „Bote“, jetzt deutlich als „Gottes Bote“ (*mal'ak JHWH*) ausgewiesen, kommt wieder, fordert auf zu essen und weist nun auf den vor Elija liegenden und Kraft erfordernden Weg hin. Das Ziel scheint klar zu sein, obwohl es nicht genannt wird, denn Elija kommt nach vierzig Tagen schließlich am Gottesberg an. Wenn dieser das stillschweigend vorausgesetzte Ziel ist, dann bedeutet das offenbar, dass einer, den Gott in den Dienst genommen hat, nicht einfach weglaufen oder aufgeben kann, sondern dazu vor Gott selber zu erscheinen hat.[3] Sieht man die Sache so, dann erhellt sich auch das folgende Geschehen, insbesondere die Befragung des Propheten. „Was willst du hier, Elija?“, fragt zunächst das gleichsam personifiziert auftretende „Wort Gottes“ (*dᵉbar JHWH*) (V. 9), vor welchem Elija zum ersten Mal sein bitteres Scheitern beklagt, woraufhin er zu JHWH selbst weiterverwiesen wird.[4]

[2] Für eine Gesamtdarstellung vgl. *Rainer Albertz*, Elia. Ein feuriger Kämpfer für Gott (BG 13), Leipzig 2006.

[3] In diesem Zusammenhang muss auch auf die Jona-Erzählung verwiesen werden, die eine besonders eindrückliche Form der Rückholung eines entlaufenen Propheten schildert.

[4] Die Einheitsübersetzung (EÜ) ist an dieser Stelle irreführend, wenn es heißt: „Da antwortete *der Herr* …“; im Hebräischen ist kein Subjekt genannt, daher kann sich die Verbform nur auf den „*dᵉbar JHWH*“ zurück beziehen. Nach dem Text der EÜ verweist der „Herr“ jedoch völlig unlogisch auf sich selbst weiter: „Komm heraus, und stell dich auf den Berg vor den *Herrn*!“

Dem Erscheinen Gottes gehen jedoch mächtige Naturgewalten voraus; stereotyp heißt es dazu, dass ‚Gott nicht in ihnen‘ ist. Aus der folgenden „Stimme eines verschwebenden Schweigens“ (*qôl d'māmāh daqqāh*)[5], in welcher Elija die Präsenz Gottes erahnt, ertönt jene „Stimme“ (*qôl*), welche ihn zum zweiten Mal nach dem Grund seines Hierseins fragt. Wiederum antwortet Elija mit denselben Worten (V. 14).[6] Da nun tatsächlich Gott selbst darauf antwortet (V. 15), erweist sich die Ahnung Elijas als richtig; Gott ist wirklich anwesend und (er-)hört Elijas Klage. Das ist gewiss der wichtigste Moment in der Überwindung von Elijas Verzweiflung![7] Die Antwort Gottes aber lässt staunen, denn sie geht mit keinem Wort auf Elijas persönliche Not und Gefährdung ein. Gott kündigt kein direktes Eingreifen an, und der Eindruck, den Elija bisher gewonnen und vor Gott beklagt hatte, dass nämlich ‚Gott nichts tut‘, wird nicht verscheucht. Elija bekommt vielmehr drei Aufträge, die eher ‚nebensächlich‘ erscheinen, sich in der folgenden Erklärung jedoch als ein längerfristiges und großflächiges Konzept zur Überwindung der gegenwärtigen Zustände erweisen: Mit Salbungsakten soll Elija die Machtverhältnisse im syrisch-israelitischen Raum umstürzen, auf dass der Abfall von JHWH gerächt werde. Was aber bedeuten diese Aufträge für Elija selbst? Sind sie eine ‚Antwort‘ auf seine eigene Verzweiflung, seinen Misserfolg und seine Ohnmacht als Prophet? Sieht man die Aufträge im Kontext dessen, was man im Alten Orient in politischer Hinsicht von einem Propheten erwarten bzw. befürchten konnte, so sind sie eine enorme Bestätigung der Macht und des Einflusses. Denn sowohl die Kundgabe der göttlichen Erwählung eines Menschen zum König wie auch die der Verwerfung (eines Herrschers) lagen zu Zeiten in der Hand des Propheten.[8] Kein Wunder also, wenn Israels Könige an ihrem Hof Propheten anstellten, welche in ihrem Sinne zu agieren verpflichtet waren.[9] Gottes Auftrag, in Damaskus Hasaël zum König zu salben und in Israel Jehu, ist also eine deutliche Bekräftigung der Macht Elijas angesichts aller Gegner.[10] Die ‚Salbung Elischas an seiner Stelle‘ (V. 16b) lässt sich dagegen als Rücksichtnahme Gottes ver-

5 So m. E. jene die Dramatik des Ereignisses besser wiedergebende Übersetzung von *Martin Buber*.

6 Die Wiederholung ist bedingt durch die bewusst gesetzte Steigerung vom „*dᵉbar JHWH*“ zu „*qôl*“; ein literarkritischer Eingriff in den Text würde also die feine Struktur des Textes zerstören.

7 Auch bei Ijob ist es nicht anders. Dass Gott für Ijob erfahrbar wird, indem er antwortet, ist der entscheidende Punkt.

8 Samuel ist ein Beispiel dafür, da er Israel seinen ersten König offenbart (vgl. 1 Sam 9–10) und später auch wieder verwirft (1 Sam 15), um David an seiner Stelle zu salben (1 Sam 16). Natan bestätigt die bleibende Gunst Gottes für das Haus Davids (vgl. 2 Sam 7) und greift entscheidend in die Nachfolgekämpfe ein (vgl. 1 Kön 1). Achija von Schilo wiederum sagt Jerobeam die Königsherrschaft über die zehn Stämme des Nordens an (vgl. 1 Kön 11,29–40), aber auch den Sturz wegen der Untreue gegenüber JHWH (vgl. 1 Kön 14).

9 Vgl. z. B. 1 Kön 22. Aus dem Alten Orient ist uns das Beispiel eines Amtseides für Orakelpriester überliefert, und im Vasallenvertrag Assurbanipals gibt es die Verpflichtung, aufrührerische Propheten anzuzeigen.

10 Dass die Ausführung erst durch Elischa (vgl. 1 Kön 8,7–15) bzw. durch einen Jünger Elischas (vgl. 2 Kön 9,1–10) erfolgt, spielt in unserem Zusammenhang keine Rolle, denn sie ist ja an die Berufung Elischas durch Elija gebunden. Vielleicht ist diese Rückbindung auch der Grund dafür, dass die Berufung Elischas auf diese sonst nicht mehr bezeugte, durch einen Menschen vermittelte Art erfolgt.

stehen, weil Elija von der Last des Gedankens befreit sein soll, dass ‚nur er allein noch übrig ist‘ (vgl. V. 14b).

Zusammenfassend kann die Strategie der ‚Heilung‘ Elijas von seiner Berufskrise so beschrieben werden, dass Gott ihn zuerst nur behutsam durch einen ‚Engel‘ ins Leben zurückholt, der ihm die Kraft gibt, seine Klage unmittelbar am Berg Gottes vorzubringen. Dort angekommen und nach seinem Begehr gefragt, wird er mit oder vielleicht gerade wegen seiner bitteren Klage schrittweise durch mehrere ‚Vorboten‘ an die höchste Stelle weitervermittelt und zur unmittelbaren Erfahrung der Gegenwart Gottes selbst geführt. Bei diesem alles entscheidenden Ereignis findet er jedoch bei Gott ein offenes Ohr für die Klage über seine grenzenlose Ohnmacht und kann gestärkt durch klare, die Reichweite von Gottes Macht bekräftigende Anweisungen den Rückweg in seine Welt antreten. Elija weiß nun, Gott ist da und lenkt den Lauf der Geschichte. Und er ist entlastet, weil es keineswegs von ihm allein abhängt, wie die Sache Gottes weitergeht. Diese beiden Erkenntnisse sind offenbar der Ansatz zur Heilung des vom Burnout bedrohten Propheten. Mit einem Blick auf Jeremia soll diese Annahme noch weiter geprüft werden.

2.2 Jeremia: „Weh mir, Mutter, dass du mich geboren“ (15,10)

Vergleicht man die Berufungserzählung des Jeremia mit jener von Mose, so fallen einige Gemeinsamkeiten auf. Wenn Mose schon als Kind über die Wellen des Nil in die Hände der Pharaonentochter und dadurch an dessen Hof gespült wird, dann zeichnet sich darin bereits eine Bewahrung für die spätere Berufung ab. Im Falle Jeremias jedoch eröffnet Gott selbst, dass er den Jungen schon ‚vor der Geburt für eine besondere Aufgabe ausersehen und geweiht habe‘ (Jer 1,5). Hat Mose eine Sendung zu erfüllen, für die er keine Voraussetzungen mitbringt und die seine Kräfte weit übersteigt, so auch Jeremia, wenn Gott ihn zum „Propheten über die Völker“ (ebd.) bestellt. Wie Mose viele Gründe vorbringen kann, die Aufgabe nicht übernehmen zu können, so verweist auch Jeremia darauf, dass er für diesen ‚Posten‘ ungeeignet sei, weil ihm die nötige Autorität zu reden fehle (1,6).[11] So wie Moses Einwände von Gott schlichtweg abgewiesen werden, so geschieht dies auch bei Jeremia: „Wohin ich dich sende, sollst du gehen, und was ich dir befehle, sollst du reden“ (1,7), lautet die lakonische Antwort, die Jeremia jede Eigenverantwortung für seine Rede und jeden Mangel an Stellung nimmt, da Gottes Autorität dahintersteht. Und wie Mose mit Zeichenmacht ausgestattet wird, so bekommt auch Jeremia zeichenhaft Gottes Wort in den Mund gelegt (1,9). Mit dieser Geste wird zudem ausgedrückt, dass Jeremia gemäß der Verheißung von Dtn 18,18 ein ‚Prophet wie Mose‘ sein wird. Daran schließt sich eine Bekräftigung des über die Maßen großen Auftrags: „Heute setze ich dich ein über Völker und Reiche; du sollst ausreißen und niederreißen, vernichten und einreißen, aufbauen und einpflanzen“ (1,10). Nie vorher und nachher hat ein Prophet einen so umfassenden Auftrag aufgebürdet bekom-

[11] Die Übersetzung „ich kann nicht reden, ich bin ja noch *so jung*“ gibt das Problem nicht richtig wieder. Denn ein Verweis auf ein zu geringes Alter ist eine schlechte Ausrede; sie wird nämlich von Tag zu Tag schwächer. Jeremia sagt vielmehr, dass er ein ‚Jungmann‘ (*na'ar*) sei, d. h. ein Mensch in untergeordneter sozialer Stellung, der nicht mit Autorität reden könne. Ein „Prophet für die Völker“ würde jedoch ein Höchstmaß an Autorität brauchen!

men; er kann somit durchaus Mose an die Seite gestellt werden. Ist damit nicht schon ein Burnout vorprogrammiert? Wenn die Ausführung des Auftrags so verläuft, wie es der Text verheißt, sollte die Antwort ein klares Nein sein. Warum sollte Jeremia ausbrennen, wenn er ohnehin nur ‚Mund Gottes‘ (vgl. 15,19) sein soll, und Gott für alles andere verantwortlich ist? Allerdings ist der Berufungsbericht in V. 10 noch nicht zu Ende. Es folgen zwei Visionen: die erste als Bestätigung dafür, dass Gott über die Wirksamkeit seines Wortes wachen werde (V. 11.12), die zweite als Ankündigung eines göttlichen Gerichts, das in und um Juda sowie Jerusalem stattfinden wird (V. 13–16). Diese Ankündigung geht nahtlos über in ein Wort an Jeremia, das ihn auffordert, das Wort des Herrn furchtlos zu verkünden (V. 17), auch wenn er dafür Feindschaft von allen Seiten ernten werde. Gott verspricht, ihn zu einem Bollwerk zu machen, das nicht überwunden werden kann (V. 18–19). Damit ist Jeremia plötzlich mit einem Auftrag betraut, der sich gegen sein eigenes Volk (und nicht gegen die Völker!) richtet und schärfste Konfrontation bedeuten soll. Man darf also gespannt sein, wie Jeremia mit diesem Auftrag zurechtkommt.

Tatsächlich enthält nun das Jeremiabuch Texte, welche deutlich zum Ausdruck bringen, dass er bei der Durchführung seines Auftrags in größte Not gerät, weil er die Zuversicht verliert, Gott auf seiner Seite zu haben. Er wendet sich deshalb klagend an ihn und ringt um eine Antwort, warum aller Augenschein gegen die von ihm verkündete Gottesbotschaft spricht (vgl. 12,1; 14,13–16; u. a.) und die Zuhörer das Eintreffen seiner Worte höhnisch fordern (vgl. 17,15), darüber hinaus gegen ihn vorgehen können (vgl. 11,18–20; 18,18.20; 20,10).[12] In der ersten Klage (12,1–4) hält Jeremia zwar noch grundsätzlich am gerechten Walten Gottes fest, jedoch gibt es darin für ihn auch Unverständliches, insofern Bösewichte ungestraft bleiben (12,1b–2) bzw. andere Gottes Regiment überhaupt in Abrede stellen können (12,4). Gott beantwortet diese Anfragen mit der in Gegenfragen versteckten Forderung, Jeremia solle seine Maßstäbe für das festgestellte ‚Ungleichgewicht‘ überprüfen (12,5). So auf sich selbst zurückverwiesen, ortet Jeremia in der nächsten Klage den Grund allen Übels in der eigenen Existenz: „Weh, meine Mutter, dass du mich geboren …“ (15,10). Aber Gott lässt auch diese Klage über die verfehlte Existenz nicht gelten. Folgt man nämlich dem hebräischen Text, dann bekräftigt Gott in einem Schwur, er habe den Propheten sehr wohl für sein Amt genügend gerüstet (V. 11)[13]. Er fragt deshalb zurück, ob Jeremia es anders sehen könne (V. 12). Die Antwort kann nur ein ‚Nein‘ sein.

[12] Während Jeremias eigene Klagegebete (vgl. Jer 12,1–6; 15,10–21; 17,14–18; 18,18–23 und 20,7–13) die Umstände und Inhalte der Auseinandersetzungen mit diversen Gegnern nur andeuten, sprechen die in Prosa gehaltenen Beschreibungen der Wirksamkeit Jeremias eine deutlichere Sprache (vgl. 20,1–6; 26,8ff.; 37,12–16; 38,3–6; 38,14–28).

[13] Die EÜ rekonstruiert die Einleitung von V. 11 nach der Septuaginta (‚*amen*‘ statt ‚*amar*‘), die Fortsetzung aber in Anlehnung an den Konsonantenbestand des hebräischen Textes. Ein solches Vorgehen kann nur einen fantasievollen Kompromiss ergeben. Nach dem MT muss die Einleitung von V. 11 heißen: „JHWH spricht“ – so jetzt auch die Neue Zürcherbibel. Der Text des ersten Schwursatzes: אם לא שרותך לטוב ist auch in der Textüberlieferung mit Varianten gespickt. Der gegebene Konsonantentext lässt sich jedoch übersetzen mit: „Fürwahr, deine Ausrüstung ist zum Guten“. Diese Lesart ergibt auf dem Hintergrund der Zusage von 1,18f. einen guten Zusammenhang mit V. 12.

Da aber die Lage nicht besser, vielmehr schlimmer wird, kann Jeremia die Ursache für seine Verfolgung (V. 15), für sein Leben im Abseits von der Gemeinschaft (V. 17) trotz allen Bemühens (V. 16) nur darin finden, Gott selbst müsse es sein, der seine Botschaft nicht decke. Konsequenz ist die radikale Anklage, Gott betrüge ihn (V. 18). Er sieht sich als einen Propheten, den Gott gleichsam fallen gelassen hat. Darauf reagiert Gott mit einer sehr deutlichen Antwort; nur durch eine radikale Umkehr und einen redlichen Umgang mit dem Wort könne Jeremia weiterhin ‚Mund Gottes‘ sein (V. 19). Für diesen Fall aber könne er sich dessen gewiss sein, Gott auf seiner Seite zu haben, die verheißene Ausrüstung (vgl. 1,18) zu bekommen und seine Sache zu einem guten Ende führen zu können (V. 20–21).

Wie Elija, so ist auch Jeremia in seiner prophetischen Tätigkeit an den Punkt gelangt, da ihm jeder Rückhalt von Seiten Gottes zerronnen ist. Wie Elija, so trägt auch Jeremia seine Not zu Gott, steigert diese aber zu einer offenen Anklage. Die Antwort, die er erhält, ist daher entsprechend schärfer. Der Ansatz zur Überwindung der Krise allerdings verläuft in ähnlicher Weise; Jeremia erlebt wie Elija eine einschneidende Gottesbegegnung, die ihn nicht mehr loslässt. Darum kann er seinen Weg weitergehen in der Gewissheit, Gott auf seiner Seite zu haben, auch wenn sich seine Lebens- und Verkündigungssituation weiter verschärft. Die weiteren Gebete ringen daher noch deutlicher um die Verwirklichung der Botschaft (vgl. Jer 17,14–18; 18,18–23), sie unterscheiden sich jedoch von den vorherigen, insofern sie an Gott nicht mehr zweifeln. Fragt man weiter, wie sich für Jeremia die Gewissheit der Nähe und des Beistandes Gottes gezeigt hat, dann gibt das letzte Gebet die entscheidende Antwort. In eindringlicher Weise schildert Jeremia in 20,7–9, dass Gott ihn in den Augen der Leute gleichsam zum Narren gemacht habe (V. 7), weil er scheinbar zur Unzeit von einem drohenden Unheil sprechen musste und daher verlacht und verspottet wurde (V. 8). Diese Situation hat ihn völlig erschöpft, ausgebrannt bis zum Entschluss des Aufgebens, ein ‚anderes Feuer‘ aber in seinem Innern habe ihn nicht losgelassen und zum Reden gezwungen (V. 9). Man wird nicht fehl gehen, in diesem Bild des Feuers jene Erfahrung der Nähe Gottes und der Einwohnung seines Wortes zu sehen, die Elija ganz anders zuteil geworden ist. Von einer ähnlichen Erfahrung reden die Apostel vor dem Hohen Rat (Apg 4,20) und berichtet Paulus im Brief an die Korinther (1 Kor 9,16). Hinter beiden Aussagen liegen ferner vorausliegende Begegnungen, von denen ‚sie reden müssen‘. Elija und Jeremia belegen jedoch, dass diese Begegnungen unter Umständen – wie man sieht mit Erfolg! – erkämpft und erstritten werden müssen.

Dass nicht jede Berufung im Keim schon die Gefahr des ‚Ausbrennens‘ bedeutet, zeigt schließlich das Beispiel des Propheten Ezechiel. Zwar ist auch er in einer ungeheuer intensiven Weise von seiner Aufgabe in Beschlag genommen – die zahlreichen Zeichenhandlungen (vgl. Kap. 4–6; Kap. 12), in die selbst der Tod der Frau einbezogen ist (vgl. Kap. 24), belegen es –, aber sein Verkündigungsauftrag enthält eine wichtige Einschränkung. Als ‚Wächter über das Haus Israel‘ bestellt, haftet er wohl mit seinem Leben für die gewissenhafte Erfüllung seiner Aufgabe. Wenn er aber seine Pflicht getan, seine Warnung gesprochen hat, dann liegt es an den Hörern, wie sie damit umgehen. Einen Erfolgsdruck legt Gott ihm nicht auf (vgl. Ez 3,16–21). Auf diese Weise kann Gott den Propheten wohl mit

schier unglaublichen Aufträgen betrauen (vgl. z. B. 4,4–8.9–17; 12,1–7; 24,15–17), jedoch erdrücken sie ihn nicht, da es nicht seine Sache ist, was sie bewirken. D. h., das Wesen eines ‚Wächters‘ (aber auch eines Boten oder eines Verkündigers) liegt im Mitteilen der wichtigen Nachricht; mehr ist im Auftrag nicht enthalten![14] Wer sich diese Beschränkung vor Augen hält, vermeidet die Gefahr einer Überforderung. Wer aber möchte nicht – wie die Jünger Jesu – zum Auftraggeber zurückkehren und mit Freude von den Erfolgen berichten (vgl. Lk 10,17)?

3 Die „Reue Gottes“ – ein Anzeichen von Burnout?

Es mag verwegen erscheinen, in der Bibel auch nach einem ‚Burnout Gottes‘ zu suchen. Da aber gerade das Alte Testament bisweilen in einer fast anstößig anthropomorphen Weise von Gott spricht, wird es kaum überraschen, wenn man Texte findet, die eine tiefe Enttäuschung, ja sogar einen Überdruss Gottes zum Ausdruck bringen. Überraschend ist vielmehr, dass man eine solche Stelle schon auf den ersten Seiten der Bibel entdeckt. Nach dem Erzählverlauf von Gen 1–6 ist das Experiment ‚Mensch‘ in den Augen Gottes in kürzester Zeit zu einem totalen Fehlschlag geworden, denn „alles Sinnen und Trachten seines Herzens (war) immer nur böse. Da reute es Gott, auf der Erde den Menschen gemacht zu haben, und es tat seinem Herzen weh“ (Gen 6,5–6). Gott beschließt daher die Vernichtung allen Fleisches mit Ausnahme des einen Gerechten, Noach, (vgl. Gen 6,6ff.). Der weitere Verlauf der Ereignisse ist bekannt, ein Detail jedoch wird leicht übersehen: Als Noach mit den Seinen aus der Arche geht, baut er einen Altar und bringt Gott ein Brandopfer dar. Der ‚Duft des Opfers‘ bewegt Gott zum Entschluss, „die Erde wegen des Menschen nicht noch einmal verfluchen (zu wollen); denn das Trachten des Menschen ist böse von Jugend an“ (Gen 8,21). Wie kommt es zu diesem ‚Umsturz im Herzen Gottes‘, wenn die Flut keine Veränderung des Menschen und seines bösen Herzens mit sich gebracht hat? Die Antwort kann nur sein, dass der vom gerechten Noach initiierte, dankbare Akt der Verehrung Gottes durch ein Brandopfer von Gott als ein wirksames Gegengewicht zur Sünde des Menschen akzeptiert wird. Er zeigt, dass der Mensch auch zu Gutem fähig ist und seine Ausrichtung auf Gott nicht gänzlich verloren hat. „In diesem Sinn *macht das Brandopfer des Gerechten die Fehler der Bösen wieder gut, indem es ihnen das göttliche Erbarmen erwirkt*.“[15]

Nach Meinung dieser urgeschichtlichen Erzählung hat also das erste Brandopfer Gottes Änderung der Haltung dem Menschen gegenüber bewirkt, und durch die Liturgie des Opfers kann auch weiterhin das Böse aufgewogen werden. Gottes Engagement für den Menschen und sei-

[14] Auch die von Jesus ausgesandten Jünger stehen nicht unter Erfolgsdruck; wenn man sie in einem Ort nicht aufnimmt und nicht hören will, sollen sie vielmehr weiterziehen und den Staub von ihren Füßen schütteln. Der Ort aber hat selbst die Konsequenzen der Ablehnung zu tragen (vgl. Mt 10,5–15). Dass die Jünger später wegen des Andrangs der Leute keine Zeit mehr fanden zu essen und deshalb von Jesus zu Rückzug und Ruhe gerufen werden mussten (vgl. Mk 6,30–31), deutet die Gefahr der Selbstüberforderung an.

[15] So *Adrian Schenker*, Die Stiftungserzählung des Brandopfers. Wie versteht Gen 8:20–21 das Brandopfer?, in: *Ders.*, Studien zu Propheten und Religionsgeschichte (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 36), Stuttgart 2003, 143–154, Zitat 154.

ne Welt ist nicht mehr grundsätzlich von einem ‚Burnout‘ bedroht.

Ein anderes Beispiel ist die Befreiung des Volkes aus Ägypten und die Führung durch die Wüste. Immer wieder erregt hier das Volk durch sein „Murren“ Gottes Unmut und Zorn (Ex 14,24; 16,2.9.28; 17,3; Num 11,1.10; 14,2.11.26; 17,6; u.ö.), sodass Gott nahe dran ist, es zu vernichten (vgl. bes. Num 14,26ff.; 17,8ff.). Besonders dramatisch wird die Lage, als das Volk, während Mose bei Gott auf dem Berg weilt, das goldene Kalb anfertigt (Ex 32). Gott eröffnet Mose den Abfall des Volkes und sagt: „Lass mich, dass mein Zorn gegen sie entbrennt und sie verzehrt. Dich aber will ich zu einem großen Volk machen“ (32,10). Gott ist also am Ende der Geduld mit seinem Volk und will neu beginnen. Da wirft sich Mose in die Bresche und legt Gott in seiner Fürbitte überzeugend dar, dass ein Aufgeben nicht möglich ist. Denn eine Vernichtung des Volkes in der Wüste wäre nicht nur ‚nach außen‘ hin, vor allem in den Augen der Ägypter, ein enormer Prestigeverlust für Gott, sondern ‚nach innen‘ zugleich ein Bruch des Schwures, den Gott Abraham, Isaak und Jakob geleistet hat, insofern er ihre Nachkommen zahlreich wie die Sterne am Himmel machen und ihnen auch das Land der Verheißung geben wolle (vgl. Ex 32,11–13). Da Gott vor allem das letztere Argument nicht übergehen kann, „ließ sich der Herr das Unheil reuen, das er seinem Volk angedroht hatte“ (V. 14).[16]

Noch kritischer ist die Situation, als das Volk durch die Berichte der Kundschafter entmutigt sich neue Anführer geben und nach Ägypten zurückkehren will (vgl. Num 14,1–4). Da erscheint Gott und droht abermals, das Volk zu vernichten. Mose vermag auch dieses Mal Gott mit den Argumenten seiner Fürbitte umzustimmen, wobei er jetzt zusätzlich Gottes Selbstdefinition als des ‚gnädigen und barmherzigen‘ (vgl. Ex 34,6f.) ins Spiel bringt. Freilich, die Generation des Auszugs kann er nicht retten; sie wird mit dem bestraft, was sie in ihrem Unglauben befürchtet hat: Sie werden in der Wüste sterben und das Land nicht sehen! (vgl. Num 14,28–35). Dieses dramatische Ereignis ist sogar in die Gebetsliteratur Israels eingegangen als Mahnung für alle nachfolgenden Generationen, nicht ‚zum Ekel für Gott‘ zu werden wie jene, weil sie ihr Herz verhärteten und Gott auf die Probe stellten, obwohl sie seine Wundertaten erlebt hatten (vgl. Ps 95,8–11).[17]

Die angeführten Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, wie sehr das Alte Testament Gott mit seinen Emotionen

Weiterführende Literatur:
T. Veijola, Depression als menschliche Erfahrung, in: *Ders.*, Offenbarung und Anfechtung (BThSt 89), Neukirchen 2007, 158–190; *R. Albertz*, „Zieh deine Schuhe aus …!“ Von den Zumutungen Gottes, Leipzig 2001; *Ders.*, Elia, ein feuriger Diener Gottes, Leipzig 2006; Welt und Umwelt der Bibel, Heft 3/2006: Mose. Mittler zwischen Gott und Mensch, Kath. Bibelwerk Stuttgart; *E. Wiesel*, Von Gott gepackt. Prophetische Gestalten, Freiburg i. Br., ²1983.

[16] In Dtn 32,26–27 nennt Gott für sich ähnliche Beweggründe zur Schonung: „Ich dachte: Ich will sie zerstreuen, ihr Gedächtnis tilgen unter den Menschen, doch ich scheute die Kränkung durch den Feind: ihre Gegner hätten es falsch ausgelegt und gesagt: Unsere Hand ist mächtig gewesen.“ (Übers. d. Neuen Zürcher Bibel).

[17] Mit Ps 95 wird u. a. auch heute noch die Sabbateingangsliturgie eröffnet.

ernst nimmt. Fragt man, ob die Beispiele mit Burnout in Zusammenhang gebracht werden können, so wird man eher zögern. Zwar ist deutlich davon die Rede, dass Gott tief verletzt und enttäuscht ist. Diese Enttäuschung aber führt nicht zu Inaktivität, sondern zum Ausbruch von Zorn und heftiger Aktivität. Die Überwindung dieser Situation benötigt daher höchste Anstrengungen zur Beruhigung, wie sie Mose in seinen Fürbitten unternimmt, wobei er Argumente vorbringt, die Gott nicht übergehen kann. Treffend ist der dafür verwendete hebräische Ausdruck: „das (vom Zorn verhärtete) Angesicht weich machen“ (חלה פנים) (Ex 32,11). Eine andere Möglichkeit ist – wie bei Noach erfahrbar wird – ein überzeugendes Gegenbeispiel im Verhalten, um Gottes Haltung zu verändern.[18]

Nicht verhindern konnten die Propheten jedoch den Entschluss Gottes, Jerusalem samt dem Tempel in die Hand der Feinde zu geben, weil man nicht auf ihre Stimme hörte und das böse Treiben nicht änderte.[19] Ja, Gott selbst verbat sich die Fürbitte wegen der Herzenshärte des Volkes (vgl. Jer 7,16–20; 11,14; 14,11ff. und 15,1). Aber dieses Zorngericht war nicht das Ende der Beziehung, sondern nur eine Maßnahme der Erziehung. Darum lässt Gott dem Volk in der Verbannung folgendes Trostwort ausrichten:

„Hört auf mich, ihr vom Haus Jakob,
und ihr alle, die vom Haus Israel noch übrig sind,
die mir aufgebürdet sind vom Mutterleib an,
die von mir getragen wurden, seit sie den Schoß ihrer Mutter verließen:
Ich bleibe derselbe, so alt ihr auch werdet,
bis ihr grau werdet, will ich euch tragen.
Ich habe es getan, und ich werde euch weiterhin tragen,
ich werde euch schleppen und retten“
(Jes 46,3–4).

Hat damit Gottes Barmherzigkeit den Sieg über den Zorn errungen, sodass die Gefahr überwunden ist, dass Gott am Ende doch noch ‚ausbrennt‘ und das ‚Experiment Mensch‘ aufgibt?[20]

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

[18] Ein weiteres Beispiel ist Ri 10,6–16. Gott ist entschlossen, sein Volk wegen des ständig wiederkehrenden Abfalls zu anderen Göttern nicht mehr zu retten; soll es doch jene Götter anrufen! Da setzte Israel alles auf die Karte „dieses eine Mal noch“ und änderte radikal sein Verhalten, sodass Gott ‚in Not kam wegen des Elends Israels‘ (V. 16). Man beachte die massiv emotionale Sprache!

[19] Man lese hierzu die Verkündigung der Propheten Jeremia und Ezechiel; als Stimmen von der Gegenrichtung jedoch auch die Klagelieder, vor allem Kap. 2 mit der drängenden Frage, ob denn solche Gräuel von Gott selbst gebilligt geschehen durften (vgl. V. 20–22).

[20] Die Rabbinen haben darüber hinaus aus dem Schriftwort von Jes 56,7: „Ich erfülle sie mit Freude im Haus *meines* Gebetes“ den Gedanken entwickelt, dass auch Gott selbst bete. Sogleich entstand die Frage, was Gott bete, und R. Sutra ben Tobia antwortete im Namen von Rab: „Es möge mein Wille sein, dass meine Barmherzigkeit meinen Zorn bezwinge, dass meine Barmherzigkeit sich über meine Eigenschaften (des Rechtes) wälze, damit ich mit meinen Kindern nach der Eigenschaft der Barmherzigkeit verfahre und nicht streng nach dem Recht“ (vgl. bBer 7a).

Hermann Deisenberger

„gemeinsam – ganzheitlich – gesund“

Ein Betriebliches Gesundheitsförderungsprojekt in der Diözese Linz

◆ **Einen großen Teil seiner Lebenszeit verbringt der moderne Mensch im Betrieb außerhalb der Familie. Von der gesellschaftlichen Organisation der Arbeit hängt es weitgehend ab, ob sie dem Einzelnen seine Selbstverwirklichung in der Arbeit und damit sein Lebensglück erleichtert oder durch Entfremdung erschwert. Die neuere Theologie der Arbeit hat die in dieser liegenden Werte – wie Kreativität, Zuverlässigkeit, Ausdauer, Kompetenz, Kooperationsbereitschaft – in ihrer humanen Bedeutsamkeit aufgezeigt und theologisch gedeutet. Die Abteilung Pastorale Berufe der Diözese Linz hat die Phänomene der modernen Arbeitswelt nicht nur aufgegriffen und analysiert, sondern ein Projekt entwickelt, das die „Gesundheitsförderung“ zum Prinzip macht und in einem gemeinsamen Lernprozess aller Betroffenen neue Wege anstößt. Hermann Deisenberger, der maßgeblich an der Entwicklung des Konzeptes beteiligt ist, stellt das wahrlich pionierhafte Werk in seiner Genese und Zielsetzung vor. (Redaktion)**

Wie sieht der „Arbeitsplatz Kirche“ aus? Inwieweit ist dieser von den Phänomenen moderner Arbeitswelt – wie Beschleunigung der Arbeitsprozesse, steigende Arbeitsverdichtung, Teilzeitarbeit und wachsende Unsicherheit aufgrund von Umstrukturierungsprozessen – geprägt? Inwieweit sind kirchliche Mitarbeiter von der Zunahme psychosozialer Belastungen betroffen?

Es ist offensichtlich, dass die dynamischen Entwicklungen in der Arbeitswelt nicht vor den Toren kirchlicher Betriebe Halt machen. In den letzten Jahren haben sich die Arbeitsstrukturen auch in der Diözese Linz stark verändert. Pastorale Berufe, eine Abteilung in der Personalstelle des bischöflichen Ordinariats der Diözese Linz und gleichzeitig ein eigenständiger Betrieb in der Seelsorge, stellt sich dieser Realität und sieht diese als eine Herausforderung. Das Betriebliche Gesundheitsförderungsprojekt „gemeinsam – ganzheitlich – gesund“ ist ein erster Antwortversuch. Doch bevor dieses Projekt vorgestellt wird, gilt es in einem ersten Schritt die Grundlagen für Betriebliche Gesundheitsförderung zu legen.

1 Was ist Betriebliche Gesundheitsförderung

Arbeitsmedizinische und arbeitssoziologische Untersuchungen haben den Zusammenhang zwischen Arbeitsbelastungen einesteils sowie gesundheitlichen Beschwerden und Erkrankungen andernteils statistisch nachgewiesen.[1] Im Einzel-

[1] Vgl. *Oskar Meggeneder / Helmut Hirtenlehner*, Zehn Jahre Betriebliche Gesundheitsförderung in Österreich. Forschungsstand – Strukturen – Entwicklungen, Frankfurt a. M. 2006, 20 ff.

fall ist allerdings nur bei relativ seltenen Fällen von Berufskrankheiten und Arbeitsunfällen nachzuweisen, dass der Betrieb „Verursacher“ ist. Erkrankungen und Gesundheitsbeschwerden, welche mit den Arbeitsbedingungen in Zusammenhang gebracht werden, sind im Regelfall auch durch außerbetriebliche Faktoren, persönliche Verhaltensweisen und soziale Verhältnisse bedingt. Dem komplexen Belastungsgeschehen kann daher nachhaltig nur mit einem umfassenden Maßnahmenpaket begegnet werden. Betriebliche Gesundheitsförderung (BGF)[2] – als Ergänzung zum modernen ArbeitnehmerInnenschutz – verfolgt eine umfassende Strategie und will sowohl bei persönlicher Lebensweise (Verhalten) als auch bei Arbeitsbedingungen (Verhältnisse) ansetzen.

BGF ist im Wesentlichen als eine Form von Organisationsentwicklung zu begreifen, die sich so nah wie möglich an jenen Faktoren der Arbeitswelt orientiert, die Krankheiten auslösen oder Gesundheit festigen können. Sie erschöpft sich nicht in Versuchen, das Gesundheitsverhalten und die Handlungskompetenzen der MitarbeiterInnen zu stärken, sondern macht gezielt auch Arbeitsstrukturen, Arbeitsabläufe und Arbeitsumwelten zum Gegenstand der Analyse und des Handelns.[3] BGF heißt, im Unternehmen einen Prozess zu initiieren, unter Beteiligung der Betroffenen die Gesundheitsrisiken zu minimieren und die Gesundheitspotenziale zu entfalten.

1.1 Salutogenese

Ein maßgeblicher Vertreter des salutogenetischen Ansatzes ist der israelische Gesundheitswissenschaftler Aaron Antonovsky. Sein Perspektivenwechsel stellt der traditionellen krankheitsorientierten Denkrichtung der Schulmedizin, die auf einer fundamentalen Dichotomie zwischen gesunden und kranken Menschen beruht, eine alternative Denkrichtung gegenüber: das Gesundheits-Krankheitskontinuum. Diese neue Denkrichtung führt dazu, die dichotome Klassifizierung von Menschen als gesund oder krank zu verwerfen und diese stattdessen auf einem multidimensionalen Gesundheits-Krankheits-Kontinuum zu lokalisieren. In diesem Sinne fragt Antonovsky: „Warum befinden sich Menschen auf der positiven Seite des Gesundheits-Krankheits-Kontinuums? Warum be-

[2] Die Genese der Entwicklung sei in wenigen Stichworten genannt: 1986 hat die Weltgesundheitsorganisation die Ottawa-Charta verabschiedet. Hier ist u. a. festgehalten, dass die sich verändernden Lebens-, Arbeits- und Freizeitbedingungen entscheidenden Einfluss auf die Gesundheit haben. „Die Art und Weise, wie eine Gesellschaft die Arbeit, die Arbeitsbedingungen und die Freizeit organisiert, sollte Quelle der Gesundheit und nicht der Krankheit sein. Gesundheitsförderung schafft sichere, anregende, befriedigende und angenehme Arbeits- und Lebensbedingungen.“ Ein weiterer Entwicklungsschritt in Richtung Betrieblicher Gesundheitsförderung war die Ratifizierung des EU-Vertrages von Maastricht. Aufgrund des Artikels 129 haben die Organe der Europäischen Union die Kompetenz erhalten, in Angelegenheiten der öffentlichen Gesundheit tätig zu werden. 1994/1995 wurde ein spezifisches Aktionsprogramm für gesundheitsfördernde Maßnahmen am Arbeitsplatz entwickelt. 1996 entstand das Europäische Netzwerk für Betriebliche Gesundheitsförderung. In der Luxemburger Deklaration aus dem Jahr 1997 wurden Leitlinien zur Qualitätssicherung festgelegt.

[3] Vgl. *Oskar Meggeneder* / *Helmut Hirtenlehner*, Zehn Jahre Betriebliche Gesundheitsförderung (s. Anm. 1).

wegen sie sich auf den positiven Pol zu, unabhängig von ihrer aktuellen Position?“[4] Besonders die letzte Frage ist für Antonovsky zentral: In seinen Untersuchungen stößt er immer wieder auf das Phänomen, dass Menschen auch unter Bedingungen, unter denen viele erkranken, gesund bleiben. Zur Beantwortung dieser Frage hat Antonovsky das Konzept der Widerstandsressourcen entwickelt. Jeder Mensch wird ständig mit belastenden Lebens- und Umweltsituationen, sogenannten Stressoren, konfrontiert. Wovon hängt es ab, ob solche Stressoren krankmachende, neutrale oder sogar gesundmachende Folgen haben? Antonovsky meint, dass dies einesteils von der Stärke und Ausprägung der Stressoren und andernteils auch von den Widerstandsressourcen, die ein Mensch von seiner genetischen Ausstattung her bzw. die ihm seine Umwelt mitgegeben hat, abhängt. Er unterscheidet vier Ressourcenbereiche:

– Körperliche Ressourcen: Damit meint er vor allem die Widerstandsfähigkeit des Immunsystems.

– Psychische Ressourcen: Antonovsky versteht darunter psychische Stabilität und Flexibilität, verknüpft mit Intelligenz und Wissen.

– Materielle Ressourcen: Es ist bekannt, dass Faktoren wie Geld, Arbeit, Wohnung usw. wichtige Ausgangsbedingungen für gesunde Lebensführung darstellen.

– Psychosoziale Ressourcen: Dabei handelt es sich um zwischenmenschliche Beziehungen, die Möglichkeit zur Unterstützung, zu Austausch und Hilfe bieten.

Diese Widerstandsressourcen werden zusammengehalten und aktiviert von einer zentralen subjektiven Kompetenz, die er „Kohärenzgefühl“ nennt.[5] Er definiert es wie folgt: „Das Kohärenzgefühl ist eine globale Orientierung, die ausdrückt, in welchem Ausmaß man ein durchdringendes, andauerndes und dennoch dynamisches Gefühl des Vertrauens hat, dass

1. die Stimuli, die sich im Verlauf des Lebens aus der inneren und äußeren Umgebung ergeben, strukturiert, vorhersehbar und erklärbar sind;

2. einem die Ressourcen zur Verfügung stehen, um den Anforderungen, die diese Stimuli stellen, zu begegnen;

3. diese Anforderungen Herausforderungen sind, die Anstrengung und Engagement lohnen.“[6]

Drei Begriffe stehen für dieses Kohärenzgefühl: Verstehbarkeit, Handhabbarkeit und Bedeutsamkeit.

Je stärker nun das Kohärenzgefühl ist, desto mehr wird die Person dazu neigen, die Stresssituation zu untersuchen, Ressourcen zu deren Bewältigung zu mobilisieren und für Rückmeldungen, Zwischenbewertungen und gegebenenfalls für Neuorientierungen offen zu sein.[7] Je stärker also das Kohärenzgefühl ist, desto flexibler handelt eine Person und je niedriger das Kohärenzgefühl, desto starrer wird die Reaktion ausfallen.

Wie aber nimmt das Kohärenzgefühl Einfluss auf den Gesundheitsstatus? Antonovsky sieht folgende Faktoren:

4 *Aaron Antonovsky*, Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit, Tübingen 1997, 15. Er spricht sich aber eindeutig gegen die Aufgabe der pathogenetischen Orientierung aus. Vielmehr plädiert er dafür, beide Orientierungen komplementär zu betrachten.

5 *Heiko Waller*, Gesundheitswissenschaft, Einführung in Grundlagen und Praxis, Stuttgart–Berlin 1996, 14 ff.

6 *Aaron Antonovsky*, Salutogenese (s. Anm. 4), 36.

7 Ebd., 184.

Erstens direkt über das Gehirn als Gesundheitsvorsorgesystem: Die Wahrnehmung der Welt als verstehbar, handhabbar und bedeutsam kann das Gehirn aktivieren.

Zweitens durch die Auswahl gesundheitsfördernden Verhaltens: Personen mit hohem Kohärenzgefühl definieren mehr Stimuli als nicht stresshaft und weichen schwer lösbaren Stresssituationen eher aus. Zudem neigen sie dazu, sich rechtzeitig professionelle Hilfe zu organisieren.

Drittens sind solche Personen erfolgreicher im Umgang mit Stressoren. Die gelungene Bewältigung einer Stresssituation löst nicht nur Spannungsreduktion aus, sondern wirkt sich ebenso gesundheitsförderlich aus.

2 BGF-Projekt bei Pastorale Berufe „gemeinsam – ganzheitlich – gesund“

2.1 Ausgangslage

Pastorale Berufe (PB) ist ein „mittelgroßer Betrieb“ mit Kleinstbetriebsstruktur, arbeiten doch die MitarbeiterInnen an mehr als 200 Standorten, verteilt auf die gesamte Diözese Linz.[8]

2007 haben der Personalentwickler von PB und die freigestellte Betriebsrätin als Tandem einen Lehrgang für Betriebliche Gesundheitsförderung[9] absolviert. Ziel dieser Ausbildung war es, innerhalb des Lehrganges ein BGF-Konzept für den eigenen Betrieb zu entwickeln und wenn möglich zu initiieren.

Während der Ausbildungszeit wurde die Abteilung PB mit einer Serie von Burnout-Fällen[10] konfrontiert, was das Bewusstsein für einen Prozess betrieblicher Gesundheitsförderung nochmals schärfte. Das erste Konzept, das im Vorstand der Personalstelle 2007 präsentiert wurde, umfasste als Zielgruppe alle MitarbeiterInnen von PB sowie jene Priester, die Dienstvorgesetzte von PB-MitarbeiterInnen sind. Der Vorstand der Personalstelle sprach sich für eine Erweiterung auf alle pfarrlichen MitarbeiterInnen aus (alle Priester, PfarrsekretärInnen und Mesner sowie Friedhofsverwalter ab einer 50%-Anstellung), was eine Zielgruppengröße von mehr als 1.400 Personen bedeutete. Dieses zweite Konzept scheiterte an der Finanzierungsfrage. Das aktuelle Konzept umfasst nun ausschließlich die MitarbeiterInnen von PB. Die Verbindung zur Abteilung Priester ist insofern gegeben, als deren Leiter Mitglied der Steuerungsgruppe ist. Auch ist das BGF-Projekt nachhaltig konzipiert, sodass Fortsetzungsprojekte in der Diözese möglich und gewünscht sind.

[8] Davon sind 49 PfarrassistentInnen, 116 PastoralassistentInnen und pastorale MitarbeiterInnen, 48 JugendleiterInnen, 37 KrankenhausseelsorgerInnen, 22 AltenheimseelsorgerInnen und 4 GefängnisseelsorgerInnen. Der Rest ist in Karenz und im Büro von Pastorale Berufe – Stand 1.9.2009

[9] Träger der Ausbildung ist die Arbeiterkammer Oberösterreich.

[10] Für den Begriff Burnout gibt es – trotz aller Popularität – bis heute keine wissenschaftlich anerkannte Definition. Auch ist das Burnout-Syndrom nicht in die gängigen Diagnosemanuale der Psychiatrie und Psychologie aufgenommen worden. Allgemein wird Burnout beschrieben als ein Prozess des Ausbrennens, der geprägt ist von starker körperlicher und psychischer Erschöpfung, von Abwertung sich selbst und seinen Mitmenschen gegenüber und von einem Gefühl der Sinnlosigkeit und des Misserfolgs. Vgl. *Hans Peter Unger* / *Carola Kleinschmidt*, Bevor der Job krank macht. Wie uns die heutige Arbeitswelt in die seelische Erschöpfung treibt – und was man dagegen tun kann, München 2006, 75 ff.

2.2 Problemstellungen

Im BGF Konzept von Pastorale Berufe „gemeinsam – ganzheitlich – gesund“ sind folgende Faktoren beschrieben, die Einfluss auf die gesundheitliche Situation des seelsorglichen Personals haben können. Diese Darstellung dient einer ersten Orientierung und nimmt die Ergebnisse der Ist-Analyse und der Gesundheitszirkel (siehe 2.3) nicht vorweg.

Balance zwischen Beruf und Familie/ Freizeit: Wochenend- und Abendarbeit belasten (familiäre) Beziehungen. Nicht der/ die MitarbeiterIn definiert die Flexibilität, sondern die Gegebenheiten/Anforderungen der Dienststelle.

Vereinzelung: In der Seelsorge sind Teamstrukturen nicht die Regel; Formen der Zusammenarbeit und Kooperation sind erst im Entstehen.

Mangelnder Selbstschutz: Kern seelsorglicher Arbeit ist ein In-Beziehung-zu-den-Menschen-sein, nahe an ihren Erfahrungen, von Krise/Krankheit/Tod bis zu Festen/ Freuden/Glück reichend. Das kann hohe Berufszufriedenheit vermitteln und Sinn stiften. Bei mangelnder Abgrenzung kann dies auch zur Selbstausbeutung führen.

Grundspannung zwischen Basis und Kirchenleitung: Je mühsamer die Kommunikation mit der Kirchenleitung, je unverständlicher ihre Entscheidungen erlebt werden, umso höher ist oft der Einsatz für eine „menschliche Kirche vor Ort“, und darin kann wiederum ein Überforderungspotenzial liegen.

Fehlende Entwicklungsperspektiven: Das betrifft sowohl horizontale Entwicklungsmöglichkeiten im Sinn von herausfordernd neuen bzw. anderen Aufgabenfeldern als auch vertikale im Sinne von Führungsaufgaben.

2.3 Projektphasen

Am Beginn stand die Einrichtung einer *Steuerungsgruppe*. Anfang September 2009

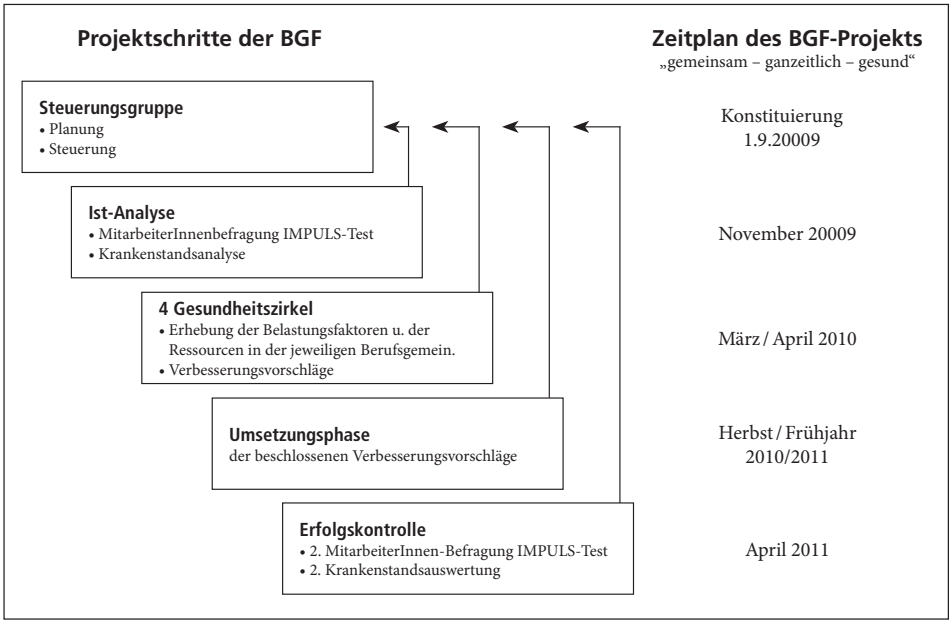


Abb. 1: Phasen-Modell des BGF-Projektes

wurde sie konstituiert. Diese lenkt und koordiniert den Gesamtprozess, beschließt, welche Instrumente zum Einsatz kommen, plant und kontrolliert die notwendigen Interventionen, trifft alle wichtigen Entscheidungen und zeichnet für die Dokumentation verantwortlich. Mitglieder sind: die Direktorin von Pastorale Berufe, der Leiter der Abteilung Priester in der Personalstelle, eine Arbeitsmedizinerin, eine Vertreterin des Forums Gesundheit in der Oberösterreichischen Gebietskrankenkasse (OÖGKK), eine Expertin für BGF-Projekte in der Arbeiterkammer, der Vorsitzende und eine zweite Person des Betriebsrates sowie der Projektleiter.

Der offizielle Projektstart für die MitarbeiterInnen fand Ende Oktober 2009 im Rahmen einer Betriebsversammlung statt.

2.4 Ergebnisse der Ist-Analyse

Die Bestandsaufnahme der Ausgangssituation für Pastorale Berufe umfasst einerseits die MitarbeiterInnenbefragung mittels IMPULS-Test[11] und andererseits die Krankenstandsanalyse der OÖGKK.

Der IMPULS-Test beruht auf dem Kurzfragebogen zur Arbeitsanalyse (KFZA) von Prümper, Frese und Hartmannsgruber und vermittelt ein differenziertes Belastungs-Ressourcen-Profil des Betriebs. Mit Hilfe des IMPULS-Tests werden die Ausprägung der arbeitsbezogenen Stressoren und Ressourcen sowie diesbezügliche Veränderungswünsche aus der Sicht der Befragten ermittelt. Aus den Ergebnissen lässt sich Folgendes ableiten:

– Welche arbeitsbezogenen Stressoren bzw. Ressourcen gibt es?

– Wie wird die aktuelle Arbeitssituation (= Real-Zahlen) aus der Sicht der MitarbeiterInnen bewertet?

– Wie sieht eine wünschenswerte Arbeitssituation (= Wunsch-Zahlen) aus der Sicht der MitarbeiterInnen aus?

– Die Abweichungen zwischen Real- und Wunsch-Zahlen geben Auskunft über die Stärke der Veränderungswünsche der MitarbeiterInnen in Bezug auf bestimmte Arbeitsbedingungen.

Die MitarbeiterInnenbefragung mittels IMPULS-Test wurde bei Pastorale Berufe im November 2009 durchgeführt und extern ausgewertet.[12]

In der Tabelle 1 (s. folgende Seite) sind jene Items mit den geringsten Abweichungen zwischen Real-Zahl und Wunsch-Zahl angeführt. Die Veränderungswünsche sind hier am geringsten ausgeprägt. Werte über 3,5 bedeuten Ressourcen, bei Werten zwischen 2,5 und 3,5 handelt es sich um Entwicklungspotenzial und Werte unter 2,5 deuten auf Stressfaktoren hin.

Aus den Ergebnissen ist ersichtlich, dass die MitarbeiterInnen eher zufrieden sind mit den Arbeitsbedingungen „Vielseitiges Arbeiten“ und der Ressource „Handlungsspielraum“. Die Arbeitsbedingung „Passende inhaltliche Anforderungen“ entspricht nahezu der Idealvorstellung.

[11] Der Test beinhaltet elf Faktoren, die mittels 26 Fragen erfasst und in eine fünfstufige Antwortskala eingetragen werden. Jeder der elf Faktoren besteht aus zwei bis drei Fragen. Die Faktoren sind zum Beispiel Themen wie Arbeitsmenge, Arbeitsinhalte, Zusammenarbeit, Vielseitigkeit, Handlungsspielraum usw. *Martina Molnar*, Stressfaktoren und Ressourcen, in: Sichere Arbeit. Internationales Fachmagazin für Arbeitsschutz und Arbeitsmedizin. AUVA, (2003), Heft 2, 15–18.

[12] Mag.[a] Martina Molnar und Julia Steurer, humanware GmbH, Wien. Von 289 ausgeschickten Fragebögen kamen 142 ausgefüllt zurück. Das ergibt eine Rücklaufquote von 49,13 %.

Die drei geringsten Abweichungen	Real-Zahl	Wunsch-Zahl	Abweichungen
F) Passende inhaltliche Arbeitsanforderungen – Bei dieser Arbeit gibt es Sachen, die zu kompliziert sind. – Es werden zu hohe Anforderungen an meine Konzentrationsfähigkeit gestellt.	3,55	3,86	**-0,31**
A) Handlungsspielraum – Wenn Sie Ihre Tätigkeit insgesamt betrachten, inwieweit können Sie die Reihenfolge der Arbeitsschritte selbst bestimmen? – Wie viel Einfluss haben Sie darauf, welche Arbeit Ihnen zugeteilt wird? – Können Sie Ihre Arbeit selbstständig planen und einteilen?	3,64	4,01	**-0,37**
B) Vielseitiges Arbeiten – Können Sie bei Ihrer Arbeit Neues dazulernen? – Können Sie bei Ihrer Arbeit Ihr Wissen und Können voll einsetzen? – Bei meiner Arbeit habe ich insgesamt gesehen häufig wechselnde, unterschiedliche Arbeitsaufgaben.	3,34	3,85	-0,52

Tab. 1: Items mit geringster Abweichung zwischen Real-Zahl und Wunsch-Zahl

Die drei höchsten Abweichungen	Real-Zahl	Wunsch-Zahl	Abweichungen
K) Entwicklungsmöglichkeiten – Unsere Firma bietet gute Weiterbildungsmöglichkeiten. – Bei uns gibt es gute Aufstiegschancen.	2,69	3,95	**-1,25**
G) Passende mengenmäßige Arbeit – Ich stehe häufig unter Zeitdruck. – Ich habe zuviel Arbeit.	2,42	3,62	**-1,20**
J) Information und Mitsprache – Über wichtige Dinge und Vorgänge in unserem Betrieb sind wir ausreichend informiert. – Die Leitung des Betriebes ist bereit, die Ideen und Vorschläge der ArbeitnehmerInnen zu berücksichtigen.	3,17	4,07	-0,90

Tab. 2: Items mit höchsten Abweichung zwischen Real-Zahl und Wunsch-Zahl

Bei den befragten Personen wird der Handlungsspielraum als passende Arbeitsbedingung bewertet. Dies ist insofern bemerkenswert, als dies beim Durchschnitt der IMPULS-Befragten in anderen Unternehmen und Organisationen ein Faktor ist, welcher in der Regel häufig als mangelhaft wahrgenommen wird.[13]

In der oben angeführten Tabelle 2 klaffen die Bewertung der realen Arbeitsbedingungen und die der Wunschsituation am weitesten auseinander. Die Ver-

[13] Mag.[a] Martina Molnar in der Auswertung des IMPULS-Tests bei Pastorale Berufe, zit. im Gesundheitsbericht, 21.

änderungswünsche sind hier am stärksten ausgeprägt.

Den größten Veränderungsbedarf in Richtung Erweiterung gibt es bei den Ressourcen „Entwicklungsmöglichkeiten“, in Richtung Reduktion von Stressoren bei den Arbeitsbedingungen „Passende mengenmäßige Arbeit“ sowie der Ressource „Information und Mitsprache“.[14]

Die Ist-Analyse bestätigte manche Annahmen, welche die Leitung, der Betriebsrat oder die Berufsgemeinschaften vertreten haben. Die quantitativen Untersuchungen brauchen ganz wesentlich die Ergänzung einer qualitativen Untersuchung bzw. Analyse in den Gesundheitszirkeln. Eine zweite Befragung – als eine wesentliche Evaluation des Projekts – wird vermutlich den Entwicklungsprozess, den Pastorale Berufe in der Zwischenzeit erlebt hat, dokumentieren.

Krankenstandsanalyse der Oberösterreichischen Gebietskrankenkasse

Krankenstandszahlen sind zuletzt Thema einer teils unsachlichen, emotionsgeladenen öffentlichen Diskussion gewesen. Für monokausale Erklärungsversuche sind diese zu komplex. Aus diesem Grund sind die nun folgenden Werte uninterpretiert angeführt.

– 66,3 % der MitarbeiterInnen von Pastorale Berufe waren im Beobachtungszeitraum nie im Krankenstand. Mindestens einmal ärztlich krank geschrieben und der Sozialversicherung gemeldet wurden 33,69 % der MitarbeiterInnen.[15]

– Psychosoziale Belastungen nehmen auch bei Pastorale Berufe unter 61 verschiedenen Diagnosen den vierten Platz ein. Dieses Ergebnis entspricht dem allgemein beobachtbaren Trend.[16]

– MitarbeiterInnen mit Leitungsaufgaben weisen signifikant weniger Krankenstände auf.[17]

– Auffallend ist, dass jüngere MitarbeiterInnen (zwischen 20 und 40 Jahren) jene Gruppe mit den häufigsten Krankenständen sind.[18] Hingegen haben die MitarbeiterInnen zwischen 51 und 65 Jahre die geringsten Krankenstände.

Die Ergebnisse der Ist-Analyse plus einzelne Beiträge über das BGF-Projekt sind als gedruckter Gesundheitsbericht im März an alle MitarbeiterInnen von Pastorale Berufe ausgeschickt worden.

2.5 Gesundheitszirkel

Gesundheitszirkel sind das zentrale Instrument des BGF-Projekts. Sie ähneln in ihrem Aufbau und Ablauf den betrieblichen Qualitätszirkeln, setzen den Fokus

14 Vgl. die Auswertung des IMPULS-Tests bei Pastorale Berufe, zit. im Gesundheitsbericht, 21.

15 Die Gesundheitsquote von 66,3 % ist in der Wirtschaftsklasse Interessensvertretungen, kirchliche und sonstige religiöse Vereinigungen erstaunlich hoch. Die durchschnittliche Krankenstandsdauer liegt mit 12,6 Tage über den Referenzwerten.

16 Vgl. *Hans Peter Unger* / *Carola Kleinschmidt*, Bevor der Job krank macht (s. Anm. 10), 32 ff.

17 Ob dieses Faktum gleich positiv zu werten ist, bleibt fraglich. Es kann sein, dass es neben dem „Absentismus“ (= Fehlzeiten durch Krankheit) auch ein anderes Problem am Arbeitsplatz geben kann: nämlich ein „Präsentismus“ (= eine Anwesenheit am Arbeitsplatz trotz Erkrankung), was zu Leistungseinschränkungen führen kann. Vgl. die Homepage der Erzdiözese München und Freising e.V. Bericht über Preis für Betriebliche Gesundheitsförderung.

18 Anscheinend schlagen Druck und unsichere Arbeitsverhältnisse gerade den jungen MitarbeiterInnen und BerufsanfängerInnen aufs Gemüt. Vgl. *Hans-Peter Unger* / *Carola Kleinschmidt*, Bevor der Job krank macht (s. Anm. 10).

jedoch auf Belastungsfaktoren und Ressourcen in der Arbeit. Der Grundgedanke des Gesundheitszirkelkonzepts ist der, dass betriebliche Gesundheitsfragen und Lösungen nicht von oben, sondern am besten durch die MitarbeiterInnen selbst bearbeitet werden können, da sie die ExpertInnen für ihren Arbeitsplatz sind (Betroffene zu Beteiligten machen). Ziele der Gesundheitszirkel sind die Analyse der Belastungen und Ressourcen sowie die Erarbeitung konkreter Verbesserungsvorschläge.

Von der Steuerungsgruppe wurde beschlossen, vier Gesundheitszirkel ins Leben zu rufen und zwar für JugendleiterInnen, PfarrassistentInnen, PastoralassistentInnen und SeelsorgerInnen in der kategorialen Seelsorge. Fünf bis acht TeilnehmerInnen pro Gesundheitszirkel werden von den jeweiligen Berufsgemeinschaften nominiert. Sie treffen sich viermal je drei Stunden. Die Gesundheitszirkel werden sowohl von einem externen Moderator als auch von einer internen Moderatorin geleitet.

Die Gesundheitszirkel fanden in den Monaten März und April 2010 statt. Ergebnisse werden im Mai 2010 der Steuerungsgruppe präsentiert. Diese geht dann in eine zwei- bis dreitägige Klausur, wo die Vorschläge geprüft werden und eine Entscheidung fällt, welche Vorschläge sofort, welche zu einem späteren Zeitpunkt und welche aufgrund bestimmter Gründe nicht umgesetzt werden. Die Klausurergebnisse werden allen MitarbeiterInnen mit Arbeitsbeginn 2010/2011 schriftlich mitgeteilt.

Weiterführende Literatur:

Aaron Antonovsky, Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit, Tübingen 1997.

Hans Peter Unger / *Carola Kleinschmidt*, Bevor der Job krank macht. Wie uns die heutige Arbeitswelt in die seelische Erschöpfung treibt – und was man dagegen tun kann, München 2006.

Oskar Meggeneder / *Helmut Hirtenlehner* (Hg.), Zehn Jahre Betriebliche Gesundheitsförderung in Österreich. Forschungsstand – Strukturen – Entwicklungen, Frankfurt a. M. 2006.

Bernhard Badura / *Thomas Hehlman* (Hg.), Betriebliche Gesundheitspolitik. Der Weg zur gesunden Organisation, Berlin–Heidelberg 2003.

2.6 Umsetzungsphase

Für die Implementierung der beschlossenen Maßnahmen zur Verbesserung der Arbeitsbedingungen und zur Minimierung des Risikoverhaltens der MitarbeiterInnen sind sechs Monate eingeplant. Im Anschluss daran wird eine neuerliche MitarbeiterInnenbefragung plus Krankenstandsanalyse stattfinden. In dieser Evaluationsphase wird deutlich, inwieweit die beschlossenen und umgesetzten Maßnahmen greifen und erste Erfolge zeigen. Auch gilt es, diese Entwicklung pastoraltheologisch zu beurteilen, um deren gesamtkirchliche Relevanz abschätzen zu können.

Ein Abschluss des Projekts ist dann gegeben, wenn die BGF-Strukturen/-Maßnahmen in die Strukturen von Pastorale Berufe integriert sind.

2.7 Ausblick

Im kirchlichen Kontext gibt es noch wenig Erfahrungen mit BGF-Projekten.[19] In Österreich scheint „gemeinsam – ganzheit-

[19] In Deutschland gibt es vereinzelt BGF-Projekte in evangelischen und katholischen Wohlfahrtseinrichtungen und wenigen Diözesen bzw. Landeskirchen. In Österreich hat die Erzdiözese

lich – gesund“ ein Pionierprojekt zu sein. Es ist auch so angelegt, dass es im Sinne der Nachhaltigkeit weitere Kreise in der Diözese Linz ziehen möge.[20]

Zur Zeit befindet sich das BGF-Projekt in einer entscheidenden Phase. Die vier Gesundheitszirkel analysieren und diskutieren die Ist-Analyse, Verbesserungsvorschläge werden entwickelt. Noch lässt sich nicht sagen, wie erfolgreich das Projekt sein wird. Der partizipative Ansatz macht es wahrscheinlich, dass die Lösungsvorschläge ideenreicher und nachhaltiger sein werden, wie wenn die Betriebsleitung mit externer fachlicher Begleitung Maßnahmen zur Gesundheitsförderung erarbeitet. In einem Prozess des gemeinsamen Lernens aller Betroffenen ist es vielleicht möglich, ausgetretene Pfade zu verlassen und aus dem „Das-war-schon-immer-so“ auszubrechen. Miteinander sind wir einfach kreativer und innovativer.

Der Autor: *Hermann Deisenberger, Jahrgang 1956; von 1984–1991 Gefängnisseelsorger in der Justizanstalt Garsten, danach Weiterbildungsreferent der Caritas und Assistent an der KTU (Institut für Pastoraltheologie und Gesellschaftslehre); seit 2001 Referent bei Pastorale Berufe, zuständig u.a. für Personalentwicklung und BGF; Publikationen: Schuld und Gewissen bei Dissozialen (Praktische Theologie im Dialog 13), Freiburg CH 1996; Alltag im Gefängnis (hg. von Christine Drexler und Hermann Deisenberger), Linz 2000.*

Wien im Frühjahr 2009 das Gesundheitsprojekt „Kirche für Leib und Seele“ gestartet, das aber ausschließlich auf der Verhaltensebene ansetzt. Damit entspricht es nicht den Qualitätskriterien des Europäischen Netzwerkes für Betriebliche Gesundheitsförderung.

[20] Ganz wesentlich erscheint mir, dass ein vergleichbares BGF-Projekt für Welt- und Ordenspriester der Diözese Linz konzipiert und umgesetzt wird.

Angela Kaupp

„Wikipedia-Religion“?

Die Religiosität heutiger Jugendlicher als Herausforderung für die Praktische Theologie

1 „Wikipedia-Religion“?

Referate in einer achten Schulstufe. Die Schüler/innen erhalten Literaturauszüge, die m. E. das zu bearbeitende Thema altersgemäß darstellen. Eine Woche später frage ich nach, ob weitere Literatur benötigt wird. Dies wird durchgehend verneint. Meine Verwunderung über diese Eindeutigkeit verschwindet nach Abgabe der Referate. Die Literaturverzeichnisse enthalten nur eine Quelle: Wikipedia.org – meist ohne Nennung des konkreten Artikels. Die zur Verfügung gestellten Artikel wurden oft gar nicht gelesen.

Dieses Erlebnis regte mich zur Frage an, ob „Wikipedia“ bzw. das Internet allgemein für heutige Jugendliche nicht nur selbstverständlich zum Alltag gehören, sondern wie diese Gegebenheit ihren Umgang mit der Wirklichkeit beeinflusst und welche Auswirkungen es für ihren Bezug zu Religion hat. Lässt sich die Religiosität Jugendlicher also treffend mit dem Begriff „Wikipedia-Religion“ beschreiben, und welche Konsequenzen hat dies für praktisch-theologisches bzw. religionspädagogisches Handeln?

Folgende Thesen stelle ich meinen Ausführungen voran:

– Multimedia ist selbstverständlich im Alltag heutiger Jugendlicher und beeinflusst ihren Umgang mit der Wirklichkeit.

– Die virtuelle Welt ermöglicht jederzeit Kommunikation und Alltagstranszendenz. Möglicherweise führt das dazu, die Kommunikations- und Transzendenzangebote der christlichen Religion in den Hintergrund treten zu lassen.

– Das Veränderungspotenzial der Medien auf christliche Formen der Religiosität ist nicht zu leugnen, aber bisher kaum erforscht. Möglicherweise bilden sich ganz neue Formen von Religiosität aus.

– Für die Tradition der christlichen Botschaft ist das Verhalten Jugendlicher nicht nur eine Bedrohung, sondern eine Chance zur Erneuerung.

2 Multimedia als Alltag heutiger Jugendlicher

Unser Alltag wird – quantitativ wie qualitativ – zunehmend von Medien geprägt. Die Folge ist ein Wandel unserer Lebenszusammenhänge. „Mediatisierung ist … ein Prozess der zunehmenden zeitlichen, räumlichen und sozialen Durchdringung unserer gegenwärtigen Kulturen und Gesellschaften mit Medienkommunikation und die damit verbundene mediale Prägung von unterschiedlichen Kontextbereichen auf je spezifische Weise.“[1] Aus dem Alltag Jugendlicher sind die Medien nicht mehr wegzudenken. Nicht die Chancen und Gefahren des jugendlichen Medien-

[1] *Andreas Hepp / Veronika Krönert*, Medien – Event – Religion, Die Mediatisierung des Religiösen, Wiesbaden 2009, 30.

gebrauchs sollen hier thematisiert werden, sondern die Frage, wie dieser mediatisierte Alltag den Umgang mit der Wirklichkeit beeinflusst[2] und daher Auswirkungen auf die religiöse Dimension hat.[3]

Eine virtuell geprägte Wirklichkeit ist durch folgende Aspekte gekennzeichnet:

– *Information jederzeit:* Jugendliche sind den Gebrauch des Internets gewöhnt und suchen aus dem Nebeneinander von zum Teil Gegensätzlichem das ihnen Passende aus. Das Medium ermöglicht, kurzfristig notwendige Informationen zu beschaffen. Es ist jedoch nicht durchgehend gewährleistet, dass Jugendliche Kriterien für ihre Auswahl benennen oder die Qualität der Quellen beurteilen können.

– *Kommunikation weltweit:* Lag die Stärke des Internets zunächst im mathematischen Bereich und in der Beschaffung von Information, so ermöglicht das Internet der Generation Web 2.0[4] darüber hinaus eine direkte Interaktion mit anderen über Spiele, Facebooks, Chatrooms und Foren. Diese Kommunikation ist weltweit möglich, unabhängig davon, wie weit die Partner real voneinander entfernt sind.

– *Individuelle Gestaltungsmöglichkeit:* Das Internet bietet dem Individuum zahlreiche Gestaltungsmöglichkeiten und ist ein Forum zur Präsentation der eigenen Person. Die eigene Homepage lässt jede/n zu einer öffentlichen Person werden. Sogar der Auftritt in einer ganz anderen, selbst erschaffenen Identität ist über Spiele wie „Second Life“ möglich. Diese neuen Möglichkeiten der Interaktion, „(können) *ausschließlich* in digitalen Umgebungen existieren – mithin hat man es mit einer interaktiven visuellen Objektsorte zu tun, die kulturgeschichtlich neu und ohne Vorbild ist“[5].

– *Transzendenz:* Das Internet erlaubt Alltagstranszendenz durch Transzendenzangebote in virtuellen Welten. Die Möglichkeit, sich eine eigene Identität im Internet zu schaffen und in dieser Wunschidentität mit anderen zu kommunizieren, hat Konsequenzen für das Identitätsverständnis. Identitätstheoretische Überlegungen zur heutigen Identität als einem „Patchwork“[6] und der ständigen Herausforderung, die eigene Identität auszubalancieren,[7] werden in bisher unbekanntem Ausmaß aktuell. Es ist naheliegend, dass die beschriebenen

2 Vgl. *Sven Stillich*, Second Life. Wie virtuelle Welten unser Leben verändern, Berlin 2007.

3 Der Prozess der Mediatisierung ist ein Aspekt des Wandels von Religion, da diese ebenfalls zunehmend als medial vermitteltes und durchdrungenes Phänomen zu begreifen ist (vgl. *Andreas Hepp* / *Veronika Krönert*, Medien – Event – Religion [s. Anm.1], 30).

4 Web 2.0 meint eine zeitliche Phase der Entwicklung des Internets, die ca. 2003 begann. Der Begriff wurde Ende 2005 von Tim O’Reilly erschaffen, um die Änderungen in der Wahrnehmung und Entwicklung des Internets zu beschreiben. Web 2.0 impliziert, dass Nutzer miteinander kommunizieren können, die Bewegung an Bedeutung gewonnen hat und Nutzer verstärkt Inhalte erstellen können.

5 *Benjamin Jörrisen*, Art. „Avatare“, in: *Ursula Frost* / *Gerhard Mertens*, Handbuch der Erziehungswissenschaft. Band III, Paderborn 2009, 977–991, hier: 980; vgl. auch *Benjamin Jörrisen*, The Body is the Message. Avatare als visuelle Artikulationen, soziale Aktanten und hybride Akteure, in: Paragrana 17 (2008) H. 1, 277–295.

6 Vgl. *Heiner Keupp* u.a., Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek bei Hamburg ^{3}2006.

7 Vgl. *Lothar Krappmann*, Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen, Stuttgart ^{9}2000, 70–84.

Veränderungen auch Einfluss auf die Religiosität heutiger Jugendlicher haben, die teilweise ebenfalls mediale Züge trägt.

3 Jugendliche und ihr Bezug zu Religion

Die Begriffe „Religion“ und mehr noch „Spiritualität“ werden heute fast inflationär verwendet. Die Konjunktur des Spiritualitätsbegriffs ist u. a. darauf zurückzuführen, dass er weniger mit kirchlichen Vergesellschaftungsformen assoziiert wird[8] und so der Tatsache entgegen kommt, dass viele Menschen „Religion“ persönlich weniger mit kirchlichem Credo als mit der Zielsetzung eines „guten Lebens“ konnotieren. Im Unterschied zu diesem weiten Verständnis soll hier mit Hilfe eines engeren Religionsbegriffs „Religion“ als die objektive Seite einer Glaubensgemeinschaft verstanden werden, die sich in Institutionen, Traditionen und Texten manifestiert. „Religiosität“ bezeichnet die subjektive Seite, die Beziehung des Einzelnen zu Religion und zu einem transzendenten Sein. „Christlichkeit“ ist dann eine christlich geprägte Religiosität und „Kirchlichkeit“, der Bezug zu einer kirchlichen Institution. Im Folgenden kommt vor allem der Umgang mit christlicher Religion in den Blick, der sich in unterschiedlichen Formen von Religiosität und Institutionsgebundenheit niederschlägt. Für Jugendliche anderer Religionen wären die Überlegungen auch vor dem Hintergrund anderer Glaubensinhalte und Ausdrucksformen noch einmal zu überprüfen.

In den letzten Jahren erschienen eine Reihe empirischer Untersuchungen zur Religiosität Jugendlicher.[9] Trotz der spezifischen Fragestellungen und unterschiedlicher Forschungsmethodik lassen sich folgende Aspekte jugendlicher Religiosität herausarbeiten.

3.1 Religion muss meinem Stil und dem meiner Freunde entsprechen (Ästhetisierung)

Trotz der Variationsbreite religiöser Stile Jugendlicher, die sowohl die Jugendstudie U 27 als auch die von Hans-Georg Ziebertz und seinen Mitarbeitern vorgelegte Typologie jugendlicher Religiosität veranschaulichen,[10] ist insgesamt festzustellen, dass

[8] Vgl. *Anton A. Bucher*, Psychologie der Spiritualität. Handbuch, Weinheim–Basel 2007, 9–11.

[9] Vgl. *BDKJ / Misereor* (Hg.), Sinus-Milieustudie U 27 – Wie ticken Jugendliche?, Düsseldorf 2008; *Bertelsmann Stiftung* (Hg.), Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007; *Thomas Gensicke*, Jugend und Religiosität, in: *Shell Deutschland* (Hg.), Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck. 15. Shell Jugendstudie, Frankfurt a. M., 203–240; *Andreas Feige / Carsten Gennerich*, Lebensorientierungen Jugendlicher. Alltagsethik, Moral und Religion in der Wahrnehmung von Berufsschüler/innen in Deutschland, Münster 2008; *Bärbel Husmann*, Das Eigene finden. Eine qualitative Studie zur Religiosität Jugendlicher, Göttingen 2008; *Angela Kaupp*, Junge Frauen erzählen ihre Glaubensgeschichte. Eine qualitativ-empirische Studie zur Rekonstruktion der narrativen religiösen Identität katholischer junger Frauen, Ostfildern 2005; *Andreas Prokopf*, Religiosität Jugendlicher. Eine qualitativ-empirische Untersuchung auf den Spuren korrelativer Konzeptionen, Stuttgart 2008; *Hans-Georg Ziebertz* u. a., Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung, Gütersloh–Freiburg i. Br. 2003; *Hans-Georg Ziebertz / Ulrich Riegel*, Letzte Sicherheiten. Eine empirische Studie zu Weltbildern Jugendlicher, Freiburg i. Br. u. a. 2008.

[10] Die Aussagen zur Stilorientierung gelten für den Westen Deutschlands und für Jugendliche ohne Migrationshintergrund. Hartmut Griese arbeitet heraus, dass sich der Zusammenhang

kirchliche Vorgaben – seien sie dogmatisch oder ethisch – nur für eine Minderheit Jugendlicher persönlich verbindlich sind. Kirche, kirchliche Ansprüche und Ausdruckformen werden weniger nach den Glaubensinhalten beurteilt, als danach, ob sie zur eigenen Stilorientierung passen. Jugendliche fragen: „Wie sehe ich mit der Kirche aus?“[11], d. h. kirchliche Vergemeinschaftungsformen werden nur relevant, wenn und insoweit sie in den eigenen Lebensentwurf passen und diesem förderlich sind. Die Reaktion signifikanter Anderer (z. B. des Freundeskreises) auf ein kirchliches Engagement wird dabei ebenso offen benannt wie der erwartete persönliche Nutzen. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn die Jugendlichen, die begeistert an einem Weltjugendtag teilnehmen, sich von der Jugendarbeit vor Ort nicht ansprechen lassen – wenn es nicht „passt“.

3.2 Religion – das muss jede/r selbst wissen (Privatisierung und Partialisierung)

Religiosität hat neben der kognitiven auch eine emotionale und eine handlungsbezogene Dimension. Alle drei werden individuell unterschiedlich in die Lebensgeschichte integriert. Nicht diese biografischen Unterschiede, sondern das Fehlen kommunikativer Räume ist das vorherrschende Problem religiöser Traditionsvorgänge. Dies führt dazu, dass Religiosität privatisiert gelebt wird, dass die Rede über religiöse Fragen in unserer Gesellschaft fast ein Tabu zu sein scheint und auch religiöse Themen oft auf den Privatbereich eingeengt werden.[12] Wenn jede(r) sehen muss, wie er oder sie religiös sein will, dann fällt Wichtiges aus. Privatisierte Religion ist als „Religion mit Abzügen“[13] dadurch gekennzeichnet, dass sie die öffentliche Bedeutung von Religion ignoriert, unpolitisch und institutionsfeindlich ist. Als Konsequenz ist sie ausdrucksschwach und kommunikationsarm und wird primär unter ästhetischen Gesichtspunkten angeeignet. Auch wenn die religiöse Dimension in der Frage nach Sinn und Transzendenz in den letzten Jahren an Bedeutung gewann, hat sie als Orientierungsinstanz im Alltag an Bedeutung verloren. Diese Fragmentierung von Religion lässt sich auch an der Religiosität Jugendlicher ablesen. Religion scheint für die Mehrheit der Jugendlichen keine Hilfestellung für die Alltagsbewältigung zu bieten, und religiöse Handlungsanweisungen gelten selten als Richtschnur für das eigene Tun.[14]

zwischen Milieu und Religionsstil im Osten Deutschlands und bei Jugendlichen mit Migrationshintergrund anders gestaltet; vgl. dazu *Hartmut M. Griese*, Jugend und Religion, Religiosität, Kirche. Überlegungen zu einem postmodernen Verhältnis, in: Deutsche Jugend 57 (2009) H. 2, 67–73; hier: 70. Wenig beachtet wird bisher bei christlichen und nichtchristlichen Jugendlichen mit Migrationshintergrund der mögliche Unterschiede in der Milieuorientierung.

11 Vgl. den Titel eines Artikels von *Hans Hobelsberger*, „Wie sehe ich mit der Kirche aus?“ Lebenswelten junger Menschen in der Sinus-Milieustudie U 27, in: Herder Korrespondenz 62 (2008/6), 295 ff.

12 Vgl. *Hubert Knoblauch*, Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2009, 25 f.

13 *Reiner Preul*, So wahr mir Gott helfe! Religion in der modernen Gesellschaft, Darmstadt 2003, 97.

14 Vgl. *Angela Kaupp*, Junge Frauen (s. Anm. 9), 348–350.

3.3 Religion ja – aber meine eigene (Individualisierung)

Die Bedeutung der Großkirchen schwindet in unserer Gesellschaft, und der Kirchenbezug nimmt bei Jugendlichen und gleichermaßen bei Erwachsenen bis ins Rentenalter ab.[15] Die Institutionskritik ist also nicht alterstypisch zu erklären, sondern viele Jugendliche haben sie vermutlich von ihren Eltern oder gar Großeltern übernommen. Obwohl nur eine Minderheit der Jugendlichen die Kirche als Institution ablehnt, ist die persönliche Identifikation mit Kirche eher gering. Gesucht wird nach einer „Spiritualität, die genau in den eigenen Lebensentwurf passt, ohne sich damit festlegen zu müssen. Festzustellen ist, dass zwar grundsätzlich ein Interesse an religiösen Fragen besteht, dieses muss aber nicht mit einer entsprechenden religiösen Praxis verbunden sein“[16].

4 „Wikipedia-Religion“ als ‚entgrenzter‘ Zugang zu Religion

Die vielfältigen Möglichkeiten des Internets erlauben entsprechende Stilorientierungen. Es ist nur ein scheinbarer Widerspruch zur Individualisierung und Privatisierung, dass der religiösen Dimension in unserer Gesellschaft – und interessanterweise auch im Internet – wachsende Bedeutung beigemessen wird.[17] Dabei ist zu konstatieren, dass Religion häufig im weiten Sinn bzw. unter dem Logo „Spiritualität“ zu verstehen ist. Gleichzeitig werden die individualisierten Erfahrungen durch die Medien so öffentlich wie nie zuvor.[18] Die Folge ist, dass Sakrales und Profanes nicht mehr getrennt wird und die Wahrnehmungsweisen des Profanen sich auf das Sakrale auswirken. So verwundert es nicht, wenn Jugendliche mit Religion so umgehen wie mit anderen Alltagsphänomenen. Diese Haltung bezeichne ich als „Wikipedia-Religion“ und sehe Charakteristika, die sich mit der aktuellen Medialität decken. Mit dem Begriff sollen weniger inhaltliche Unterschiede zur Religiosität früherer Generationen bezeichnet werden als vielmehr die aktuelle medial vermittelte Wahrnehmung von Realität und Rezeption von Religion. Folgende Parallelen zwischen dem Verhalten Jugendlicher im Umgang mit dem Internet und mit Religion bzw. mit religiösen Fragen fallen dabei ins Auge:

– *Information jederzeit:* Information und Hilfe sind im Internet bei Bedarf jederzeit abrufbar. Über Wikipedia und weitere Quellen lassen sich hochwertige Informationen schnell abrufen und mit

[15] Aufgrund aktueller Umfrageergebnisse zeigt Hans-Georg Ziebertz, dass der Traditionsabbruch nicht bei der jungen Generation stattfindet, sondern bei der Mehrheit aller unter 60-Jährigen (vgl. *Hans-Georg Ziebertz*, Gibt es einen Traditionsbruch? Befunde zur Religiosität der jüngeren Generation, in: *Bertelsmann-Stiftung* (Hg.), Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 44–53).

[16] Vgl. *Winfried Gebhardt* / *Andreas Hepp* u. a., Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation, Wiesbaden 2007.

[17] Vgl. zahlreiche Verweise auf den Internetseiten http://www.netzinkulturation.de und http://www.kirche-im-web20.de (Abruf: 20.11.2009); *Stefan Böntert*, Religiöse Bildung und Internet. Ein alternatives oder komplementäres Verhältnis, in: *Bertelsmann-Stiftung* (Hg.), Religion und Bildung. Orte, Medien und Experten religiöser Bildung, Gütersloh 2007, 175–183.

[18] Hubert Knoblauch bezeichnet diese Form, die sich weniger durch ihre Organisation als durch Kommunikation definiert, als „Populäre Religion“ (vgl. *Hubert Knoblauch*, Populäre Religion [s. Anm. 12], 266 f.).

drag-and-drop in jedem Zusammenhang verwenden, ohne dass eine Auseinandersetzung mit dem Inhalt notwendig ist. Auf den Umgang mit Religion als Praxis übertragen, führt dies zur Einstellung, religiöse Angebote „abzurufen“, wenn sie persönlich benötigt werden: in einer Krise bete ich, an Lebenswenden gehe ich in die Kirche, wenn es mir gut tut, mache ich mit – dabei bleibt die Auseinandersetzung mit den Inhalten zuweilen nachrangig.

– *Kommunikation weltweit:* Die Möglichkeit, weltweit zu kommunizieren ist für Jugendliche attraktiv. Daher haben Weltjugendtage, Taizé-Treffen und andere erlebnisorientierte Großveranstaltungen in Realzeit einen wesentlich höheren Attraktionsgrad als der wenig spektakuläre Alltag der Jugendarbeit vor Ort. Wenn es im Web 2.0 inzwischen zunehmend religiöse Räume gibt, werden hier auch religiöse Bedürfnisse erfüllt und Glaubensgemeinschaften angeboten. Jugendliche können sich individuell ihre religiöse Gemeinschaft suchen, und vermutlich fehlt nur wenigen Jugendlichen die Körperlichkeit der realen Glaubensgemeinschaft.[19]

– *Individuelle Gestaltungsfähigkeit:* Auch wenn oder gerade weil die Gestaltungsmöglichkeiten des Internets der Realitätsprüfung nicht standhalten müssen, erleben sich Jugendliche hier als selbstbestimmte Akteure. Entsprechend unverständlich ist es für Jugendliche, dass Glaubenslehren und kirchliche Ausdrucksformen Festlegungen unterliegen und den eigenen kreativen Gestaltungsprozessen weitgehend entzogen sein sollen.

– *Transzendenz in virtuellen Welten und in virtuelle Welten:* Einerseits kann das Abtauchen in die mythischen Fantasiewelten des Internets Züge von Transzendenzerfahrung aufweisen,[20] und im Internet kann sich eine spezifische Spiritualität ausprägen (Online-Religion), andererseits können Religionsgemeinschaften ihre Inhalte ins Internet einspeisen (Religion-online)[21]. Sie stellen hier auch religiöse Angebote zur Verfügung, wie z. B. Gebetsgemeinschaften.

– *Unbegrenzte Möglichkeiten im Netz:* Das Netz bietet ungeahnte Möglichkeiten religiöser Vielfalt, unabhängig von den traditionellen Institutionen. Zumindest theoretisch – es zeigt sich nämlich, dass sich Religiosität nicht nur in den Spielen eher „traditionell“ ausprägt, auch, um überhaupt von anderen als solche erkannt zu werden. Im Blick auf das Verhalten Jugendlicher könnte man vielleicht von einer „Second-Life-Religiosität“ sprechen. Eine Religiosität, die sich weniger auf ein „zweites Leben“ als Weiterleben nach dem Tod ausrichtet, sondern neben dem physischen Leben ein zweites, drittes Leben im Internet hat. Dabei sei jedoch auf die Ge-

[19] Ein weiteres Beispiel für die Rezeption neuer Medien durch die Kirchen ist die Mediatisierung des Weltjugendtags 2005 in Köln. Das Phänomen „Weltjugendtag“ entspricht letztlich den Kriterien einer mediatisierten Markeninszenierung. So nutzte die Berichterstattung des WJT die Tatsache, dass Realität zum Teil über mediale Präsenz zugänglicher ist als über örtliche Präsenz: Über die Leinwand sind die Zuschauer ‚näher dran‘ am Geschehen als vor Ort. Vgl. dazu ausführlich. *Andreas Hepp* / *Veronika Krönert*, Medien – Event – Religion (s. Anm. 1); *Winfried Gebhardt* / *Andreas Hepp* u. a., Megaparty Glaubensfest (s. Anm. 16). Dies kann die aktuelle Tendenz erklären, alle (besonderen und/oder religiösen) Ereignisse auf Festplatte zu bannen, um so für sich selbst oder andere deren Realität zu dokumentieren.

[20] Vgl. *Astrid Dinter*, Religion, Identität und Computer. Formen verflüssigter Religion in der Jugendkultur, in: Zeitschrift für Erziehungswissenschaften 7 (2004), H. 3, 344–358, hier: 352–355.

[21] Vgl. *Stefan Böntert*, Religiöse Bildung und Internet (s. Anm. 17), 178.

fahr hingewiesen, dass dieser Religionsbezug evtl. nur virtuell gelebt wird, denn die Transzendenz in der virtuellen Welt entbindet vom Ernstfall der religiösen Lebenspraxis.

Indem das Internet Religion und Spiritualität in neue und zum Teil nur medial vermittelbare Kontexte, wie z. B. in Second Life einspeist, ist es nicht nur eine Plattform für Religion in jeder Couleur, sondern selbst religionsproduktiv.[22] „Der virtuelle Raum des Cyberspace ist zu einem auch religiös besetzten Zufluchtsort geworden. Und dabei dürften nicht so sehr die explizit religiösen Angebote, die Informations- und Seelsorgeangebote von Kirchen und religiösen Gemeinschaften, die sich in ihm zahlreich finden, eine Rolle spielen. Das Internet schafft ein neues Kommunikationsverhalten, ganz unabhängig von seinen – wie auch immer beschaffenen – inhaltlichen Angeboten. Dadurch realisiert es auch eine neue Religionskultur“.[23] Die Folgen dieses Mediatisierungsprozesses sind vermutlich noch nicht absehbar und bedürfen weiterer Erforschung.

5 Die Religiosität Jugendlicher als Herausforderung an christliche Tradition und Praktische Theologie

Es ist nicht nur religionspädagogisch sinnvoll, sondern auch theologisch geboten, sich mit Art und Weise jugendlicher Wirklichkeitsrezeption auseinanderzusetzen. Im Konzilsdokument „Gaudium et Spes“ heißt es: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, …, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi.“[24] Diese Aussage weist der heutigen Zeit die gleiche heilsgeschichtliche Dignität zu wie früheren. Aufgrund von Taufe und Firmung sind Jugendliche nicht Adressaten der christlichen Botschaft, sondern gleichermaßen deren Träger, wie es das Konzil im Dekret über das Apostolat der Laien (AA 2)[25] und der Synodenbeschluss zur kirchlichen Jugendarbeit (1975)[26] betonen. Das heißt: Ihre Art zu glauben ist als Form der heutigen Vermittlung der Botschaft zu qualifizieren. Um als Kirche die Zeichen der Zeit zu erkennen und sie im Geist des Evangeliums zu deuten, ist es nötig, sowohl die Lebenswelt der Jugendlichen ernst zu nehmen als auch die zu tradierende Wahrheit des Evangeliums. Die Frage ist, wie „Tradition“ im Zeitalter des Internets gelingen kann.

5.1 Ein Denkmodell: der dreifache Vorrang (Klaus Hemmerle)

Klaus Hemmerle (1929–1994), Religionsphilosoph und der spätere Bischof von Aachen, skizziert ein Traditionsmodell, bei dem neue Herausforderungen und kirchliche Wahrheit in einem produktiven Wechselverhältnis gesehen werden. Obwohl dieses Modell nicht neu ist, hat es seine Aktualität nicht verloren. Hemmerle

22 Vgl. ebd., 177 f.
23 *Wilhelm Gräb*, Sinn fürs Unendliche, Gütersloh 2002, 166.
24 *Karl Rahner / Herbert Vorgrimler* (Hg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg i. Br.–Basel–Wien [35]2008, 449.
25 Ebd., 390.
26 Vgl. *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I., Freiburg i. Br.–Basel–Wien [2]1976, 288–311, hier: 304.

denkt von einer Theologie des Weges her: Die Botschaft geht von Gott aus und macht sich auf den Weg zu den Menschen, sie ruft zur Nachfolge und zu entsprechendem Handeln der Gläubigen und damit auch zur Sendung nach außen, denn communio und missio entsprechen einander.[27] Auf dieser Basis entwickelt er seine Überlegungen zum „dreifachen Vorrang“.[28]

– *Der Vorrang des „Alten“ / des „Gegebenen“*: Die Botschaft des christlichen Glaubens ist der heutigen Kirche vorgegeben, d. h. das Evangelium ist in den Händen der Früheren. Es geht nicht um „Beugung der Späteren unter die Früheren, aber um gemeinsame Beugung unter das Evangelium, das schon da und deswegen schon je in den Händen der Früheren ist“[29].

– *Der Vorrang des „Einen“*: In kreativer Spannung zum Vorrang des Früheren steht dieser zweite Vorrang. Die Früheren und die Späteren stehen in einer „diachronen Geschwisterlichkeit“[30] und als Hörende gemeinsam unter dem Evangelium.

– *Der Vorrang „des Neuen“ / der „Kommenden“*: Hemmerle hebt hervor: „Wenn nämlich Tradition Liebe ist, dann hat der, dem weitergegeben wird … einen eigentümlichen Vorrang: als der Geliebte soll er gerade er selbst sein, sich selber einbringen können.“[31] In der Tradition steht folglich die Vermittlung durch die „Alten“ nicht vor der Aneignung durch die „Kommenden“. Der Vorrang der Kommenden als einem Prozess, in welchem diese sich selbst kreativ einbringen, macht es erforderlich, die Tradition nicht nur vom Alten her zu verstehen, sondern gleichermaßen von den Neuen her, von deren Selbst- und Weltverständnis. Und so formuliert Hemmerle als Aufgabe für die Kirche: „Lass mich dich lernen, dein Denken und Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich dir zu überliefern habe.“[32]

5.2 Konsequenzen für religiöse Lehr-/Lernprozesse

Der Gedanke des dreifachen Vorrangs ist ein Paradox und nur als Spannungsverhältnis zwischen den Polen zu verstehen. Aus praktisch-theologischer bzw. religionspädagogischer Perspektive ist die Möglichkeit der didaktischen Umsetzung zu reflektieren.

– Der „Vorrang des Alten“ und die notwendige Reflexion auf die Tradition

Um ein Orientierungswissen über eine Religion zu erwerben, ist die kritische Auseinandersetzung mit den Gehalten einer religiösen Tradition nötig. Ohne die Notwendigkeit des Erfahrungsbezugs in Abrede zu stellen, muss mit Rudolf Englert der

27 Vgl. *Klaus Hemmerle*, Was fängt die Jugend mit der Kirche an? Was fängt die Kirche mit der Jugend an? in: *Ders*., Spielräume Gottes und der Menschen. Beiträge zu Ansatz und Feldern kirchlichen Handelns. Ausgewählt und eingeleitet von Reinhard Feiter und Bernd Trocholepczy, Freiburg i. Br. 1996, 324–339, hier: 326.

28 Zu den folgenden Überlegungen stütze ich mich auch auf die Rezeption Hemmerles durch *Klaus Ritter*, Im Angesicht Jugendlicher Glauben lernen. Impulse zur Jugendpastoral nach Klaus Hemmerle, Ostfildern 2004.

29 *Klaus Hemmerle*, Jugend (s. Anm. 27), 327.

30 Vgl. *Klaus Hemmerle*, Geschichte des Glaubens – Geschichte des Geglaubten? Theologische Erwägungen, in: *Ders*., Spielräume (s. Anm. 27), 224–237, hier: 226.

31 *Klaus Hemmerle*, Jugend, (s. Anm. 27), 328.

32 Ebd., 329.

Zusammenhang zwischen dem Interesse an Religion und deren reflektierter Durchdringung konstatiert werden, denn „die individuelle Aneignung religiöser Traditionen wird in dem Maße wahrscheinlich, wie es ihnen [den Jugendlichen, A. K.] möglich ist, Traditionen als Zusammenhänge, als Muster, als gestalthafte Ordnung zu entziffern“[33]. Religion als reine Privatsache verstanden, läuft Gefahr, dass jede Art rationaler Begründung abgewehrt wird, weil jede und jeder seine bzw. ihre Wahrheit finden müsse. Erst die theoretische Auseinandersetzung führt zu einer Vertiefung von Kenntnissen und ermöglicht Kommunikation mit anderen. Kommunikation über religiöse Inhalte „(erhöht) nicht nur die Wahrscheinlichkeit der Identifikation mit einer Weltanschauung [bzw. mit dem christlichen Glauben, A. K.], sondern (produziert und strukturiert) selbst religiöses Fragen“[34]. Wenn Jugendliche befähigt werden sollen, ihr Recht auf freie Religionsausübung aktiv wahrnehmen zu können, ist angesichts der Pluralität religiöser Angebote und der Individualisierung gelebten Glaubens das Befragen und Reflektieren der Tradition dringend nötig.

– *Der „Vorrang des Einen“ und die notwendige kommunikative Einbettung*

Die „Alten“ und die „Kommenden“ stehen unter der gleichen Heilsbotschaft. Religiös Kundige zeigen sich als Kommunikationspartner(innen), die mit christlichen Inhalten und Ausdrucksformen vertraut sind, ohne davon auszugehen, dass die Adressat(inn)en den gleichen Standpunkt vertreten werden. Das bedeutet einerseits, dass Verantwortliche einen Bezug zur Botschaft haben, aber zwischen ihrem eigenen Glauben und dem Glauben anderer unterscheiden und außerdem den soziologischen und entwicklungspsychologischen Kontext der Adressat(inn)en berücksichtigen. Die Kundigen bewerkstelligen im Idealfall eine „doppelte didaktische Brechung“.[35] Zum einen vollziehen sie eine didaktische Brechung der Tradition unter Berücksichtigung der Voraussetzungen der Adressat(inn)en, zum anderen benötigen sie die Fähigkeit, sich lernort-spezifisch gegenüber dem eigenen Glauben distanzierend-reflektiv zu verhalten.

– *Der „Vorrang des Neuen“ und die Wahrnehmung und Rezeption des Heute*

Die heutigen Jugendlichen sind die erste Generation, die von Geburt an in der Welt von Computer, Handy und 3-D zuhause sind. Erst wenn der virtuell vermittelte Zugang zur Wirklichkeit und der Kommunikationsmodus über Medien mit seinen Charakteristika verstanden wird, kann darüber nachgedacht werden, wie tradierte Formen über diese Medien angeeignet werden können. Wenn die Wahrnehmung heute stark von Ästhetik geprägt ist, muss der ästhetischen Dimension von Religion genügend Raum gegeben werden.[36]

33 Vgl. *Rudolf Englert*, Religion reflektieren – nötiger denn je. „Religion inszenieren“ und „Religion reflektieren“ – Eine Alternative?, in: Kirche und Schule 139, Münster 2006, 9–14, hier: 14.

34 *Carsten Wippermann*, Religion, Identität und Lebensführung. Typische Konfigurationen in der fortgeschrittenen Moderne. Mit einer empirischen Analyse zu Jugendlichen und jungen Erwachsenen, Opladen 1998, 274.

35 *Andreas Feige* / *Bernhard Dressler* / *Werner Tzscheetzsch*, Religionslehrerin oder Religionslehrer werden. Zwölf Analysen berufsbiografischer Selbstwahrnehmungen, Ostfildern 2006, 400.

36 Vgl. dazu auch die Überlegungen von *Matthias Sellmann*, „Komm und sieh!“ Konzeptionelle Skizzen zu einer ästhetisch gewendeten Jugendpastoral, in: *Marianne Brandl* / *Hans Hobelsber-*

Gottesdienstformen, Symbole und Musik sind nicht nur Ausdruck einer bestimmten Glaubenshaltung, sondern auch sichtbare Seite eines Glaubens. Sie erschließen den Inhalt über die Wahrnehmung. Über die Ausdrucksformen können Jugendliche Religion kennenlernen und im Idealfall ihre Bedeutung verstehen. Wenn für die Mehrheit der Jugendlichen „Christentum heute zur Fremdreligion geworden (ist)“[37], so ermöglicht eine Rollenidentifizierung mit Personen oder Ausdrucksformen es den jungen Leuten, diese fremde Welt kennenzulernen und zugleich das eigene Rollenrepertoire zu erweitern. Häufig gelingt ihnen dies über diesen Weg auch, dass Aspekte des eigenen Lebens bewusst werden, die über Gespräche nicht zugänglich sind. Eine neue Herausforderung wird sein, den Unterschied zwischen unsichtbarer und virtueller Realität herauszuarbeiten: Gott ist zwar unsichtbar, aber nicht virtuell, oder anders: Gott ist mehr als ein Avatar in einem Computerspiel. Außerdem wird es nötig sein, die sich im Internet ausprägende Religiosität verstärkt in den Blick zu nehmen.

Zusammenfassend ist zu konstatieren, dass Mediatisierung sowohl die Wahrnehmung religiöser Phänomene als auch deren Gestaltung beeinflusst. Dies gilt nicht nur für Jugendliche, aber sie können als Seismografen verstanden werden, denn die in den 1990ern Geborenen sind die erste Generation, die mit diesen Medien groß geworden ist. Wenn das Internet der Generation Web 2.0 noch stärker als das Internet Web 1.0 (religiöse) Wahrnehmung verändert, ist zu fragen, ob statt des Begriffs „Wikipedia-Religion“ vielleicht „Second-Life-Religiosität“ treffender wäre, um eine Religiosität zu beschreiben, die sich in unzähligen Formen im Internet ausprägen kann. Da dieser Begriff jedoch zahlreiche Missverständnisse zwischen „zweitem Leben“ und „Leben nach dem Tod“ vermuten lässt, scheint er eher ungeeignet. Eines jedoch ist schon jetzt gewiss: Neue Medien werden auch begrifflich eine Weiterentwicklung erfordern.

Die Autorin: *Geb. 1960; Dr. theol., Dipl. Päd. Studium in Würzburg; 1986–1993 Pastoralreferentin in der Diözese Würzburg; 1993–1998 Theologische Referentin (Schwerpunkt Gemeindekatechese) des Deutschen Katecheten-Verein e.V. (DKV) Bundesverband in München; seit 1998 Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br., 2004 Promotion in Religionspädagogik, seit 2008 Akademische Oberrätin, 2008–2009 Vertretungsprofessur für Religionspädagogik an der TU Dresden, seit 2009 Vertretung der Professur für Pädagogik und Katechetik an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Mitglied im Vorstand der Arbeitsgemeinschaft für Katechetik und Religionspädagogik (AKRK). Ausgewählte Veröffentlichungen: Junge Frauen erzählen ihre Glaubensgeschichte. Eine qualitativ-empirische Studie zur Rekonstruktion der narrativen religiösen Identität katholischer junger Frauen. Ostfildern 2005; Frauen bewegen Theologie. Die Präsenz von Frauen am Beispiel der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (hg. zus. mit Birgit Jeggle-Merz und Ursula Nothelle-Wildfeuer), Leipzig 2007.*

ger u.a. (Hg.), Engagement & Performance. Kirchliche Jugend(verbands)arbeit heute, Zutphen 2007, 43–60.

37 *Bernhard Dressler*, Unterscheidungen. Religion und Bildung, Leipzig 2006, 56.

Joachim Wanke

Das Evangelium auf den Leuchter stellen[1]

Überlegungen aus ostdeutscher Perspektive

Dass man nicht „missionieren" darf, gehört zu den Grundüberzeugungen des Zeitgeistes, zumindest in unseren Gegenden. Mission wird gleichgesetzt mit Indoktrinierung, ja mit Intoleranz, mit Fanatismus. Das ist für Christen, die in der Heiligen Schrift den Missionsbefehl Christi lesen („Geht hinaus in alle Welt und macht alle Menschen zu meinen Jüngern!"), eine Herausforderung. Darf man heute missionieren – oder ist das „verboten"? Was lässt sich zum Thema „Mission heute" sagen? Wir müssen uns zunächst einmal klar machen, worum es bei der Frage eigentlich geht.

Es geht um die Wiedergewinnung einer Grundbestimmung des Christseins und Kircheseins: Wir sind nicht für uns selbst da. Wir haben als katholische Christen (in Gemeinschaft mit allen anderen Mitchristen in der Ökumene) eine Aufgabe für alle. Ohne das Evangelium Jesu Christi fehlt z. B. dem Bundesland Thüringen etwas Entscheidendes. Es fehlt diesem Land und seinen Menschen „das Licht von oben", der Gotteshorizont.

Jesus Christus selbst bezeichnet seine Jünger als Salz. Salz ist jedoch nicht das Ganze, aber es hat seinen Sinn nur im Bezug zu einem größeren Ganzen, das es „salzen", also mit seiner Kraft durchdringen soll. Und auch die Metapher Jesu vom Licht auf dem Leuchter ist ein Bild, das im Zeitalter des künstlichen Lichts unmittelbar verständlich ist. Licht soll beleuchten. Es beleuchtet Vorfindliches. Es hat keinen Sinn in sich, sondern nur in Beziehung zu anderen Wirklichkeiten.

Im Evangelium geht es nicht um Wirtschaft und Politik, um Wissenschaft oder Kunst, noch nicht einmal um Bildung und Erziehung. Das Evangelium ist in der Tat so etwas wie eine eigentümliche Beleuchtung *aller* menschlichen Wirklichkeitsbereiche. Es erzeugt eine Einfärbung aller Dinge, gleichsam eine Fermentierung, die eine alles durchdringende, perspektivverändernde Kraft hat.

Ich gliedere meine Überlegungen in folgender Weise: Zunächst (1.) soll bedacht werden, was das Wort Evangelium meint, sodann ist zu fragen (2.), was das Evangelium denen bringt, die sich auf dessen Botschaft einlassen, und abschließend (3.) ist nach den Chancen für eine neue Auskunftsfähigkeit im Gottesglauben zu fragen.

1 Das Evangelium – der Vorgriff auf die neue Welt Gottes

Das griechische Wort *euanggelion* heißt bekanntlich soviel wie „Botschaft", „Frohbotschaft". Wir würden heute sagen: Nachricht von Gewicht! In hellenistischer Zeit war z. B. ein *euanggelion* die Botschaft, dass der Kaiser eine Stadt mit seiner Gegenwart und mit kräftigen Geldzuwendungen beehren

[1] Festvortrag anlässlich der Thomas-Akademie am 26. Januar 2010 an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz.

wollte! (Welche Stadt würde sich nicht auch heute über ein solches *euanggelion* freuen!). Das Evangelium im heutigen, religiösen Sinn ist Frohbotschaft, die das Kommen Jesu Christi meint und sich auf seinen Ostersieg über Sünde und Tod bezieht.

Um es auf den Punkt zu bringen: Evangelium meint in unserem Zusammenhang nicht nur die Botschaft des irdischen Jesus von Nazareth. Jesus *verkündet* nicht nur das Evangelium, er *ist* das Evangelium selbst in seiner Person, in seinem Geschick.

Evangelium im christlichen Sinn meint – um mich hier an Paulus anzulehnen – die Ansage eines grundlegenden Machtwechsels, einer „Wende", für welche die politische Wende in unserem Land und Osteuropa vor 20 Jahren nur eine schwache Analogie ist. Es geht um die Ablösung aller gottfeindlichen Mächte und Gewalten aus ihren angemaßten Machtpositionen. Es geht um die Einsetzung des Auferstandenen zum Herrn über alle Welt.

Jesus selbst spricht in seiner Verkündigung vom kommenden und schon jetzt angebrochenen Reich Gottes. Überall, wo Gottes Herrschaft anerkannt wird, beginnt etwas Neues, eben: das Reich des Vaters. Auch wenn das endgültige Kommen des Gottesreiches noch aussteht, bestimmt es doch schon die Gegenwart, so ähnlich, wie etwa die Anwartschaft auf die Europäische Union in manchen Staaten schon Jahre zuvor die politische Agenda solcher Beitrittsanwärter bestimmt.

Ich verdeutliche diese Dialektik des „Schon" und „Noch nicht" gern an einem Erlebnis: Bei einem Urlaub in der slowakischen Tatra – mitten im Hochsommer – sah ich einmal in der Parkanlage eines Kurortes auf den asphaltierten Wegen junge Athleten auf Rollskiern trainieren. Ein merkwürdiger Anblick! Alle Passanten staunten. Sie ahnten, dass hier vermutlich höchst effizient für olympische Medaillen geübt wurde, die erst im Winter auf schneebedeckten Pisten gewonnen werden sollten. Doch war der Anblick der mitten im Hochsommer trainierenden Wintersportler höchst verwunderlich, sogar ein wenig zum Lächeln! Hier wurde mir anschaulich demonstriert, was das heißt: „Aus dem Vorgriff" auf eine kommende Wirklichkeit leben. Das ist für mich ein Bild für christliches Leben aus dem Glauben an das Evangelium.

Dieser Botschaft, diesem Evangelium vom Reich Gottes soll in jeder Generation durch die Kirche, durch uns Glaubende ein „Resonanzraum" geschaffen werden, damit alle diese Ansage einer Zeitenwende, die Gott herbeigeführt hat, hören und danach ihr Leben neu ausrichten. Ich gebrauche gern dieses Bild vom Resonanzraum, etwa einer Stradivari-Geige. Instrumente benötigen bekanntlich einen Resonanzraum, in welchem der vorgegebene Ton, eine Melodie zum Klingen kommen können. Was ist die Kirche anderes als ein Instrument in der Hand Gottes, ein *instrumentum salutis*.

Ohne Bild: Gott hat schon durch das Kommen Jesu, in seinem Sterben und Auferstehen die Welt endgültig und für immer in das Osterlicht getaucht. Dafür hat kein Mensch Patentrechte anzumelden. Das ist allein Gottes Tat. Die Botschaft von diesem denkwürdigen, in Gottes Liebes- und Leidensbereitschaft begründeten Sieg ist seit 2000 Jahren in der Welt. Diese Botschaft ist ein geschichtsmächtiges Faktum – bis in unsere Tage. Es veränderte nicht nur Gesellschaftssysteme, es veränderte Herzen. Das Evangelium macht aus alten Menschen neue.

Freilich: Noch stehen wir „im Kampf", wie Paulus den Korinthern ins Stammbuch schrieb. Wir sind noch nicht in die Himmel versetzt. Wir sind noch auf der Wander-

schaft in der Wüste. Aber: Der Kampf um Heil oder Unheil unseres Lebens ist schon positiv von Gott entschieden. Unsere einzige Sorge muss sein aufzupassen, vom schon besiegten Feind nicht doch noch in „Nachhut-Gefechte" verwickelt zu werden und zu fallen …

Noch einmal: Das Evangelium verhilft zu einer Welt- und Lebenssicht, die alles, wirklich alles im Leben in ein neues, österliches Licht taucht. Das Evangelium ist die Magna Charta der Kirche, wenn wir so wollen: ihr spezifisches „Markenprodukt".

Daraus ergibt sich aber auch Folgendes: Niemand wird als Christ geboren. Jeder Mensch, der in die Welt kommt, muss für sich selbst, ganz persönlich, Christ werden, das „Licht" aufnehmen, wie es im Johannesprolog heißt, um so Kind Gottes werden zu können. Auch wir, die wir als Kleinstkinder getauft und christlich erzogen wurden, auch wir mussten und müssen ständig fragen, was unser Getauftsein eigentlich bedeutet. Wir müssen immer wieder neu diese Grundentscheidung des Herzens treffen: Wem will ich gehören? Man könnte sagen: In gewissem Sinn beginnt das Christentum mit jeder Generation neu.

Jetzt haben wir die eigentliche Tiefe dieses so harmlos daherkommenden Wörtchens Evangelium ausgelotet. Das Evangelium ist letztlich Jesus Christus selbst, die Begegnung mit ihm, der von Gott gekommen ist und dennoch ganz unser Menschenbruder bleibt. So gesehen ist das Evangelium Jesu Christi und unsere Antwort darauf die Mitte unseres Christseins. Es ist in der Tat so etwas wie eine Grundorientierung für unser Leben. Es ist Horizonterweiterung, Licht von oben, das alles in eine neue Perspektive rückt. Damit klingt schon an, was wir als Zweites bedenken wollen (ehe wir den Blick auf die anderen richten!):

2 Das Evangelium – Licht für uns (Getaufte und Gefirmte)

Jesus fragt: „Kann ein Blinder einen Blinden führen?" (Lk 6,39). Man muss selbst erst einmal etwas sehen, ehe man andere auf etwas Sehenswertes aufmerksam machen kann. Man muss selbst erst einmal etwas verstehen, ehe man anderen antworten kann. Das bedeutet: Wir bleiben, auch wenn wir anderen das Evangelium bezeugen, auf Dauer selbst auf das Evangelium als Erhellung der eigenen Existenz angewiesen.

Vielleicht kann wieder ein Bild sagen, was gemeint ist. In einem unbekannten, unübersichtlichen Gelände ist es gut, eine ordentliche Landkarte zu haben. Manche Leute sind so genial, die brauchen nur einmal einen Blick auf eine Karte zu werfen, da wissen sie Bescheid. Ich für meinen Teil nehme gern für unterwegs eine Karte mit, beim Wandern, bei einer Fahrt in nicht so bekannte Gegenden. Es ist gut, ab und zu einmal einen Blick auf die Karte werfen zu können, einfach um sich zu orientieren und ggf. sich neu auszurichten. Zudem kann man auch – über die Karte gebeugt – für andere zum Auskunftsbüro werden, wie das einem durchaus bei Wanderungen passieren kann (Aber damit greife ich schon meinem dritten Stichwort: „Auskunftsfähigkeit" vor!)

Was meine ich? Unsere Überlegungen für die Aufgabe, auskunftsfähige Kirche zu werden, greifen zu kurz, wenn wir nur ein Schwarz-Weiß-Schema haben: hier wir Getaufte und Gefirmte – und auf der anderen Seite die anderen, die das Evangelium nicht kennen. Natürlich ist daran etwas Richtiges. Aber dieser Gegensatz wird sofort irreführend, wenn wir meinen, das Evangelium sei uns näher als den anderen. Das stimmt nicht.

Es gibt eine prinzipielle Offenheit aller Menschen für Gottes Anruf. Christi Ostersieg ist ja für alle errungen und Gottes Heilswille – abstrakt gesprochen – zielt auf alle Menschen. Das ist Grundüberzeugung der Kirche von Anfang an. Darum hat die Kirche sich niemals zur Sekte machen lassen, zu einem Zirkel der Besserwissenden, die sich hochmütig von der Masse der anderen absetzt oder mit ihr nichts zu tun haben will.

Nur ein Hinweis: Die frühe Kirche hat sich nicht gescheut, den bunten Völkerhaufen rund um das Mittelmeer das Evangelium in ihrer jeweiligen Muttersprache zu predigen. Darum kam es von Anfang an zu einem enormen Bedarf an Übersetzungstätigkeit. Ja, manchen Völkern wurde erst durch die Christianisierung ihre eigene Schriftsprache geschenkt. Der hl. Irenäus (gest. um 202) hat noch im hohen Alter in der Verbannung in Lyon Keltisch gelernt, um der einheimischen Bevölkerung in ihrer Muttersprache predigen zu können.

Das ist für mich ein wichtiger Fingerzeig: Die Übersetzungstätigkeit für das Evangelium ist prinzipiell noch nicht abgeschlossen. Es fehlt z. B. noch: das Mitteldeutsche, das Thüringische! Es ist klar, was ich meine: Nicht die hör- oder lesbare Sprache, sondern jene Sprache, in der das Evangelium das Herz der Menschen hier und heute erreichen kann.

Nochmals: Wir Christen sind nicht besser als unsere Mitmenschen. Aber wir *haben* es besser. Wir haben in unseren Händen – im obigen Bild gesprochen –, was andere nicht haben: eine sehr präzise Landkarte, die das Lebensterrain im Überblick zeigt und die gangbaren Wege zu dem alles entscheidenden Ziel, unserem Ankommen bei Gott.

Auch sind wir Glaubende wie alle Menschen noch auf dem Weg. Der Unterschied ist: Wir kennen den Weg, auch wenn wir ihn schuldhaft und verblendet zeitweilig selbst nicht gehen.

Das ist übrigens für mich das entscheidende Argument, warum Auskunftsfähigkeit im Glauben nicht notwendig einen hundertprozentigen persönlichen Heiligenschein voraussetzt. Auch der Kranke kann einem anderen Kranken sagen, wo er den Arzt findet und die helfende Therapie. Zum Arzt hingehen muss freilich jeder selbst.

Doch genug der Bilder und Vergleiche. Was deutlich geworden sein sollte, ist dies: Das Evangelium ist nicht einfach so in unsere Verfügung gegeben, dass wir es wie eine Tablette weiterreichen könnten. Wir bedürfen selbst dieser Medizin, dieser Speise, dieser Lebensorientierung vom Wort Gottes her – und zwar ständig und ohne darin zu einem abschließenden Ende zu kommen.

Daraus folgt für mich: Zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden kann es nur ein Verhältnis existenzieller Solidarität geben. Es ist uns verboten, im Sinne einer Einbahnstraße zu denken. Es geht auch nicht um Hilfeleistung von Besitzenden an solche, die eben auf Hilfe angewiesen sind.

Hilfsbedürftig vor Gott sind *alle* Menschen. Aber uns Glaubenden hat Gott die Gnade geschenkt, unsere Hilfsbedürftigkeit einzusehen und vor allem zu wissen, woher uns Hilfe kommen kann. Der Getaufte hat sich auf Gottes Führung eingelassen. Er sagt Ja und Amen zu einer unendlich kostbaren Gabe, die wir uns nicht selbst verschaffen oder verdienen können: Gottes Freundschaft, sein Erbarmen.

Ich spreche an dieser Stelle gleich einmal einen grundlegenden Einwand an, der von manchen gegenüber einer sich religiös verstehenden Existenz gemacht wird und der das Denken und Empfinden der

Moderne durchzieht: Es ist der Verdacht, mit einem religiösen Glauben verliere der Mensch seine Autonomie, seine Fähigkeit zur Selbstbestimmung. Religion, und eben auch christliche Religion – so lautet der Vorwurf – sei ein Zustand der Fremdbestimmtheit, in der dem Menschen das Recht auf schöpferische Selbstverwirklichung und moralische Autonomie genommen würde. Das ist der geheime Stachel, der viele auch nachdenkliche Menschen vom Glauben an Gott und an das Evangelium abhält.

Darauf mag es manches zu antworten geben, von der Anthropologie her, die weiß, dass wir grundsätzlich dialogische und nicht monologische Wesen sind; von der Theologie her, die aufzeigen kann, dass Gottes Freiheit nicht als Konkurrenz, sondern nur als Ermöglichungsgrund der Freiheit des Menschen zu verstehen ist. Der Psalmist sagt: „In deinem Licht schauen wir das Licht!“ (Ps 36,10).

Ich denke manchmal: Muss einer, wenn er spricht, um die Grammatik wissen? Grammatik ist die selbstverständliche Voraussetzung beim Sprechen und Schreiben, an die wir im alltäglichen Gebrauch nicht denken. Jetzt nehme ich einmal meinen Mund sehr voll: Für mich ist die Welt Gottes weder fern noch verworren. Sie ist für mich eine Sache täglicher und stündlicher Erfahrung, wie vergleichsweise das Atmen. Die Leugnung Gottes kommt mir vor wie eine Art Amnesie, wie eine Geistesabwesenheit, eine Vergesslichkeit. Man denkt eben beim Lesen nicht an die Augen.

Die Verweigerung des Gottesglaubens ist und bleibt ein Geheimnis des Herzens. Ich gebe zu: In unseren Zeiten ist die Gotteswirklichkeit so abgedunkelt, dass manche sie nur sehr schwer wahrnehmen können. Wir heutigen Menschen sehen überall nur uns selbst. Wir durchschauen – wie wir meinen – alles, aber auch wirklich alles, selbst die Religion, ihre Entstehung und ihre Existenzbedingungen. Wer aber alles durchschaut, sieht am Ende gar nichts mehr!

Ich vergleiche gern meinen Gottesglauben mit einer Bindung, die mich frei setzt. Solche Erfahrungen gibt es ja durchaus. Freilich: Solche Bindungen sind nicht andemonstrierbar. Sie müssen erprobt werden, um ihre innere Evidenz zu erweisen. Das ist ähnlich wie bei Bindungen an Werte: Wenn man von ihnen nicht ergriffen wird, sind Belehrungsversuche mit der Zielrichtung ihrer Verinnerlichung meist aussichtslos. Was man aber tun kann, ist: Man kann solche Bindungen bezeugen, man kann von ihnen erzählen, man kann sie empfehlen („vorschlagen“ – proposer, wie der bekannte Brief der französischen Bischöfe „Proposer la foi“ formuliert). Und genau das – bezeugen, erzählen, vorschlagen – sind die Felder, innerhalb derer sich eine missionarische Pastoral ereignen kann.

Und damit sind wir beim dritten Stichwort unserer Überlegungen: der Frage nach einer neuen Auskunftsfähigkeit in Sachen Gottesglaube. Was bestärkt heute darin, eine neue missionarische Präsenz des Evangeliums zu erhoffen?

3 Das Evangelium – Licht für alle

Vor allem hier im Osten Deutschlands drängt sich ins Bewusstsein, was freilich auch anderswo mehr und mehr zu spüren ist: Die Verkündigung der christlichen Botschaft muss sich heute dem weit verbreiteten Phänomen einer religiösen Indifferenz stellen. Es ist, als ob hierzulande, besonders natürlich hier in den östlichen Bundesländern, viele Zeitgenossen einen religiösen „Sprachverlust“ erlitten haben. Sie sind nicht mehr in der Lage, bestimmte menschliche Grunderfahrungen in religiö-

sen Worten oder Zeichen auszudrücken. Christlich-kirchliche Vokabeln sind für sie wie „Chinesisch". Warum das so ist, ist nochmals eine eigene Frage.

Bezüglich der östlichen Bundesländer ist sicher eine Ursache dafür der Ausfall bzw. die staatlich verordnete Verdrängung von Religion aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit der vier Jahrzehnte nach dem letzten Weltkrieg. Da die kommunistische Ideologie die Religion und speziell das Christentum zu den reaktionären Kräften zählte, deren gesetzmäßiges Absterben sich freilich merkwürdig verzögerte, versuchte man dieses Absterben staatlicherseits zu beschleunigen. Von Gewicht war neben mancherlei Schikanen und Repressionen vor allem der Ausfall einer religiösen Wissensvermittlung im Bereich der schulischen und außerschulischen Bildung. Viele Menschen sind im Osten Deutschlands in einer völlig religionslosen Atmosphäre aufgewachsen.

Doch sollte die religiöse und kirchliche Situation der neuen Bundesländer nicht zu sehr als Sondersituation betrachtet werden. Die Herausforderungen für eine christliche Verkündigungsarbeit in Ost und West ähneln sich letztlich doch sehr. Zudem machen wir hier im Osten teilweise die merkwürdige Erfahrung, dass sich gerade dort, wo Menschen dem Gottesglauben ganz entfremdet sind, sich neue Möglichkeiten für die Verkündigung auftun. Sie erfahren in gewisser Hinsicht die Botschaft des Evangeliums als etwas völlig Neues, bisher Unbekanntes. Ihnen fehlen manche Vorurteile gegenüber Kirche und Religion, die manchmal eine Begegnung besser glücken lassen als anderswo.

Freilich liegen die Gründe für die religiöse Sprachlosigkeit vieler Zeitgenossen sicher noch tiefer. Da ist zum einen die atheistische Prägung der vergangenen Großideologien zu nennen, die Religion als falsches Denken, als Opium für das Volk oder auch als Ressentiment der Zu-Kurz-Gekommenen, Diskreditierten. Da wäre zum anderen auch manches an den schrecklichen Erfahrungen gerade des 20. Jahrhunderts zu nennen, die Gräuel der Kriege und die ungeheuren Verbrechen, die den Glauben an einen guten und menschenfreundlichen Gott bis in die Wurzel erschütterten – und bis heute für viele fragwürdig machen.

Was ich als grundlegende Aufgabe für unsere Kirche benennen möchte, sage ich mit den Worten unseres Papstes (in seinem Brief an die Bischöfe vom 10. März 2009): „In unserer Zeit, in der der Glaube in weiten Teilen der Welt zu verlöschen droht wie eine Flamme, die keine Nahrung mehr findet, ist die allererste Priorität, Gott gegenwärtig zu machen in dieser Welt und den Menschen Zugang zu Gott zu eröffnen." Und noch einmal einige Sätze weiter: „Die Menschen zu Gott, dem in der Bibel sprechenden Gott zu führen, ist die oberste und grundlegende Priorität der Kirche …"

Unsere Bischofskonferenzen haben in den letzten Jahren den Gedanken einer neuen missionarischen Präsenz des Evangeliums in unseren Ländern nachdrücklich herausgestellt. Das hat bei vielen ein zustimmendes Echo gefunden. Aber es zeigten sich gleich auch die Ratlosigkeiten. Ja, es ist wieder „Zeit zur Aussaat", um diese biblische Metapher zu gebrauchen. Aber gibt es auch den aufnahmebereiten Ackerboden? Es braucht Glaubende, die gegenüber anderen in Glaubensdingen ihr Herz auftun und bezeugen, „zu welcher Hoffnung sie berufen sind". Aber wo finden sich solche gläubigen Frauen und Männer, die in einer überzeugenden Weise – unaufgeregt, mit „Bodenhaftung" und menschenfreundlich – vom Glauben an Gott und was er in ihrem Leben bewirkt, sprechen können?

Die Aufgabe ist skizziert. Es braucht eine Kirche, die bereit ist, in gewandelter Zeit wieder neu „Missionskirche" zu werden – wobei das in Österreich, Bayern und im Rheinland anders aussehen wird als in Thüringen und Sachsen.

Ich möchte hier noch eine kleine Bemerkung einfügen: Der unlösbare Zusammenhang von christlichem Glauben und Leben in und mit der Kirche ist theologisch völlig klar. Aber seelsorglich-praktisch wird es so sein, dass die Kirche nicht mit sich selbst werben darf, sondern nur mit dem (ihr von Gott anvertrauten) Evangelium. Und das ist ein Unterschied! Wenn es stimmt, was wir als Theologen sagen, nämlich dass die Kirche nur das Gefäß der Gottesgnade ist, der Resonanzraum, in dem Gottes Melodie zum Klingen kommen soll, dann ist deutlich: Wir haben nicht die Kirche auf den Leuchter zu stellen, sondern das Evangelium.

Ich sage das so deutlich – auch auf die Gefahr hin, Ärgernis zu erregen –, weil ich verhindern möchte, dass wir in die „Kirchenfalle" tappen, also in eine Haltung, in der wir mit der angeblichen Perfektion und Größe der Kirche werben. Natürlich freue ich mich, wenn die Kirche in der Welt einen guten Eindruck macht. Aber beweisen eine Million Jugendliche bei einem Papstreffen für die Richtigkeit des Evangeliums mehr als die Tapferkeit eines einsamen sterbenden Christen, der sein Ausgelöscht-Werden als Heimgang zu Gott annimmt und bejaht? Wir sollen und dürfen uns durchaus dafür einsetzen, dass die Kirche attraktiv ist (ich leide selbst unter ihren Fehlern und Schwächen, zu denen auch ich meinen Teil beitrage). Aber worum es eigentlich bei unserem Thema geht, ist unser Einsatz dafür, dass unseren Mitmenschen die Größe ihrer Berufung durch Gott aufgeht! Sie sollen Anwärter seines Reiches werden, Schüler des Evangeliums, Menschen, die ihr Leben nach dem Lebensmaßstab Jesu Christi ausrichten. Dass sie dadurch Glieder der Kirche Jesu Christi werden, die alle Glaubenden umfasst, auch jene, „um deren Glauben niemand weiß, als Du (Gott) allein", wie wir im Kanon beten, das steht auf einem anderen Blatt.

Darüber also gilt es nachzudenken: Menschen mit Gott in Berührung zu bringen, mit dem Evangelium Jesu Christi, mit dieser österlichen Lebenssicht, aus der wir selbst zu leben versuchen. Es geht bei der Berührung mit dem Evangelium um Einweisung in die Wirklichkeit – aber eben nicht in eine halbierte Wirklichkeit, wie sie uns der Zeitgeist suggeriert, sondern in die volle Wirklichkeit des Daseins und der Welt, zu der auch das Dunkle und Kreuzesförmige gehört.

In dieser Grundoption einer missionarischen Pastoral ist freilich implizit eine weitere mitgegeben: Es braucht eine innere Annahme der Situation, in die Gott unsere Kirche mit ihrer Seelsorge hineinführt. Ich sage sofort dazu: Diese Annahme besagt nicht Angleichung oder gar Kapitulation vor dem Zeitgeist, was immer das auch sei. Wer anerkennt, dass wir in einer offenen, geistig-pluralen Gesellschaft leben, anerkennt damit noch nicht den Pluralismus, den manche in dieser Gesellschaft bis hin zum Exzess der Vergleichgültigung jedweder Suche nach Wahrheit und Lebenssinn treiben.

Ich meine vielmehr eine Bereitschaft, sich auf diese offene, liberale, aber auch fragende und suchende Gesellschaft einzulassen, auf die Menschen, so wie sie heute sind, nicht wie sie nach unseren christlichen Vorstellungen sein sollten. Es braucht eine innere Empathie für Zeitgenossen, die tief in ihrem Herzen von den Herausforderungen der Moderne, etwa der un-

geheuren Ausweitung unseres Wissens und unserer Fertigkeiten fasziniert, aber auch verunsichert sind. Das sieht zum Teil im Osten anders aus als im Westen. Aber insgesamt ist das geistige Umfeld, in dem wir das Evangelium auszurichten haben, in Ost und West gleich: Es gilt standzuhalten einer Ratlosigkeit, die fragt, was der verkündigte Gott des christlichen Glaubens mit dem eigenen Leben und dem Zustand unserer Gesellschaft zu tun haben könnte.

Die Lebensoptionen sind heutzutage so vielgestaltig und unterschiedlich geworden, das Herkommen der Einzelnen und die dahinter stehenden Traditionen so brüchig, dass Menschen bis in die Mitte unserer Gemeinden hinein die bisher tragenden Selbstverständlichkeiten des Christlich-Katholischen anfragen und für sich neu begründen müssen. „Hier stehe ich – und ich könnte auch ganz anders!" Das ist in Kurzfassung die Diagnose einer Befindlichkeit, die den Pluralismus und die Kontingenzerfahrungen der Gegenwart treffend kennzeichnet. Diese Situation anzunehmen, sich ihr zu stellen und in diesem nicht mehr vom christlichen Glauben dominierten Umfeld das Evangelium neu präsent zu machen, das ist die eigentliche Herausforderung, vor der wir als Kirche stehen.

Was hat das für Konsequenzen für den Weg unserer Kirche? Ich nenne drei Aufgaben, denen sich unsere Kirche mit ihren derzeit immer noch beachtlichen quantitativen und qualitativen Ressourcen verstärkt stellen muss:

a) Wir brauchen eine Vertiefung und „Verheutigung" unserer Gottesverkündigung. Das ist zunächst eine intellektuelle Herausforderung, in der sich angesichts heutiger Welt- und Lebenserfahrungen der Menschen Theologie und Bildungsarbeit unserer Kirche bewähren müssen, aber auch eine Herausforderung für die öffentliche Verkündigung, für die Katechese und den Religionsunterricht. Es gilt, angesichts gegenwärtiger Infragestellungen des Glaubens verantwortet „Gott denken" zu können, sonst droht die Gefahr, dass wir uns ins Sektenhafte verabschieden.

Damit verbunden ist eine pastoralpraktische Herausforderung: Vermehrt werden in Zukunft „Wege erwachsenen Glaubens" notwendig, die Einzelne und kleine Gruppen in eine mündige, auskunftswillige und auskunftsfähige Form des Christseins heute einweisen, bis hin zu einer Einübung dieses Christseins im modernen Lebensalltag mit seinen Fragen und Paradoxien. Die Pfarrgemeinden werden dabei ein wichtiger „Glaubensort" bleiben, aber für zunehmend viele Menschen eben nicht der einzige. Wo sind solche Lebensorte des Menschen heute, die für ihn zu persönlichen und gemeinschaftlichen Glaubensorten werden könnten? Welche Rolle spielt dabei die Welt der Medien, die uns immer mehr bestimmt? Hier ist neben allen, denen in unseren Diözesen an einer missionarischen Pastoral liegt, auch die universitäre Theologie mit ihrer Kompetenz gefragt.

b) Wichtige Orte kirchlich-missionarischer Präsenz werden auch künftig Diakonie-Orte sein. Unsere Kirche wird solche Räume brauchen, auch wenn die öffentliche Hand vieles nicht mehr so wie früher finanziell fördern kann. Weniger könnte dann auch mehr sein. Aber ohne solche Orte, an denen „das Sakrament des Bruders und der Schwester vor den Kirchentüren gespendet wird" (wie Hans Urs von Balthasar einmal gesagt hat), kann Kirche nicht auskommen. Das können Schulen, Kindergärten, Bildungseinrichtungen sein, das können kleinere Initiativen Einzelner

und Gruppen auf der Basis bürgerschaftlichen Engagements sein, aber eben auch überkommene oder neue Orte der Leib- und Seelsorge, in denen Kirche den Dienst der Fußwaschung im Sinn des Herrn leistet. Ich bin dankbar, dass die Bereitschaft, Orte der Diakonie auch als Orte der Pastoral neu zu entdecken und zu stärken, beim Deutschen Caritasverband und anderen Trägern katholischer Sozialarbeit, aber auch in den größer werdenden Pfarreien am Wachsen ist. Auch in dieser Hinsicht sollten wir sorgfältig die Tendenzen und Veränderungen in der heutigen Gesellschaft analysieren und bewerten, welche die Akteure sozialer Arbeit und die Formen etwa bürgerschaftlichen ehrenamtlichen Engagements betrifft. Wir können als Kirche davon nur profitieren.

c) Und schließlich brauchen wir mittelfristig, gerade angesichts des derzeitigen Streites um das Erbe des letzten Konzils, eine Vertiefung der theologischen, liturgischen und spirituellen Kompetenz – beim Klerus und beim Gottesvolk. Wenn es zum Wesensvollzug der Kirche gehört, dass sie feiert, was sie bekennt, und dass sie betet, was sie glaubt, wird das Grundwasser einer soliden liturgischen Frömmigkeit und spirituellen Bildung an Bedeutung gewinnen. Solide religiöse Bildung, selbst- und zeitkritische Glaubensvergewisserung ist und bleibt ein dringliches Desiderat. Die Kirche und ihr Lehramt braucht gerade heute die Theologie als Bezeugungsinstanz des Glaubens. Ich bin dankbar, dass wir in den neuen Bundesländern Ostdeutschlands wenigstens eine katholisch-theologische Fakultät haben.

Der Katholik von morgen muss ein informierter Katholik sein – und er wird sich aus dem Grundwasser einer Frömmigkeit speisen müssen, die den heutigen Herausforderungen, ja Infragestellungen des christlichen Glaubens standhalten kann. Ich plädiere dafür, dass das Stichwort „gebildete Frömmigkeit" wieder einen guten Klang in unserer Kirche erhält.

Vielleicht könnte man eine Grundaufgabe von Kirche und einer missionarischen Pastoral heute mit dem Stichwort kennzeichnen: „Anknüpfungsmöglichkeiten für das Evangelium erkunden."

Das wird in den verschiedenen Regionen unserer Länder sehr unterschiedlich aussehen. Auch der Osten Deutschlands ist nicht so religionslos wie manche meinen. Spurenelemente des Christentums sind hier durchaus auch gegeben: Feiertagskultur, mancherlei Brauchtum, Interesse an Geschichte bzw. auch persönliche Erfahrungen, an die man anknüpfen kann: die Tatsache der eigenen Taufe, die Taufe der Eltern oder Großeltern, ein bruchstückhaftes Wissen um Religion, die Begegnung mit Fremdreligionen.

Doch sollten auch andere, vielleicht noch tiefer im Wesen des Menschen ansetzende Anknüpfungen in den Blick genommen werden. Aus meiner Erfahrung heraus ist das besonders die Erfahrung einer glückenden Beziehung, manchmal auch nur die Sehnsucht danach, oder auch die Erfahrung eines Scheiterns solcher Beziehungen. Solche Erfahrungen bilden so etwas wie ein „Tor zur Transzendenz". Beziehungen kann man bekanntlich nicht machen. Sie sind zutiefst Geschenk. Und doch bestimmen ihr Gelingen oder Misslingen die Qualität des Lebens.

Einige Beispiele für diese Art der Anknüpfung der christlichen Verkündigung an die Lebenssituation von Menschen sind im Bistum Erfurt entwickelt worden, etwa Segnungsgottesdienste, die den Blick für das Geschenk von Freundschaft und Partnerschaft stärken, das nächtliche Weih-

nachtslob für Nichtchristen, die Feier der Lebenswende für junge, ungetaufte Menschen, das monatliche Totengedenken als Angebot für Bewohner der Stadt Erfurt, die ihre Angehörigen haben anonym bestatten lassen, „Kosmas und Damian-Gottesdienste" für Langzeitkranke und Behinderte, die trotz aller medizinischen Hilfe mit ihren Begrenzungen weiterleben müssen, oder seit drei Jahren die Aktion von Theologiestudenten für die vielen nichtgläubigen Besucher des Erfurter Weihnachtsmarktes „Folge dem Stern", die ihnen den Sinn des Weihnachtsfestes erschließen wollen.

In einer nichtchristlichen, von säkularer Ethik gespeisten Gesellschaft gilt es stärker als in einer christentümlich geprägten Gesellschaft in der Verkündigung des Glaubens neue Wege zu gehen. Dabei geht es um ein Anbieten des Glaubens, das nicht „von oben" her kommt, sondern das aus einer Haltung der Grundsympathie mit den Menschen jene Momente des Evangeliums zum Leuchten bringt, die den Menschen eine Identifizierung mit der christlichen Botschaft von innen her ermöglichen. Glaubensverkündigung und Seelsorge können ja nur „Hebammendienste" im Blick auf das Gottesverhältnis der Menschen leisten, niemals den Glauben „produzieren". Dieses Wissen verhindert zum einen die vorschnelle Etikettierung und Abwertung von Menschen als rettungslos unreligiös. Sie beflügelt zum anderen den seelsorglichen Einfallsreichtum, unter Umständen auch neue Wege in der Verkündigung an Nichtchristen zu beschreiten.

Was mich für unsere Pastoral zuversichtlich stimmt: Es gibt eine wachsende Sehnsucht nach dem Heiligen in der Gesellschaft, auch wenn atheistische Gereiztheiten und Tendenzen zum Blasphemischen ebenso (oder gerade deswegen?) zu registrieren sind. Die Präsenz des Religiösen in der Gesellschaft transformiert sich – aber das Religiöse verschwindet nicht. Auch wenn sich die Gestalt von Kirche und die Praxis ihrer Pastoral stark verändern wird, bin ich von der bleibenden Aktualität des Evangeliums, das die Kirche den Menschen jeder Zeit anbieten darf, überzeugt.

Der christliche Glaube wird sich in Zukunft freilich stärker qualitativ präsentieren und weniger quantitativ. Auch heute gilt das Wort: „Der Geist ist es, der lebendig macht; das Fleisch nützt nichts" (Joh 6,63). Es braucht in einer sich ins Subjektive und Beliebige weiter verlierenden Moderne eine Spiritualität, die dem einzelnen Christen Stehvermögen verleiht und ihm hilft, sich dennoch anderen Positionen gegenüber als dialogfähig zu erweisen.

Die alte Selbstverständlichkeit gewinnt wieder neue Evidenz: Nur die Beter werden als Christen bestehen. Eine Kirche, die im Gottesgeheimnis fest verwurzelt ist, bleibt auch heute für die Menschen interessant. Dass dies so ist, darauf gründet meine Hoffnung – auch für unsere Kirche, die mit der Verkündigung des Evangeliums in eine neue Zeit hinein unterwegs ist.

Der Autor: *Dr. Joachim Wanke, Jahrgang 1941, in Schlesien (Breslau) geboren, in Thüringen (Ilmenau) aufgewachsen. Nach dem Studium der katholischen Theologie 1966 Priesterweihe in Erfurt, einige Jahre Seelsorgedienst im Eichsfeld, dann Aufbaustudium und Promotion im Fach Neues Testament, Dozent und Professor für neutestamentliche Exegese. Seit 1981 apostolischer Administrator in Erfurt, ab 1994 Bischof des neu errichteten Bistums Erfurt. Von 1995 bis 2001 Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, von 1998 bis 2010 Vorsitzender der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz.*

Die Redaktion

Sexueller Missbrauch in der katholischen Kirche

Eine Stellungnahme

Es gibt Vorgänge, zu denen man nicht schweigen kann und auch nicht schweigen darf. Was geschieht, wenn man sich prekären Themen nicht stellt, ist gegenwärtig schmerzhaft in den Zusammenhängen von sexuellem Missbrauch in Einrichtungen der katholischen Kirche zu erfahren. Jahrzehntelang vergangene Taten sind mit einem Mal Gegenwart. Die Enthüllungen gehen hinauf bis in die kirchliche Hierarchie. Groß ist die öffentliche Aufmerksamkeit auf die katholische Kirche. Sie erweist sich als public religion. Religion ist mit den Enthüllungen Thema bedrängender öffentlicher Diskurse und nicht mehr länger eine private Angelegenheit oder nur ein Thema innerhalb der Religionsgemeinschaft.

Sexueller Missbrauch bedrängt, fordert heraus, empört und entsetzt viele Menschen. Wo sexueller Missbrauch geschieht, da werden Humanität und Würde missachtet und verletzt. Da geschieht Gewalt. Sexueller Missbrauch ist für die Opfer erfahrenes Unheil, das krank macht und Leben nachhaltig beschädigt und verhindert. Für die Kirche ist er ein „pastoraler Supergau" (Zulehner), denn sie ist ihrem Selbstverständnis nach ein „Sakrament des Heils", „welches das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht" (GS 45). Sexueller Missbrauch aber dokumentiert das Verfehlen und Scheitern genau dieser pastoralen Pflicht.

An den öffentlichen Reaktionen wird deutlich, dass die katholische Kirche für viele ihre moralische Autorität verloren hat. Autorität ist eine objektive Größe, die sich geschichtlich ereignet und daran zu messen ist, was jemand weiß, wie er/sie es vermittelt und wonach er/sie handelt. Und es zeigt sich gerade aktuell, dass in Zusammenhängen des sexuellen Missbrauchs in der katholischen Kirche nicht danach gehandelt wurde, was man predigt.

Aber man kann Autorität nicht nur verlieren, sondern sie auch wieder erlangen. Dieser Prozess ist ein Wagnis. Nichts zu tun bedeutet, sie definitiv zu verlieren. Damit Autorität wiedererlangt werden kann, bedarf es unseres Erachtens Maßnahmen, die unbedingt erforderlich sind: ein Schuldeingeständnis und die Bitte um Entschuldigung bei den Opfern; das Ende der Vertuschung und der Beginn von lückenloser Aufarbeitung und Reue; die Einführung unerlässlicher präventiver Maßnahmen und nicht zuletzt eine Debatte über den Zusammenhang von Macht und Sexualität, insbesondere in der katholischen Kirche. Den Themen von Macht und Sexualität entkommt niemand. Sie gehören zu den zentralen Erfahrungen menschlicher Existenz.[1] Da, wo Erwachsene Kinder und Jugendliche sexuell missbrauchen, wird Macht ausgenützt und ein unheilvolles Verhältnis zur Sexualität erzeugt. Unglück entsteht. Dabei werden die Bereiche von Macht und Sexualität in ein völlig falsches Licht gestellt: Macht als Ermächtigung im Sinne von auctoritas ist ein wechselseitiges Geschehen, und Sexualität ist eine Lebenskraft und Lebensmacht, die über sich hinausweist. Wenn die katholische Kirche sich den erforderlichen Maßnahmen und notwendigen Debatten nicht stellt, dann wird sie die gegenwärtige Situation nicht überstehen. Es gibt nur einen Weg aus dieser Situation heraus, von ihr zu lernen und dies mit allen erforderlichen Konsequenzen.[2]

1 Vgl. *Rainer Bucher*, Sexualisierte Gewalt in der Kirche. Statement auf der Fakultätsdiskussion der Theologischen Fakultät Graz am 18. März 2010. http://www.rainer-bucher.de/

2 Vgl. *Ders.*, Machtkörper und Körpermacht. Die Lage der Kirche und Gottes Niederlage, in: Concilium 40 (2004) „Struktureller Verrat. Sexueller Missbrauch in der Kirche", 354–363.

Bruno Primetshofer

Zölibat und Sexualität

Überlegungen zu aktuellen Fragen innerhalb der katholischen Kirche

Die erschreckend hohe Anzahl der Fälle von Gewalt und sexuellen Übergriffen an Kindern und Jugendlichen, die katholischen Priestern und Ordenspersonen vorgeworfen werden, stellt eine überaus schwere Prüfung und Herausforderung für die Kirche in ihrer Gesamtheit dar. Nicht weniger bedauerlich als diese Straftaten an sich ist das oftmalige Versagen einer effizienten Kontrolle und Abhilfe durch die zuständigen kirchlichen Autoritäten (Bischöfe, Ordensobere). – Mitunter wird ein direkter Kausalzusammenhang zwischen der ehelosen Lebensform (Zölibat) der katholischen Priester (Ordensmänner) und deren Fehlverhalten behauptet.

Keine Pauschalurteile

Wie so oft, ist auch in dieser Frage eine sorgfältige Unterscheidung erforderlich. Die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen ist Zeichen einer besonderen Begegnung mit Gott in der Nachfolge Jesu. Der Zölibat von Priestern und Ordenspersonen ist ein Geschenk Gottes an seine Kirche. Diese Lebensform bedarf von Seiten derer, die in dieser Weise in die Fußstapfen Jesu treten wollen, und ebenso von Seiten derer, die eine Zulassung von Bewerbern zu dieser Lebensform aussprechen, einer besonders sorgfältigen Prüfung der seelischen Reife. Nicht jede(r) ist den mit dem Zölibat verbundenen Spannungen gewachsen, auch wenn er (sie) persönlich von der eigenen Berufung überzeugt sein sollte. Die Kirche hat mit Recht immer die Auffassung vertreten, dass letztlich nicht das persönliche Überzeugtsein von der eigenen Berufung für die Aufnahme in den geistlichen Stand ausschlaggebend ist, sondern die Zulassung durch die kirchliche Obrigkeit (Bischof, Ordensoberer). Voraussetzung für eine solche Zulassung ist auf Seiten des Bewerbers eine solide gefestigte Persönlichkeit, die, obzwar niemals vollkommen, so doch gewisse Grenzwerte nicht unterschreiten darf. In diesem Bereich der Prüfung und Begleitung von Berufungen hat die Kirche sicher viel nachzuholen, und in diesem Defizit ist wahrscheinlich auch eine Mitursache für sexuelles Fehlverhalten, insbesondere Jugendlichen gegenüber festzustellen. Mitunter wird bei Aufnahmewerbern in den Priester- bzw. Ordensstand eine besonders stark ausgeprägte Frömmigkeitsform, möglicherweise in Form einer Fixierung auf singuläre asketische Ausrichtungen, als Zeichen einer geistlichen Berufung angesehen. Entscheidend ist aber eine solide gefestigte Persönlichkeit, die auch der Sexualität ihren geordneten Rahmen im eigenen Leben wie im Leben anderer zuweisen kann. Es braucht nicht lange nachgewiesen zu werden, dass bisher der Vorbereitung auf den Eintritt in die zölibatäre Lebensform und einer entsprechenden Begleitung während der Ausbildung nicht immer ausreichend Platz zugewiesen wurde. Mit gebotener Vorsicht wird man wohl sagen können, dass nicht

genügend gefestigte Persönlichkeiten im Priester- und Ordensstand eine gewisse Anfälligkeit in dem in Rede stehenden Zusammenhang aufweisen können. Es kann auch nicht in Abrede gestellt werden, dass die sexuelle Enthaltsamkeit des zölibatär Lebenden bisweilen Spannungen erzeugt, die bei nicht ausreichend gefestigten Personen bestehende Hemmschwellen, auch in Bezug auf Pädophilie, mindert oder abbaut. Insofern kann der wiederholt vorgetragenen Meinung, es bestehe kein wie immer gearteter Zusammenhang zwischen Zölibat und sexuellem Fehlverhalten, nicht vorbehaltlos zugestimmt werden. Zurückzuweisen ist allerdings eine diesbezügliche Monokausalität des Zölibats.

Umfang des Zölibatsgebotes

Im gegebenen Zusammenhang muss in Kürze dem rechtlichen Rahmen in Bezug auf Priesterweihe und Ehe nachgegangen werden. Die katholische Kirche kennt den verheirateten, d. h. nicht zölibatär lebenden sowie den pflichtmäßig an die Ehelosigkeit gebundenen Priester. Der Hauptunterschied besteht zwischen den Orientalischen Kirchen (auch den mit Rom unierten) und der Lateinischen Kirche, die freilich den zahlenmäßig weitaus größten Anteil unter den Katholiken aufweist. Die Priester der orientalischen Kirchen können vor Empfang der Diakonatsweihe (eine Vorstufe zur Priesterweihe) eine Ehe schließen und empfangen als Verheiratete die Priesterweihe. Sie sind nicht an den Zölibat gebunden. Anders die Lateinische Kirche: Hier wird, von Ausnahmefällen abgesehen, die Priesterweihe grundsätzlich nur unverheirateten Männern erteilt. Die Ausnahmen bezogen sich in der Vergangenheit vorwiegend auf verheiratete Amtsträger anderer Kirchen (Protestanten, Anglikaner). Wenn diese zur katholischen Kirche konvertierten, wurde ihnen die katholische Priesterweihe erteilt (anglikanische Weihen werden von der katholischen Kirche nicht anerkannt; die evangelischen Kirchen kennen kein Weihesakrament), ohne dass sie an den Zölibat gebunden waren. Dieser Frage kommt angesichts der jüngsten Rechtsentwicklung besondere Bedeutung zu, weil Papst Benedikt XVI. für übertrittswillige Anglikaner erleichterte Zugangsbestimmungen erlassen hat (Konstitution „Anglicanorum Coetibus“[1]). Es wird demnach in Zukunft auch im Bereich der Lateinischen Kirche mehr verheiratete Priester geben als bisher.

Andererseits bleibt aber die bestehende Rechtslage in Bezug auf katholische Priester aufrecht, wenn diese als Unverheiratete die Weihe empfangen haben und damit an den Zölibat gebunden sind. Wenn sie nach Empfang der Weihe eine Ehe schließen wollen, müssen sie um Dispens vom Zölibatsgebot ansuchen. Wird dem Ansuchen stattgegeben, dann nur in Form einer sog. Laisierung. D. h., der Betreffende wird aus dem geistlichen Stand entlassen und darf keine priesterlichen Funktionen mehr ausüben. Auf diese Weise gehen der katholischen Kirche wertvolle Kräfte für die Seelsorge verloren und zwar zu einem hohen Prozentsatz nur deswegen, weil der Priester eine Ehe geschlossen hat. Wäre er Angehöriger eines orientalischen Ritus, dann könnten, wie schon gesagt, Ehe und Priestertum in einer Person miteinander bestehen, sofern die Eheschließung

[1] http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_constitutions/documents/hf_ben-xvi_apc_20091104_anglicanorum-coetibus_ge.html (Stand: 24.4.2010)

vor Empfang der Weihe stattgefunden hat. Ebenso könnte ein verheirateter evangelischer oder anglikanischer Pfarrer im Falle seiner Konversion zur katholischen Kirche die Priesterweihe empfangen, ohne an das Zölibatsgesetz gebunden zu sein. – Dass diese Unterscheidung und die daran anknüpfenden schwerwiegenden Rechtsfolgen nicht (mehr) auf ungeteiltes Verständnis stoßen, liegt auf der Hand. Dem „timing" im Zusammenhang mit der Eheschließung kommt also, so eigenartig das klingen mag, entscheidende Bedeutung zu.

Es ist im Übrigen zu bemerken, dass die allgemeine Zölibats*pflicht* in der Lateinischen Kirche erst ab dem 11. Jahrhundert besteht (im Zuge der sog. Gregorianischen Reform). Bis dahin war der Zölibat nur partikulares, aber kein universales, d. h. für die gesamte Kirche geltendes Gesetz. Die Motivation für den Ausschluss des Klerikers von der Ehe war allerdings nicht nur asketisch bedingt (Papst Benedikt XVI. spricht vom „*heiligen Zölibat*"). Es sollte dadurch u. a. das von Klerikern verwaltete Kirchengut (Gebäude, Grundstücke) vor allfälligen erbrechtlichen Ansprüchen der Nachkommen des Klerikers geschützt werden.

Zölibat und gelebte Wirklichkeit

Die Zölibatsverpflichtung des Priesters der Lateinischen Kirche wird heute in nicht wenigen Fällen einfach nicht beachtet. Priester leben nicht selten offen in Verbindungen mit Frauen. Oftmals ist dieser Zustand zumindest in der betreffenden Pfarre allgemein bekannt, zumal dann, wenn der Priester sich diesbezüglich „geoutet" hat. Im Kirchenrecht vorgesehene Straf.- bzw. Disziplinarmaßnamen kommen wegen des herrschenden Priestermangels nicht zur Anwendung, d. h. der Bischof könnte der Pfarre keinen Ersatz bieten. Die einzige „Sanktion", die allenfalls verhängt wird, besteht in der Nichtbestätigung bzw. Absetzung eines im Konkubinat lebenden Priesters, wenn dieser zum Dechant (Dekan) eines Dekanats gewählt worden war. Seine Stellung als amtierender Pfarrer wird dadurch aber nicht berührt.

Die moralische Bewertung dieses Ist-Zustands steht nicht zur Diskussion. Es erhebt sich aber in aller Dringlichkeit die Frage, ob eine Kirche, die sich mit diesem status quo abfindet, nicht ihrer eigenen Glaubwürdigkeit empfindlichen Schaden zufügt. Mit Gewalt auf die Einhaltung der bestehenden Vorschriften zu pochen, dürfte an der gegebenen Faktizität nichts ändern. Eine Lösung kann nur darin bestehen, den Zölibat als Charisma dem Einzelnen anheim zu stellen. Wer bei Empfang der Priesterweihe sich zum Zölibat verpflichtet hat, sollte nach erteilter Dispens sein Priesteramt wie bisher ausüben können. Er würde sich nicht von den verheirateten Priestern unterscheiden, die es der geltenden Rechtslage zufolge schon gibt.

Die Kirche verfügt an sich über genügend geistliche Berufe. Diese sind allerdings nicht immer dort zu finden, wo die Kirche sie sucht, denn der Geist weht immer noch, wo er will. – Spurensuche ist also angezeigt.

Der Autor: *P. Bruno Primeteshofer CSsR ist Ordenspriester und em. Univ.-Prof. für Kirchenrecht an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien; Ehrendoktor der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz; Jüngste Publikation: gemeinsam mit Helmuth Pree: Das kirchliche Vermögen, seine Verwaltung und Vertretung. Ein Handbuch für die Praxis. Wien–New York* ^{2}*2010.*

Das aktuelle theologische Buch

◆ Udeani, Monika / Eder, Helmut / Heilmann, Monika (Hg.): Kirche bleiben im Nahbereich. Pfarrgemeindliche Leitungsmodelle mit Beteiligung Ehrenamtlicher. Wagner Verlag, Linz 2009. (316, 16 s/w Abb.) Pb. Euro 24,00 (D, A). ISBN 978-3-902330-38-3.

Die Frage, wie es mit der Seelsorge in den Pfarrgemeinden weitergehen wird, gehört zu den „brisanten Dauerthemen" jeder deutschsprachigen Diözese – und darüber hinaus. Fragen nach der Gemeindeleitung und nach der sonntäglichen Feier der Eucharistie – beide an den geweihten Amtsträger gebunden – werden durch den Priestermangel zusehends verschärft. Vor allem Diakonie und Verkündigung leiden darunter, wenn kein Priester mehr am Ort ist. Neue Modelle werden entwickelt, um steigende finanzielle und auch personelle Engpässe abzufedern. Hat man bisher mit dem Einsatz von hauptamtlichen Laien für verantwortungsvolle Aufgaben rechnen dürfen, so stößt nun auch diese Möglichkeit bald an ihre Grenzen. Was tun?

Um dieser Engführung von Seelsorge entgegenzuwirken, hat die Diözese Linz bereits Mitte der 1990er-Jahre neue Leitungsmodelle unter Beteiligung Ehrenamtlicher entwickelt. Das vorliegende Buch will zum einen diese Modelle, ihre Entstehung und Entwicklung beschreiben. Zum anderen werden die Ergebnisse einer qualitativen Studie präsentiert, die im Auftrag des Pastoralrats der Diözese Linz durchgeführt wurde. Die Abteilung „Pfarrgemeinde und Spiritualität" des Pastoralamts evaluierte gemeinsam mit dem Institut für Pastoraltheologie und Gesellschaftslehre der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz diese neuen Modelle. „Es sollte erhoben werden, ob die Modelle zukunftsträchtig und welche Rahmenbedingungen dafür zu schaffen sind" (49).

Das Buch gliedert sich in vier Teile: Im ersten Teil „Initiativ werden und gestalten. Von der Wahrnehmung zur Modellentwicklung" (11–46) werden die Anfänge beschrieben und die Modelle vorgestellt. Die Gemeindeberater *Josef Weichselbaumer* und *Carlo Neuhuber* zählen zu den Pionieren der Modelle. Sie erzählen, wie engagierte Menschen in der Not einfach zupacken, pastorale Dienste übernehmen und in die Rolle pastoraler MitarbeiterInnen hineinwachsen. Was als fehlend und als unerlässlich erlebt wird, ist eine Autorisierung ihrer Tätigkeit durch eine offizielle Beauftragung.

Monika Heilmann stellt die konkreten Leitungsmodelle vor. Grundlegend bei der Modellentwicklung war die Zielvorgabe: Erhalt und Entwicklung lebendiger christlicher Gemeinden, die einesteils die tragenden kirchlichen Grundfunktionen pflegen, nämlich Liturgie, Diakonie, Verkündigung und Koinonie, und anderenteils eine aktive Leitung vor Ort sicherstellen (23). Letztere „wird gemeinsam von einem zuständigen Priester und ehrenamtlich tätigen Frauen und Männern übernommen" (23). Dafür sind von diözesaner Seite folgende drei Varianten vorgesehen: ein „Seelsorgeteam", „Pfarrgemeinderäte mit erweiterten Leitungsaufgaben" und „ehrenamtliche Pfarrverantwortliche".

Vom Zeitpunkt der ersten Information der Pfarrgemeinde bis hin zur Installierung eines der Modelle liegt zumindest ein Jahr intensiver Auseinandersetzung mit den alternativen Gemeindeleitungsmodellen. Im Modell Seelsorgeteam wird je eine Person, die zugleich Mitglied des Pfarrgemeinderats ist, für eine Grundfunktion beauftragt. Diese Beauftragten übernehmen die Verantwortung für die Konkretisierung und Umsetzung der Grundfunktionen und halten das Anliegen in der Pfarrgemeinde wach. An vier Ausbildungswochenenden sowie in fachspezifischen Schulungen entfalten sie ihre pastoralen und leitenden Kompetenzen, werden die Aufgabenbeschreibungen der einzelnen Teammitglieder festgelegt. Die Seelsorgeteams werden im Rahmen eines Sonntagsgottesdienstes von bischöflichen Vertretern und vom Pfarrgemeinderat für fünf Jahre eingesetzt. Im Herbst 2008 werden in der Diözese Linz 23 Pfarrgemeinden in der Größe von 470 bis 5000 Katholiken nach diesem Modell geleitet. Gegenüber diesem am weitesten verbreiteten Modell kommt das Modell „Pfarrgemeinderäte mit erweiterten Leitungsaufgaben" nur in drei Pfarren zur Anwendung. Hier übernehmen die Pfarrgemeinderäte, v.a. Obfrauen und Obmänner, in enger Absprache mit dem zuständigen Priester Leitungsaufgaben. Die dritte Variante „ehren-

amtliche Pfarrverantwortliche" wird eher als Übergangsmodell gesehen und kommt 2008 in zwei Pfarren zur Anwendung. Hier wird eine Einzelperson mit Leitungsaufgaben betraut.

Das Kernstück des Buches bildet der zweite Teil: „Erfahrungen teilen und reflektieren. Erhebung und Deutung im Rahmen einer Studie" (47–171). Zwischen November 2007 und Jänner 2008 wurden in acht Seelsorgeteams sogenannte Gruppendiskussionen durchgeführt. Mittels eines Interviewleitfadens, der die Bereiche „Personen", „Aufgaben" und „Leitungsmodell" fokussierte, sollten Meinungen und Einstellungen der Teammitglieder erhoben werden (50). Für die Auswertung waren drei Perspektiven leitend: Was verändert sich in der Seelsorge bzw. in deren Verständnis? Was ist für eine „christliche Gemeinde" unverzichtbar? Wo liegen Chancen und Grenzen der neuen Leitungsmodelle? Die Ergebnisse thematisieren eine Fülle von Fragen, die hier nur benannt werden können: Die sehr unterschiedlichen Ausgangspositionen in den Pfarren; das sorgfältige Abwägen dessen, was für eine Pfarrgemeinde selbst möglich und realistisch ist; eine qualifizierte Begleitung; klare Strukturen und Zuständigkeiten im Team; die Befähigung und Legitimierung durch die Diözese; die Bereitschaft, miteinander etwas Neues zu wagen und auszuprobieren; gegenseitiges Vertrauen; Umgang mit Zeit und mit zu erwartenden Überforderungen usw. Eine besondere Rolle nimmt – wie *Monika Udeani* betont – der Stellenwert des Teams ein und hier wiederum das Zusammenspiel von Personen und Funktionen. Auf der einen Seite ein beglückendes Erlebnis, so ist es auf der anderen Seite doch eine große Herausforderung hinsichtlich Kooperation, der Klärung von Zuständigkeiten und der Arbeit an Visionen für Laien wie auch für Priester. Teamarbeit auf gleicher Augenhöhe setzt eine Kultur der gegenseitigen Anerkennung voraus. Jede Halbherzigkeit schadet dem Projekt. *Helmut Eder* hebt vor allem die Bedeutung der von Gott geschenkten Talente an die Gemeinde hervor und lässt dazu einen Interviewten beispielhaft zu Wort kommen: „Wenn ich Bischof wäre und wüsste, wie viele Talente bei meinen Christen rundherum in der Diözese sind … ich würde im Bischofshof tanzen vor lauter Freude" (108). Die Grenzen des Modells liegen u.a. in der zeitlichen und fachlichen Überforderung der ehrenamtlichen MitarbeiterInnen. Um diese möglichst zu verhindern, sind klare Rahmenbedingungen und ein realistischer Aufgabenumfang zu bestimmen. *Christoph Freilinger* macht darauf aufmerksam, dass in diesen Gemeinden die Vielfalt an Gottesdienstformen wiederentdeckt wird und in der Liturgievorbereitung eine stärkere Einbindung verschiedenster Personengruppen erfolgt. Damit wird auch eine größere Breite an Spiritualität und an Milieus sichtbar.

Einen Angelpunkt für das Gelingen stellt zweifellos die ehrliche Unterstützung des Modells und der Beauftragten durch den zuständigen Priester dar. Doch gerade diese Modelle lösen die Befürchtung aus, dass die Vollmacht des Priesters dadurch beschnitten würde. Die Studie macht dem gegenüber eindeutig klar, dass die Rolle des Pfarrers mehr denn je gefragt ist. So entlarvt *Slawomir Dadas* – selbst Priester – folgende Meinungen als Mythen. Da ist zum einen der „Mythos vom nicht mehr gewollten und nicht gebrauchten Priester", zum anderen jener von den „willkürlichen und profilierungssüchtigen Laien" (116–125). Der empirische Befund belegt, dass diese Mythen eher gewissen Ängsten als der Realität entspringen. Denn einesteils ist die Leitungskompetenz des Priesters unbestritten – „das letzte Wort hat der Priester" (Anm. 8, 119) –, und andernteils werden Priester in ihrer spirituellen Kompetenz als Geistliche mehr denn je gefragt: „Wir brauchen ganz dringend Priester. Aber ich würde mir Priester wünschen, die für uns Coaches sind, die uns geistlich wirklich so begleiten … und auch für seelsorgliches Wirken Zeit" (Anm. 8, 119) haben.

Die qualitative Erhebung wurde mit einer quantitativen ergänzt. An je 15 Personen pro Pfarrgemeinde wurden im Frühjahr 2008 Fragebögen verteilt (80 wurden zurückgesandt). Darin kommt vor allem die Sorge um die in der Kirche fehlenden Kinder und Jugendlichen zum Ausdruck, aber auch die Hochschätzung für die vielen Partizipationsmöglichkeiten, welche die Modelle bieten.

Der dritte Teil „Von- und miteinander lernen. Ausbildung und Öffentlichkeitsarbeit" (173–223) beschreibt die Ausbildungsschritte und -inhalte, die im Wesentlichen nach den

Grundfunktionen Verkündigung, Liturgie, Diakonie und Koinonie ausgerichtet sind. *Gabriela Broksch* sieht die Ausbildungsgruppe als eine „Gemeinde auf Zeit" und als „Lern- und Erfahrungsraum, (pastorale) Werkstatt, Entwicklungs- und Wachstumsraum. Hier werden die Anliegen und Bedürfnisse der AusbildungsteilnehmerInnen zusammengebracht mit den Anforderungen und Bedürfnissen in den Gemeinden. Grenzen und Möglichkeiten der Organisation Kirche werden ebenso wahrgenommen wie das Wirken des Geistes Gottes" (184).

Schließlich werden im vierten Teil „Unterwegs sein. Zusammenschau und Ausblick" (225–293) die Leitungsmodelle mit Beteiligung Ehrenamtlicher der Diözese Linz in einen größeren Kontext gestellt. *Franz Weber* weist mit Blick auf die weltkirchliche Realität darauf hin, dass das „‚oberösterreichische Experiment' keineswegs besonders aufregend neu oder gar ‚revolutionär'" sei. Der Vergleich mit den Verhältnissen in Lateinamerika, Afrika und Asien offenbart eine unverständliche Ängstlichkeit in unseren Breiten im Umgang mit der „kreativen Bewältigung von pastoralen Notsituationen" (227), die in anderen Teilen der Weltkirche seit Jahrzehnten Realität ist. *Sebastian Schneider* fragt nach dem Beitrag der Modelle zur Entwicklung der Kirche, dem Innovations- und Kreativitätspotenzial, das es von Seiten kirchlicher Verantwortungsträger zu erkennen und zu würdigen gilt (253). Für Generalvikar *Severin Lederhilger* stoßen diese Modelle ein Umdenken an. Der Dienst von Menschen, die Leitungsverantwortung übernehmen, „ist nicht bloßer Ersatz für Fehlendes, sondern vor allem etwas Neues und Anderes" (276). *Brigitte Gruber-Aichberger* benennt die Veränderungen der pastoralen Rollen und das neue Mit- und Zueinander. Statt der Gefahr einer „reaktiven Identitätsbildung" (280) zu erliegen, gilt es, den gemeinsamen Sendungsauftrag für Kirche und Welt zu entdecken. Und schließlich braucht es zu einer guten Weiterentwicklung – wie *Monika Heilmann* abschließend betont – Netzwerke und das gute Zusammenspiel aller Beteiligten. Immerhin befanden sich 2009 bereits neue Teams aus acht Pfarrgemeinden in der Ausbildung.

Das Buch ist sehr gelungen und in mehrfacher Hinsicht bedeutsam. Als empirisch forschender Pastoraltheologe freue ich mich über die sehr genaue, detailreiche und aus den verschiedensten Perspektiven erfolgte Beschreibung und Reflexion der konkreten Modelle – auch wenn aufgrund der vielen AutorInnen Redundanzen unvermeidlich sind. Solche „hautnahe Forschung" ist viel zu selten. Die empirische Studie, die darüber hinaus viele Betroffene im Originalton zu Wort kommen lässt, macht die Arbeit nicht nur lebendig, sondern stellt die (pastoral-)theologische Reflexion auf einen „sicheren Boden". Als LeserIn wird man gleichsam hautnah mithineingenommen in die alltäglichen Gemeindesituationen. Diese empirische Evaluierung ist deshalb so bedeutsam, weil Diskussion und Bewertung solcher Modelle häufig ideologisch geprägt und emotionalisiert sind: auf der einen Seite wird idealisiert (überhöht), auf der anderen „verteufelt" (entwertet). Nimmt man die Mühe auf sich, die kleinräumige pastorale Wirklichkeit zu untersuchen, so trägt dies zur Versachlichung der Diskussion bei, Mythen und Vorurteile können besser abgebaut werden.

Die klare Struktur des Buches erlaubt einen hervorragenden Über- und Einblick in den Entwicklungsprozess und in die Hauptthemen der Modelle. Deren spürbare Lebensnähe liegt sicher an der realitätsnahen Entwicklung des Modells unter Einbeziehung der Betroffenen. Der prozess- und charismenorientierte Ansatz kommt deutlich zum Ausdruck, Rollenveränderungen werden benannt, und ein neues Seelsorgeverständnis in den Gemeinden wird sichtbar. Anhand der vier Grundfunktionen wird das Modell gemeindetheologisch, aber auch, was die pastoral-praktische Ebene betrifft, sehr gut reflektiert. Eine stärker ekklesiologische Reflexion, nämlich was dieses Modell für die Kirchenentwicklung insgesamt bedeutet, wäre noch wünschenswert, kann aber vielleicht erst zu einem späteren Zeitpunkt deutlicher benannt werden.

Nicht nur das erfolgreiche „pastoral-pragmatische Funktionieren" solcher Modelle spricht für deren Einführung; solche Initiativen können sich darüber hinaus auf eine hohe kirchliche Autorität berufen. Papst Paul VI. hat 1975 in Evangelii Nuntiandi dazu ermutigt, „sich neuen kirchlichen Diensten [zu öffnen,

J.P.], die dazu beitragen können, die der Kirche eigene Dynamik in der Evangelisierung zu erneuern". Diese neuen Dienste müssten auf die „heutigen Nöte der Menschheit und der Kirche" antworten und sollen „von zahlreichen ihrer Mitglieder gern aufgenommen werden, damit die kirchliche Gemeinschaft möglichst große Lebendigkeit gewinnt" (EN73).

Die vorliegende Evaluierung beweist eindrücklich, dass diese Kriterien für eine Entwicklung von Kirche erfüllt sind. Auch wenn solche Modelle nicht alle Probleme lösen, so halten sie doch die Gemeinden am Leben (im doppelten Sinn) und verwirklichen ein Stück einer geschwisterlichen und lebendigen Kirche. Solche Modelle – und die Menschen in ihnen (!) – bezeugen eine zukunftsfähige, für viele auch attraktive, lebens- und menschennahe Kirche.

Man darf der Diözese, den Gemeinden sowie den Ehrenamtlichen gratulieren, dass sie im Sinne Papst Paul VI. den Mut haben, neue Wege zu beschreiten und Türen für die Zukunft der Kirche zu öffnen – und dem Buch viele interessierte LeserInnen wünschen.

Innsbruck *Johannes Panhofer*

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

◆ Büchele, Herwig: Gott finden. Christliche Positionen versus atheistische Lebensentwürfe. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg ^{2}2009. (124) Kart. Euro 9,50 (D) / Euro 9,80 (A) / CHF 17,50. ISBN 978-3-7917-2203-0.

In der dringend zu führenden Debatte um die neuen Atheismen ergreift der bekannte und renommierte Sozialethiker und Jesuit P. Herwig Büchele SJ das Wort und setzt darin wegweisende Akzente. Das sehr gut lesbare und sich an ein allgemeines Lesepublikum richtende Buch referiert markante Positionen des Atheismus, sei es in Gestalt literarischer (Aldous Huxleys „Schöne neue Welt"; Dostojewskis Großinquisitor), ökonomischer (das liberalistisch-kapitalistische Wirtschaftssystem), philosophischer (Nietzsche; Marx; Sartre, Camus) oder naturwissenschaftlicher Werke (Dawkins). Büchele vermeidet eine apologetische Abwehrhaltung, sondern greift die Herausforderung der unterschiedlichen atheistischen Motive und Begründungen auf, klärt ihre Missverständnisse, zeigt aber genauso das Versagen der christlichen Theologie und Lebenspraxis auf.

Ein zentrales Thema des Buches ist vor allem die Frage, wie der Mensch seine grundlegende Endlichkeit und Verletzbarkeit beantwortet. Denn menschliches Leben geschieht „in der Spannungseinheit von Geburt und Tod" – so der Titel des zweiten Kapitels. Wird diese Einheit zerrissen, „zerfällt das Leben in einander bekämpfende Strebungen von Lebens- und Todeskräften" (20). Anschaulich verfolgt der Autor diese Kräfte und Sehnsüchte in den Positionen atheistischer Lebensentwürfe und hält ihnen die Botschaft der christlichen Deutung des Lebens entgegen: im dramatischen Ringen des Menschen um seine Freiheit öffnet(e) sich ihm die unendliche Freiheit Gottes als bedingungslose Liebe. In ihrer Gewaltlosigkeit offenbart sie nicht nur die Gewaltverfallenheit des Menschen, sondern ihre absolut freie Einladung an den Menschen. In einer der gelungensten Passagen beschreibt der Autor dieses Geschehen der Offenbarung: „Gott ist mir unbedingt notwendig, aber als der Unbrauchbare; und dass er mir in dieser Weise notwendig ist, heißt: Ich sehne mich von meinem tiefsten Grund her nach dieser Liebe umsonst. Dass ich umsonst liebe, dass ich hungere nach dieser Liebe, das sind nur zwei Seiten ein- und derselben Wahrheit. Liebe umsonst durch Liebe umsonst: Der Ort des Menschen ist die dreieinige Liebe." (33)

Bücheles Buch ist innerhalb von wenigen Monaten bereits in zweiter Auflage erschienen, was zeigt, dass seine Überlegungen auf großen Widerhall stoßen. Wer eine Standortorientierung sucht, sowohl zur Gottesfrage als auch zu den großen zivilisatorischen Herausforderungen der Menschheit, findet in diesem kleinen Werk theologisch-philosophische und spirituelle Reflexionen vom Besten.

Linz *Franz Gruber*

◆ Schwab, Hans-Rüdiger (Hg.): Eigensinn und Bindung. Katholische deutsche Intellektuelle im 20. Jahrhundert. 39 Porträts. Butzon & Bercker, Kevelaer 2009. (812, zahlr. s/w Abb., Schutzumschlag, Lesebändchen) Geb. Euro 59,90 (D) / Euro 61,60 (A) / CHF 96,90. ISBN 978-3-7666-1315-8.

Auf den ersten Blick besticht die Idee, in einem Band eine Reihe von Porträts katholischer Intellektueller zu versammeln, die der Kirche nahestanden und sich doch von ihr das Denken nicht abnehmen ließen. In diesem Zusammenhang bekommt der Begriff „Eigensinn" entgegen dem üblichen, leicht abwertenden Wortgebrauch einen ganz neuen faszinierenden Klang. Wirft man einen Blick auf die Liste der Personen, die besprochen werden, fehlen auf einen spontanen ersten Blick so profilierte Gestalten wie Erich Przywara, Romano Guardini oder Karl Rahner. Das Vorwort informiert in den letzten Zeilen darüber, dass für Kleriker ein eigener, zweiter Band geplant sei. Diese Entscheidung, die Differenzierung zwischen Kleriker und Laien einmal mehr zu vertiefen, löst beim Rezensenten Verärgerung aus. Damit wird, mehr oder weniger gewollt, angesichts des gegenwärtigen Neo-Klerikalismus die falsche Botschaft verkündet. Ebenso erscheint die Entscheidung prekär, gegenwärtig noch lebende Persönlichkeiten in die Reihe aufzunehmen (insbesondere wenn selbst Porträtierte gleichzeitig als Autoren auftreten!). Eine Reihe der präsentierten Porträts ist ganz ausgezeichnet (z. B. zu Bernhart, Ball, Pieper, Meistermann, Böll, Kurzke). Nicht alle Beiträge sind auf dem gleichen Niveau, wie wohl bei einem so voluminösen Werk nicht anders zu erwarten ist. Im Detail gäbe es viele Fragen zu stellen. Etwa: Warum wird im Porträt von Luise Rinser die Freundschaft mit Karl Rahner mit keiner Zeile erwähnt? Doch abgesehen von allen Ungereimtheiten der Konzeption präsentiert sich der Band als eine wahre Fundgrube der Information. Er demonstriert einmal mehr, dass der deutsche Katholizismus des 20. Jahrhunderts im Spiegel der Intellektuellen, die ihn vertreten und sich zum Teil leidenschaftlich mit ihm auseinandersetzen, eine Spannbreite besitzt, die ihn aller konfessionellen Enge entreißt. Man kann dem Herausgeber nur beipflichten, wenn er von einem „faszinierenden Gang durch die Geschichte des deutschen Katholizismus" (24) spricht. Der umfangreiche Band ist seinen Preis wert. Gleichwohl wird vermutlich das Preisniveau einer weiten Verbreitung im Wege stehen. Man darf auf den zweiten Band gespannt sein, denn hohe Erwartungen sind geweckt worden.

Linz *Hanjo Sauer*

◆ Palaver, Wolfgang / Siebenrock, Roman / Regensburger, Dietmar (Hg.): Westliche Moderne, Christentum und Islam. Gewalt als Anfrage an monotheistische Religionen (Edition Weltordnung – Religion – Gewalt 2). innsbruck university press, Innsbruck 2008. (291) Pb. Euro 21,90 (D, A). ISBN 978-3-902571-59-5.

Der zweite Band der Edition „Weltordnung – Religion – Gewalt" geht auf Forschungsarbeiten und Diskussionsprozesse der österreichweiten Arbeitsgemeinschaft „Politik, Religion, Gewalt" zurück, die im Herbst 2005 eingerichtet wurde, und setzt sich mit der Debatte über Monotheismus und Gewalt auseinander, ohne sich auf die üblichen Themen zu beschränken. Die deutliche Option, „das Thema Religion aus dem öffentlich-politischen Diskurs nicht auszugrenzen" (Einleitung, 12), steht gleichsam als Vorzeichen vor den vierzehn Beiträgen.

Otto Kallscheuer bedauert in seinen Überlegungen zur Situation Europas, dass es „noch keine transnationale Religionspolitik" (24) gibt, die den Kirchen aus manchen nationalen Fixierungen heraushelfen könnte. *Thomas Scheffler* stellt mit Blick auf den „Karikaturenstreit" in Dänemark drei Modelle zur Erklärung gewaltsamer „Überreaktionen" vor, die entweder sozialpsychologisch (aggressive Entladung von Frustration), ideologietheoretisch (Gewalt als religionsimmanentes Moment) oder instrumentalisierungstheoretisch (Missbrauch von Religion durch politische Akteure) verfahren (vgl. 32). Eine differenzierte Sicht dieser Problematik kommt zum Ergebnis, „dass die Bereitschaft, auf Ehrverletzungen mit Gewalt zu reagieren, vor allem in relativ schwach integrierten Gesellschaften mit stark entwickeltem Krisenbewusstsein Sinn macht" (40). *Jürgen Manemann* sieht Politiken der Feindschaft von einem gnostischen und dualistischen Verständnis des Christentums inspiriert (vgl. 63f.); genau dagegen steht der Universalismus des Monotheismus, dessen „strikt anti-dualistische[r] Affekt" (64) allerdings oft als Grund eines möglichen Gewaltpotenzials angesehen wird.

Arnold Angenendt setzt sich mit den Traditionen des „Heiligen Krieges" auseinander, die es immer wieder verstanden, eine fundamentale Einsicht zu verdrängen: „Das Neue Testament kennt keinen Heiligen Krieg" (81). Oft, so zeigt sich, fehlte den christlichen Kirchen „kritisches Potential" (100), um patriotischen Aufrufen zum Krieg Widerstand zu leisten. *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* geht auf die Schrift *De pace fidei* (1454) von Nicolaus Cusanus ein und stellt sie in Kontrast zur Lessingschen Ringparabel. Heißt die Lösung Lessings: „Der Mensch ist nicht wahrheitsfähig, deswegen tolerant", so vertrete Cusanus die Position: „Der Mensch ist sehr wohl wahrheitsfähig und deswegen tolerant" (123). *Sibylle Auer* setzt sich eingehend mit dem Kult rund um „Anderl von Rinn" und der damit verbundenen Ritualmordlegende auseinander und interpretiert diese als „patriarchale Konstruktion einer ‚Gegenerinnerung' zur Auslöschung vorpatriarchaler, vormonotheistischer Verhältnisse und zur Festigung von Herrschaftsideologie" (144). *Wolfgang Palaver* untersucht gegenwärtige Formen eines Opferkults sowie Inszenierungen eines Opferstatus, die er mit Girard als „Pervertierung der abrahamitischen Aufdeckung des Sündenbockmechanismus" (166) ansieht; aus der Gewalt führe viel eher eine „Kultur der Vergebung" (167) heraus. *Andreas Oberprantacher* thematisiert den Topos „reinigender Gewalt", wie er in terroristischen Kontexten zum Tragen kommt und eine schockierende Theologie impliziert: „Die eigentliche Provokation dieser militanten Gottes-Reden besteht darin, dass in ihnen eine topologische Beziehung eröffnet wird, die sich für weite Bereiche einer konsumorientierten Gesellschaft, die der Vorstellung einer unbegrenzten, ewigen Produktivkraft verpflichtet ist, nicht anders als ungeheuerlich anmuten kann – jene zwischen Gott, Tod und Lust" (191f.). *Werner W. Ernst* versteht die Globalisierung säkularer Gewalten als „Zusammen-Setzung" (207), die alles, was sich ihrer Einheitslogik widersetzt, ausgrenzt oder vernichtet. *Roman A. Siebenrock* unternimmt eine Annäherung an den ambivalenten Begriff der „Allmacht Gottes" und hebt als entscheidendes Kriterium hervor: „Wirkliche Macht zeigt sich ohne Angst um ihre eigene Stellung; sie kann sich entäußern" (227). *Karl Prenner* arbeitet in seiner Analyse des Gottesbildes im Koran die Differenz zwischen dem mekkanischen und dem medinischen Modell heraus und fragt, „ob nicht im mekkanischen Modell der Ansatz für eine religionsplurale Haltung gegeben ist" (246). *Elisabeth Dörler* plädiert in ihrem Beitrag zum christlich-muslimischen Dialog dafür, als Christen den Wandel in eine „praktisch gelebte pluralistische Gesellschaft zu verstehen und akzeptieren zu lernen, ohne die eigene christliche Identität zu verlieren" (256). *Ednan Aslan* zeigt die bedrängenden Gewalterfahrungen auf, denen muslimische Kinder oft ausgesetzt sind, und sieht es als vorrangiges Ziel islamischer Religionspädagogik an, „die jungen Menschen aus dieser Opfer- und Abwehrrolle zu befreien und in die Lage zu versetzen, mit einem neuen Religionsverständnis eine eigene Identität zu begründen und an der Gesellschaft zu partizipieren" (263). Auch *Matthias Scharer* beschreibt Formen schulischer Gewalt, die gerade den Religionsunterricht stark mit seinen Grenzen konfrontieren; die besondere Qualität des Religionsunterrichts könnte in diesem Zusammenhang im „Lassen" bestehen, im „Dableiben, auch wenn nichts mehr geht" (286).

Das Thema „Religion und Gewalt", das nicht selten im Modus einer „Alles-oder-Nichts-Debatte" behandelt wird (entsprechend der Logik „Monotheismus" versus „Toleranz"), wird in diesem Sammelband in konkreten gesellschaftlichen, kulturellen und pädagogischen Kontexten durchbuchstabiert, was sowohl religiöse als auch säkulare Positionen zu überraschenden Einsichten führt und ihnen neue Lernprozesse zumutet – und diese sind auch dringend nötig.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ Hoff, Gregor M. (Hg.): Weltordnungen (Salzburger Hochschulwochen 2009). Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 2009. (238) Brosch. Euro 21,00 (D, A) / CHF 36,50. ISBN 978-3-70223031-9.

Nach wie vor sind die traditionsreichen Salzburger Hochschulwochen ein Sensor für Themen, die am Puls der Zeit liegen und die heute vor allem globale Herausforderungen darstellen. Die Vorträge der vorjährigen Veranstaltung über Weltordnungen wollten eine „interdisziplinäre Bestandsaufnahme" (7) sein – freilich, angesichts des Themas kann eine solche Mammutaufgabe wohl kaum eingelöst werden. Dennoch wurden zentrale Grundzüge herausgearbeitet.

Eine Klasse für sich sind die beiden Vorlesungen von *Harald Lesch* über die Ordnung des Kosmos. Der mit seiner TV-Sendung „alpha-Centauri" einem Massenpublikum bekannt gewordene Starastronom schwadroniert auf höchstem unterhaltsamen Niveau über den Kosmos, streift alle möglichen und unmöglichen Themen, vor allem aber vermeidet er virtuos den Graben des weltanschaulichen Naturalismus, ohne seinem universalen Anspruch auf physikalische Theoriebildung einen Abbruch zu tun. Von dieser Kunst der Unterscheidung zwischen methodischem und metaphysischem Naturalismus hält dagegen der Tübinger Biologe *Thomas Junker* gar nichts, was den Evolutionsbiologen nicht gerade zur Ehre gereicht. Vollmundig identifiziert Junker nämlich den Sinn des menschlichen Lebens mit Nachkommenschaft, Glück, Kunst und Wissenschaft und hält jede Möglichkeit eines transzendenten Sinns für abwegig. Dankbar wendet man sich nach solch überspannter „Allwissenheit" den Ausführungen des Philosophen *Ludger Honnefelder* zu, der mit hoher empirischer Kompetenz über die Reichweite und Grenzen der naturwissenschaftlichen Erklärung des Menschen nachdenkt und die philosophische Aufgabe der Integration des neuen biologischen Wissens in das Selbstverständnis des Menschen skizziert. *Ute Frevert* beschäftigt sich mit imperialen Ordnungen in der Moderne und gibt einen aufschlussreichen Überblick über die Politik der Weltmächte seit der Aufklärung.

Zur Weltordnungsthematik gehören selbstverständlich auch die Beiträge der Religionen. *Hans G. Kippenberg* wirft den Blick auf die neue Dynamik der Gemeinschaftlichkeit in den Religionen, dekliniert sie aber leider eher großflächig entlang von Judentum, Christentum und Islam, sodass die Frage, was diese Größen für das Generalthema „Weltordnung" eintragen, unbeantwortet bleibt. Auch der Beitrag der Grazer Religionswissenschaftlerin *Theresia Heimerl* ist unter dem Titel „Die Neuordnung des Paradieses?" ein kulturgeschichtlicher Rundgang durch drei Jahrtausende, der die anvisierte Frage, warum die Theologie (wieder) von der Schöpfung reden sollte – so der Untertitel ihres Vortrags – im Grunde schuldig bleibt.

Die einzige theologische Stimme zur Herausforderung der Weltordnungen ist der Vortrag des Innsbrucker Bischofs *Manfred Scheuer*. Theologisch solide und differenziert spannt Scheuer den Bogen vom II. Vatikanum bis zu Themen der Nachfolge, Evangelisierung, Option für Arme und Jugend usw. Aber visionäre Züge fehlen diesem Beitrag genauso wie eine selbstkritische Auseinandersetzung mit einer das Abendland so sehr gestaltenden Macht, nämlich der römisch-katholischen Kirche. Die Unverbundenheit von reflexiver Theologie und historisch zu verantwortender globaler Weltgestaltung der Kirche fällt bei diesem Beitrag leider besonders ins Auge.

Aus dem thematischen Zusammenhang fallen zwar die Vorträge der Preisträger und Laudatoren, aber sie sind, vor allem jener des kürzlich verstorbenen *Erich Zenger* ein Geistesschmaus.

Zusammengefasst: Die meisten Vorträge sind für sich genommen durchaus interessante Reflexionen; ob sie dem Generalthema wirklich gerecht geworden sind, ist nicht so eindeutig zu beantworten. Die Manier, sich der normativen Herausforderung einer solchen Problematik durch interdisziplinäre, d. h. in der Regel miteinander nicht kommunizierende und unverbunden nebeneinander stehende Beiträge zu entziehen, überzeugte mich nicht wirklich. Aber sie ist vielleicht ein Zeichen dafür, dass wir es heute wahrscheinlich nicht wissen oder nicht mehr wagen, welche Weltordnung wir herzustellen haben. Eine Bestandsaufnahme ist immerhin noch das Mindeste, was wir tun können und müssen.

Linz *Franz Gruber*

ETHIK

◆ Schmidhuber, Martina: Warum ist Armut weiblich? Philosophische Reflexionen auf Basis des Fähigkeitenansatzes von Martha Nussbaum. VDM Verlag, Saarbrücken 2009. (132) Pb. Euro 59,00 (D) / Euro 60,70 (A) / CHF 88,00. ISBN 978-3-639-11620-5.

Armut, in der Menschheitsgeschichte allgegenwärtig, erfährt in der gegenwärtigen Gesellschaft eine besondere Brisanz und betrifft vorwiegend Frauen. Dieser Thematik geht die Verfasserin, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Fachbereich Philosophie (Katholisch-Theologische Fakultät) der Universität Salzburg, nach und macht von Anfang an deutlich, dass Armut „mehr als ein Mangel an Gütern" (12) ist. In ihren vielfachen Erscheinungsformen erweist sich Armut als Verunmöglichung, ein gutes Le-

ben zu führen. Grundlegend für diesen Zugang ist zum einen der Ansatz des indischen Nobelpreisträgers *Amartya Sen*, der Armut als „Mangel an fundamentalen Verwirklichungschancen" (20) begreift, zum anderen die Position der US-amerikanischen Philosophin *Martha Nussbaum*, deren Fähigkeitenansatz aristotelische, utilitaristische und feministische Konzepte verbindet. Armut, so Nussbaum, sei grundsätzlich „ein Fehlen von Fähigkeiten" (30), entweder *überhaupt* ein menschliches Leben zu führen (erste Schwelle) oder ein *gutes* menschliches Leben zu führen (zweite Schwelle). Dazu sind zehn Grundfähigkeiten erforderlich: Leben, körperliche Gesundheit, körperliche Unversehrtheit, Denkvermögen, Gefühle, praktische Vernunft, Verbundenheit mit anderen Menschen, Verbundenheit mit anderen Wesen und Kontrolle über die eigene Umgebung (vgl. 28f.). Diese Fähigkeiten sollte der Staat seinen BürgerInnen als „Möglichkeitsräume" (34) garantieren, ohne eine bestimmte Form des „guten Lebens" als einzig gültige Norm vorzugeben.

Von diesem Konzept her beleuchtet die Verfasserin die spezifische Armutssituation von Frauen, die – wie viele Beispiele zeigen – sehr oft mit der Frage der Vereinbarkeit von Familie und Erwerbstätigkeit zusammenhängt. Wenn die „Fähigkeit, sein eigenes Leben zu leben, persönlichkeitsbestimmende Entscheidungen zu treffen, ein äußerst wichtiger Bestandteil für ein gutes menschliches Leben ist" (48), dann werden genau diese Fähigkeiten bei vielen Frauen aufgrund gesellschaftlicher Gegebenheiten blockiert, etwa durch die Dominanz traditioneller Rollenbilder, prekäre Beschäftigungsverhältnisse, fehlende Anerkennung (etwa bei der Pflege von Angehörigen) sowie durch die Benachteiligung von Frauen, die sich für Kinder entscheiden („child penality"). Besonders schwierig ist die Situation von Alleinerzieherinnen, von behinderten, kranken und alten Frauen sowie von Migrantinnen; viele Frauen sind vom „Inter-Rollenkonflikt" (65) zwischen familiären Erwartungen und beruflichen Anforderungen betroffen. Eine Gesellschaft, die verhindert, dass vor allem Frauen in die Armutsfalle geraten, muss Toleranz üben, und das heißt auf dem Hintergrund des Fähigkeitenansatzes, verschiedene Lebensweisen zu ermöglichen: „Frauen sollen selbst entscheiden können, wie sie ihr Leben eigenverantwortlich führen wollen, und dabei die Möglichkeit haben, ihr angestrebtes gutes Leben zu verwirklichen" (85). Dazu sind unter anderem Angebote zur Kinderbetreuung, familienbewusste Formen einer Unternehmensführung und gezielte Begleitung erforderlich, aber auch die Zusammenarbeit von Wissenschaft und Politik sowie eine Auseinandersetzung mit dem Thema „Mindestsicherung und bedingungsloses Grundeinkommen" (105). Diese gesellschaftspolitischen Instrumente sollen dem Ziel dienen, das Amartya Sen und Martha Nussbaum als Ziel einer humanen Entwicklung forderten: „Sich in Freiheit für das Leben entscheiden zu können, welches man als gutes Leben versteht" (107).

Die vorliegende Arbeit greift eine gesellschaftlich höchst aktuelle Problematik auf, verbindet konkrete Erfahrungen mit sorgfältigen Analysen und trägt dazu bei, „Klarheit darüber zu gewinnen, in welcher Gesellschaft wir leben wollen" (108). Durch diesen Zugang wird das Thema Armut aus seinem „sozialpolitischen Eck" herausgeholt und als Schlüsselfrage gesellschaftlicher und philosophischer Auseinandersetzung neu konzipiert.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ Salmann, Peter (Hg.): Leere des Herzens. Essay-Sammlung zur geistigen und geistlichen Ödnis der Moderne. Verlag Schnell, Warendorf 2007. (144) Geb. Euro 19,80 (D) / Euro 20,40 (A). ISBN 978-3-87716-725-0.

Der Verleger Peter Salmann vereinigt in diesem Band 17 Autoren aus seinem Freundes- und Bekanntenkreis, die in ihren Essays (z. T. unterschiedlicher Qualität) über die aktuelle Seelenlage des modernen Menschen sprechen. Die Texte sind in drei Teile gegliedert, die einen Aufstieg bezeichnen: Konsum und Leere, Leere und Zweifel, Zweifel und Hoffnung. Die Autoren (Professoren, Ärzte, Wirtschaftstreibende, Schriftsteller, Journalisten) erfassen scharfsinnig den Zeitgeist, gießen ihn in nachvollziehbare Bilder und vermeiden billige Rezepte. Die Essays wollen zum Nachdenken anregen, nicht eine (neue) Ideologie aufbauen. Wohltuend, wie in diesen postmodernen Röntgenblicken unvermutet immer wieder Gott auftaucht: als stiller Begleiter und Garant für einen tieferen Sinn jenseits unserer kleinen Welt. Kurz: Ein Weisheitsbüchlein mit vielen wertvollen Gedanken.

Die Analyse trifft unsere Zeit und unser Lebensgefühl, tritt ihnen aber mit kritischer Distanz gegenüber: „Der Westen hat offenbar

immer recht, in seinen politischen Dogmen und seinem Machthandeln. […] Er kann alles – und erst recht die Religion – bis zur Lächerlichkeit karikieren, kritisieren, vermischen und verdeuten und ist bei aller scheinbaren Offenheit und Toleranz doch seltsam unduldsam, wenn er auf Fremdes trifft, das sich nicht politisch zähmen oder museal neutralisieren lässt." (19) „Möglicherweise liegt ja gerade hier die Krankheit unserer Zeit begründet, genau gesagt in dem Irrglauben, der Mensch brauche niemanden als sich selbst, um das Leben und seine Schwierigkeiten zu meistern. Dabei sind wir alle Bedürftige." (128) Es finden sich auch viele Zitate großer Denker, die einem nachgehen: „Das Gegenteil von Zwang ist nicht Freiheit, sondern Verbundenheit (Martin Buber)." (23) „Seinslage des Menschen: Unbeständigkeit, Langeweile, Unruhe (Pascal)." (40) „Meide aufdringliche und aggressive Menschen, denn sie sind ein Ärgernis für den Geist (Max Ehrmann)" (innerer Buchdeckel vorne). Und dann werden Fragen gestellt, die einen zusammenzucken lassen: „In den Gotteshäusern jeglichen Glaubens herrscht Leere, aber oft nicht einmal Stille. Was trieb uns alle, das Beten zu verlernen?" (29) „Warum kommt in Ansprachen und Predigten, Schriften und Aufsätzen, die den Menschen treffen wollen, die Sexualität nicht oder nur mit schlimmen Warnungen vor?" (75)

Das Buch ist schließlich auch schön gestaltet: Naturbilder laden zum Verweilen ein. Die größte Entdeckung machte ich allerdings bei den zahlreich eingestreuten Gedichten von Heike M. Major, Lehrerin in Münster. Unter der Überschrift „Prägung" schreibt sie etwa (33): „Je mehr das Fernsehen / Extreme zum Alltag macht, / umso weniger lernen wir, / Normalität zu begreifen. / Kein Wunder, / dass wir bei der Bewältigung / unseres eigenen Alltags / scheitern müssen."

Kremsmünster *Bernhard A. Eckerstorfer OSB*

◆ Feldbauer-Durstmüller, Birgit / Pernsteiner, Helmut (Hg.): Betriebswirtschaftslehre und Unternehmensethik (Fachbuch Wirtschaft). Linde Verlag Wien, Wien 2009. (734) Pb. Euro 85,60 (D) / Euro 88,00 (A). ISBN 978-3-7143-0167-0.

Buchtitel wie der vorliegende sind derzeit nicht grade rar; vor ein paar Jahren wären sie kaum denkbar gewesen. Und auch heute fragen viele: Begegnen einander mit den Begriffen „Betriebswirtschaftslehre" und „Unternehmensethik" nicht zwei sehr verschiedene und beinahe nicht kompatible Erlebnis- und Verstehensebenen? Gleichsam wissenschaftliche Halbgeschwister, mit sehr unterschiedlichen Elternteilen?

Selbstverständlich ist der Versuch nicht, den verantwortliche ProfessorInnen der Johannes-Kepler-Universität Linz riskieren; sie vergewissern sich darum auch der Mitarbeit anderer Disziplinen, zum Beispiel auch von der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz. Die auf 725 Seiten vorgestellten 25 Beiträge zeigen „Sympathie", d. h. betroffenes Verstehen füreinander und für diese immer drängender werdende Begegnung.

Eine derartige Annäherung ist zwischen den Linzer Universitäten seit mehreren Jahren im Gang. Das Institut für Betriebswirtschaftslehre der Johannes-Kepler-Universität und die Arbeitsgruppe Wirtschaft – Ethik – Gesellschaft (WIEGE) der Katholisch-Theologischen Privatuniversität praktizieren seit mehreren Semestern Kooperationen, z. B. in gemeinsamen Seminaren, in einer Ringvorlesung (die demnächst im gleichen Verlag veröffentlicht wird). Ein Projekt in Griffnähe ist ein gemeinsamer universitärer Master-Studiengang zu „Management und Ethik".

Das vorliegende, in vieler Hinsicht informative Buch bringt eine Reihe von Perspektiven zusammen: Die grundsätzliche Frage der Schnittstellen von Betriebswirtschaftslehre und Theologie, aber auch provokante Problemanzeigen (beispielsweise das Effizienz-Kriterium als bestimmender Faktor der Ökonomie); auch externe Einflüsse auf Wirtschaftsentscheidungen (z. B. von Seiten der Finanzmärkte). Ein wichtiges Kapitel handelt von ethischen Herausforderungen in einzelnen Unternehmensphasen. Und natürlich ist auch die Umsetzung von Ethik in die Praxis Thema des Diskurses.

Das gesamte Feld der Ökonomie scheint von „Sachzwängen" dirigiert zu sein; aber sind die vielbeschworenen Sachzwänge wirkliche Zwänge? Welche Freiräume bleiben für Risiko, Spekulation oder diverse andere Machtspiele? Für die konkreten Entscheidungsfelder muss eine (mit-)verantwortliche Ethik mit Hilfen und Vorschlägen gerüstet sein.

Mit diesem Band kommt anhand der angesprochenen Fragen ein (direkter oder indirekter) Dialog in Gang. Von Handfestem ist die Rede: von Jahresabschlussfälschungen,

von Schattenwirtschaft, vom problematischen Bankgeheimnis, vom Einfluss der Rating-Agenturen, von der Effizienz des Controllings. Und es schreiben und diskutieren namhafte Theoretiker und Praktiker, sowohl aufseiten der Betriebs(wirtschafts)ebene wie auf jener von Theologie und Kirchen. Von verschiedenen Zugängen her tragen sie ihre Sicht, ihre Thesen, aber auch ihre konkreten Erfahrungen „zum Markt". Es wird sichtbar, dass es auf dem anstrengenden Weg noch viel Mühe um die Begriffe und die Verständigungsübungen braucht, damit Wirtschaft und Ethik einander „auf Augenhöhe" einen wertvollen, ja indispensablen Dienst leisten können. Die Ethik könnte sich zu einer „Patin der Wirtschaft" (Vfs. bei der Ringvorlesung 2008/2009) entwickeln. „Die Weltformel" der Wirtschaftsethik „… ist noch nicht gefunden; es gibt sie womöglich auch gar nicht" (M. Rosenberger / E. Koller, 45). Aber es ist vieles im Gang, im Fluss. Vielleicht darf man sogar sagen: Zumindest in Linz ist das Eis gebrochen …

Jene, die sich für Ethik und ethisches Bewusstsein engagieren, wissen sich in Verantwortung genommen; sie dürfen – angesichts der grassierenden Krise(n) – ihren Teil nicht schuldig bleiben.

Das vorliegende Buch ist kein handlicher Band; aber ein hilfreiches „Handbuch" ist es allemal. Den Herausgebern aus der Betriebswirtschaft ist sehr zu danken, dass sie dieses Buch zur Welt gebracht, auf unsern Tisch gebracht haben.

Linz / St. Florian *Ferdinand Reisinger*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

◆ Reikerstorfer, Johann: Weltfähiger Glaube. Theologisch-politische Schriften (Religion – Geschichte – Gesellschaft 35). Lit Verlag, Berlin 2008. (376) Geb. Euro 39,90 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 61,90. ISBN 978-3-8258-7480-3.

Mit dieser Publikation liegt nun einer weiterer Band der Studien vor, mit denen der Verfasser schon über einen längeren Zeitraum die Diskussion um das wissenschaftliche Selbstverständnis der Fundamentaltheologie im Blick auf den gegenwärtigen Problemhorizont mit begleitet und sich in sie eingebracht hat. Dabei hat er zuletzt auch seine ursprüngliche Konzeption – wie sie im Sammelband *Vom Totalexperiment des Glaubens. Beiträge zur christlicher Gottesrede* umfassend dokumentiert ist (vgl. meine Besprechung in *ThPQ 158 [2010], 91–93*) – dahingehend modifiziert, dass darin nun entscheidende Anregungen der neuen Politischen Theologie von *J. B. Metz* aufgenommen worden sind.

Den Ausgangspunkt für die fundamentaltheologische Fragestellung sieht Reikerstorfer wie früher beim *vernunftsuchenden Glauben*; es geht also gut katholisch um das wechselseitige Verhältnis von Natur und Gnade, natürlicher Gotteserkenntnis und Offenbarung, Vernunft und christlichem Glauben. Aber die Akzente werden von ihm jetzt doch anders gesetzt, nämlich nicht mehr so sehr in Abgrenzung vom vormodernen Vernunftbegriff der Ontotheologie, sondern in nachdrücklicher Auseinandersetzung mit dem modernen Vernunftprinzip selbst, das nochmals einer Überprüfung auf seine Tragfähigkeit für die Glaubensbegründung unterzogen werden soll. Das bedeutet nicht etwa ein Zurückgehen hinter das Projekt der Moderne oder gar ein postmodernes darüber Hinausgehenwollen, es ist vielmehr eine kritische Reflexion der Ambivalenz des modernen Vernunftbegriffs und seiner Verengung zur abstrakten, geschichtslosen und alteritätsvergessenen Subjektivität intendiert. Gerade um der Würde des menschlichen Subjekts willen bedarf es nach Reikerstorfer der Vergewisserung der *anamnetischen* Dimension der Vernunft, in der alle übrigen – theoretischen, moralischen und kommunikativen – Kompetenzen des Subjekts gründen. In konkreter Vernünftigkeit weiß sich der Mensch ja niemals bloß als isoliertes Subjekt, sondern bereits eingebunden in die Geschichte mit *Anderen*, die als Geschichte verwehrter und vermisster Anerkennung immer auch eine Geschichte der Leiden der Anderen ist. Insofern gehören die Leiden der Opfer untrennbar zum geschichtlichen Gedächtnis der Menschheit und bleiben darin gewissermaßen eingeschrieben als vielfache Spuren unabgegoltener Erwartungen und Verheißungen der Gerechtigkeit. Unter Bezugnahme auf diesbezügliche – gewiss nicht unmissverständliche – Formulierungen von Metz spricht Reikerstorfer von der *Autorität der Leidenden* bzw. einem *Leidensapriori*, um deutlich zu machen, dass der Begriff des Menschen als eines praktisch-vernünftigen Wesens vor dem Anspruch des Anderen nicht zu denken ist ohne dieses negative Moment geschichtlichen Vermissungswissens,



Frank Meier-Hamidi / Klaus Müller (Hg.)

Persönlich und alles zugleich

Theorien der All-Einheit und christlichen Gottrede

Reihe: ratio fidei, Band 40
264 Seiten, kartoniert, ISBN 978-3-7917-2253-5
€ (D) 39,90/sFr 62,90

Die großen Monotheismen sind in die Krise geraten. Vor den Herausforderungen durch die modernen Kosmologien, die Neurowissenschaften oder die neuen Atheismen wirken sie oft hilflos. Und das, obwohl die etablierten Theologien durchaus in der Lage wären, neue Denkansätze zu integrieren und Absolutes und Endliches zusammen zu denken. Der Band stellt die aktuelle Debatte auf eine breite Grundlage.

Ottmar John / Magnus Striet (Hg.)

„… und nichts Menschliches ist mir fremd“

Theologische Grenzgänge

Reihe: ratio fidei, Band 41
296 Seiten, kartoniert, ISBN 978-3-7917-2261-0
€ (D) 34,90/sFr 54,90

Mit seinem Werk „Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie“ hat Helmut Peukert 1976 die Debatte, ob in der modernen Welt überhaupt noch von Gott zu reden sei, immens befruchtet. Der Band sucht zentrale, bis heute unabgegoltene Impulse aufzunehmen und sie in aktuelle theologisch relevante Debatten einzuschreiben.





Mariele Nientied

Reden ohne Wissen

Apophatik bei Dionysius Areopagita, Moses Maimonides und Emmanuel Levinas
Mit einem Exkurs zu Niklas Luhmann

Reihe: ratio fidei, Band 42
280 Seiten, kartoniert, ISBN 978-3-7917-2263-4
€ (D) 34,90/sFr 54,90

Der Transzendenz Gottes kann kein menschliches Denken und Sprechen gerecht werden. Gleichwohl hat Gott sich sprachlich offenbart. Negative Theologen jüdisch-christlicher Traditionen versuchen Redemodi zu entwickeln, die apophatisch funktionieren, also im Vollzug des Sagens die Sagbarkeit dessen, worum es geht, in Frage zu stellen.

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

das seinen authentischen Ausdruck im *Eingedenken* der Leiden der Anderen findet.

Eben dieser anamnetischen Tiefenstruktur der Vernunft korrespondiert das biblische Gedächtnis des Glaubens, das in seinen Verheißungen verknüpft ist mit dem Eingedenken des Leidens der Anderen, angefangen von der Exoduserfahrung Israels, über die Sprache der Psalmen und das Buch Hiob bis hin zum Gotteszeugen Jesus mit seiner Verkündigung, seinem Leben und seinem Schicksal. Deshalb kann es für Reikerstorfer nur ein Missverständnis bedeuten, die Verheißungen des Glaubens als Erfahrungen der Versöhnung (Erlösung) rein affirmativ, ohne die unabdingbar zu ihnen gehörende *memoria passionis*, verstehen zu wollen, wie es einer in der theologischen Tradition und Gegenwartstheologie weit verbreiteten Tendenz entspricht. Zuletzt muss wohl eine solche Theologie, in der die Verheißung des endzeitlichen Reiches der Gerechtigkeit und des Friedens auf einen reinen, allzu durchsichtigen Erfüllungsglauben des „schon jetzt" hin umgebogen wird, den christlichen Glauben um seinen *eschatologischen* Impetus verkürzen und ihn damit notgedrungen dem Projektions- und Ideologieverdacht aussetzen. Einzig und allein das als solches ernstgenommene biblische Gottesgedächtnis vermag demgegenüber zu einem Glauben befähigen, der nicht an der Welt mit ihren Unversöhntheiten vorbeilebt, sondern der die erfahrene Hoffnung in ihr und mit dem Gesicht zu ihr in widerständig-verändernder Praxis bewährt.

Auf den ersten Blick mag der vom Verfasser vorgestellte theologische Ansatz etwas zu allgemein und formal sein – man hätte sich vielleicht ein Mehr an inhaltlich konkreteren Ausführungen erwartet. Aber abgesehen davon, dass dies wohl auch mit dem literarischen Charakter des Buches als Sammelband unterschiedlicher Beiträge zu tun haben dürfte, ergibt sich bei näherem Zusehen doch ein differenzierteres Bild. Denn es kommen darin eine Reihe von Themen- und Fragestellungen zur Sprache, die im gängigen innertheologischen Diskurs heute meist ausfallen, obwohl deren Erörterung für eine Theologie auf der „Höhe der Zeit" als keineswegs unwesentlich erachtet werden darf. Dies gilt insbesondere für die *Theodizeeproblematik*, die bei Reikerstorfer im Zusammenhang mit der *Schöpfungstheologie* in einem völlig neuen Licht erscheint (§ 10, 17, 20). Sie will nun nicht mehr als rationalistische Rechtfertigung Gottes angesichts des Übels in der Welt verstanden werden, sondern als Ausdruck der Sehnsucht und der drängend-vertrauenden Erwartung seines Kommens, in dem er sein anfängliches Schöpfungs-Ja *(Gen 1,31: „Gott sah alles, was er gemacht hatte: Es war sehr gut")* und die heilsgeschichtlich gegebenen Verheißungen endgültig durchsetzt und sich so gewissermaßen selbst rechtfertigt *(Offb 21,4–5: „Er wird alle Tränen von ihren Augen abwischen, der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen. Der, der auf dem Throne saß, sprach: Seht, ich mache alles neu.")*. Somit wird die Theodizeeproblematik als Zeugnis der Leidenssensibilität des Glaubens zum Prüfstein für die Echtheit und Ernsthaftigkeit jeglicher Gottesrede, und im Zuge dessen erhält die *Klage* ihre theologische Dignität als spezifische Gestalt des Gebetes neben dem Lob- und Dankgebet zurück. Vor diesem „theodramatischen" Hintergrund erfährt zuletzt aber auch die *Christologie* eine Deutung, die in ihrer biblischen Nüchternheit sich wohltuend abhebt von den Spekulationen der üblichen „Erfüllungs- und Transparenzchristologien" (§ 12). Reikerstorfer sieht das spezifisch Christliche nicht so sehr in einer „identitätslogischen" Identifikation Jesu mit Gott begründet als vielmehr in dessen einzigartiger Gotteszeugenschaft, in der er die „Spur des unnahbaren Gottes […] in seinem Leben ‚pro aliis' gesucht und die er in seiner eigenen Gottespassion radikalisiert und unserer Geschichte eingeschrieben hat" (183). Diese unauslöschliche Spur Gottes in seinem Leben für die Anderen macht für den Glauben das Einzigartige der Stellung Jesu als „eschatologisches Gerechtigkeitspotential" für diese Welt und ihre Geschichte aus: „Wenn wir aber Jesus in Tod und Auferweckung als die Offenbarung des Schöpfungsgeheimnisses *dieser* Welt in ihrer Dynamisierung auf Gott selbst verstehen dürfen, dann wäre er selbst das konkret gewordene ‚Schöpfungswort', das in unserer ‚sündigen', unserer leidvergessenen und leidverdrängenden Welt den Gott des ‚Anfangs' im ‚Ende' offenbart hat." (185 f.)

Wenn heute verschiedentlich die weitgehende Absenz der Theologie im öffentlichen Diskurs beklagt wird, so kann man dies vom vorliegenden Buch keineswegs sagen. Es stellt nämlich eines seiner Vorzüge dar: das Gespräch mit der kritischen Öffentlichkeit ausdrücklich zu suchen. Schon einige der im Hauptabschnitt II

vorgestellten Aufsätze und Vorträge belegen das: *Modernitätsverträglicher Glaube? Befragungen der Moderne für ein zukunftsfähiges Christentum* (§ 3); *Der Gott der Christen und die Fragmentierung postmoderner Lebenswelt* (§ 4); *Christlicher Glaube in „postsäkularer Gesellschaft"* (§ 5); *Kritische Toleranz. Verständigungsmöglichkeiten im interreligiösen Dialog* (§ 7); *Im Ringen um die Basis. Kirchenperspektive in der Spätzeit der Moderne* (§ 15); *Zum gesellschaftlichen Schicksal der Theologie* (§ 16). Vor allem aber zeigt sich an den Beiträgen zum Gerechtigkeitsdiskurs bei *J. Habermas* und *J. Rawls* (§ 21, 22) das ausgeprägte Interesse dieser Theologie an der Wahrnehmung der öffentlichen Verantwortung. Der Auseinandersetzung mit Habermas kommt insofern besondere Bedeutung zu, als dieser ja selbst seit seiner Frankfurter Friedenspreisrede 2001 angesichts bestimmter Erscheinungen (Krise der westliche Gesellschaften, Globalisierung, Gen- und Neurowissenschaften, interkulturelle und interreligiöse Konflikte) wiederholt von der Gefahr einer gewissen „Entgleisung" der Moderne gesprochen hat und in verstärktem Ausmaß das Gespräch der modernen Gesellschaft mit der Religion einfordert, um gegen diese Tendenzen auf deren ethisch-moralische Ressourcen zurückgreifen zu können. Reikerstorfer führt hier das zwischen J. B. Metz und Habermas vor schon geraumer Zeit begonnene Gespräch nur weiter, indem er zu bedenken gibt, ob nicht die von Habermas angesprochenen Probleme zeigen, dass das Vernunftverständnis der Moderne, und das heißt auch noch die von diesem vertretene Position einer kommunikativen Vernunft einer inneren Korrektur bedarf, sozusagen einer Tieferlegung der Vernunft auf ihre anamnetische Grundstruktur hin, worin gerade ein genuiner Beitrag des *jüdisch-christlichen Erbes* zu sehen ist, das hiermit erneut in seiner Relevanz angefragt wäre. – Überlegungen, denen sich Habermas bislang nicht anzuschließen vermochte, wenngleich es von ihm auch Äußerungen gibt, in denen er gewisse Berührungspunkte zwischen der biblischen Vision von der eschatologischen Rettung der ungerecht Leidenden mit den Implikationen der Freiheitsgeschichte der europäischen Moderne ausmacht. Man darf also durchaus gespannt sein, ob und wie das Gespräch zwischen der Theologie und dem heute maßgeblichsten Philosophen der Vernunft der Moderne in dieser Frage weiter geht.

Linz *Franz Eichinger*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ **Kaffanke, Jakobus (Hg.): Höre, mein Sohn! Der Prolog der Regula Benedikti – Quellen und Erwägungen (Weisungen der Väter 8). Beuroner Kunstverlag, Beuron 2009. (120) Pb. Euro 13,90 (D). ISBN 978-3-87071-191-7.**

Der 8. Band der von der Erzabtei Beuron herausgegebenen Buchreihe „Weisungen der Väter" enthält Quellentexte und Kommentare zum Prolog der Regel des Heiligen Benedikt. An den Beginn setzt der Herausgeber eine Schrift, die unter dem Namen Basilius' des Großen († 379) überliefert wurde, aber vom Ende des 5. Jh. stammt, die „Admonitio ad filium spirituale" (Ermahnung an seinen geistlichen Sohn). Wer die Benediktsregel kennt, wird überrascht sein, wie stark diese Schrift den Geist des Heiligen Benedikt atmet.

Kommentiert wird diese Schrift im zweiten Teil durch den großen Regelkenner Adalbert de Vogüé OSB. Durch einen Quellenvergleich mit der Basiliusregel stellt er fest, dass die „Admonitio" von der lateinischen Übersetzung der Basiliusregel durch Rufin abhängig ist und wohl in Lerins um 500 entstand. Sie ist nicht, wie man erwarten würde, für eine Gemeinschaft geschrieben, sondern für einen alleinlebenden Mönch.

In den anschließenden beiden Teilen dieses Buches geht Basilius Steidle OSB († 1982) – ebenso ein renommierter Regelkommentator – auf den Begriff der „Dominici schola servitii", der Schule für den Herrendienst, in verschiedenen Kontexten ein. Er stellt die Frage, in welche Schule wohl Benedikt selbst gegangen ist. Für ihn weist die Regula Benedicti eindeutig nach Lerins und ist nicht von der spätaugustinischen, sondern von der südgallischen Gnadenlehre geprägt, weil dem freien Willen ein bedeutender Stellenwert beigemessen wird. Da Benedikt Johannes Cassian zu lesen empfiehlt, vermutet Steidle sogar, Benedikt könnte in Lerins gewesen sein, da dort Cassian rezipiert wurde. Eine Ansprache des Cäsarius von Arles an die Mönche von Lerins rundet diesen dritten Band der Weisungen der Väter über die benediktinische Spiritualität (nach Band 1 und 7) ab.

Die Zusammenstellung der Texte ergebt im Gesamten einen Einblick in den Kontext und die Entstehungszeit der Benediktsregel, sodass dieser Band auch als Einstieg in das Studium

des Mönchtums geeignet ist. Das Buch ist besonders Ordensleuten zu empfehlen, aber ebenso jedem spirituell Interessierten. Vor allem die „Admonitio" enthält ausreichend Gedanken für die geistliche Lesung.

Kremsmünster *Maximilian Bergmayr OSB*

◆ Leeb, Rudolf / Scheutz, Martin / Weikl, Dietmar (Hg.): Geheimprotestantismus und evangelische Kirchen in der Habsburgermonarchie und im Erzstift Salzburg (17./18. Jahrhundert). Böhlau Verlag, Wien–Oldenbourg Verlag, München 2009. (528, 15 s/w-Abb.) Geb. Euro 55,00 (D, A). ISBN 978-3-205-78301-5; ISBN 978-3-486-58934-4.

In *Teil 1* des Buches, der „Einleitung" (1–62), wird eine genauere Umschreibung des Themas geboten: Es geht um die Geschichte des Protestantismus in der Habsburgermonarchie im 17./18. Jh., d. h. um die Epoche, die von der Verfolgung bis zur Akzeptanz reicht. Dazwischen lag die lange Phase des „Kryptoprotestantismus". Der Terminus, auf den die Herausgeber (*R. Leeb, M. Scheutz, D. Weikl*) näher eingehen, ist umstritten, bedeutet er doch eigentlich so etwas wie einen „geheimen Protest" oder ein „offenes Bekenntnis". Trotzdem kann man (mit *P. G. Tropper*) „forschungspragmatisch" an dem Begriff festhalten und meint damit „ein lutherisch geprägtes, nicht institutionalisiertes Laienchristentum" (11).

Im *zweiten Teil* (63–297) werden Länderbeiträge geboten: Salzburg, Steiermark, Kärnten, Land ob der Enns, Niederösterreich, Wien, Mähren, Schlesien, Ungarn. Hier soll – stellvertretend – nur auf Oberösterreich (155–183) näher eingegangen werden, dies auch deshalb, weil dieses Land schon zu Beginn der Reformation relativ enge Beziehungen zu Martin Luther hatte, die über Adelige (wie die Jörger von Tollet und die Starhemberger) verliefen (136). *A. Hochmair*, der Verfasser des gut geschriebenen Aufsatzes, hat sich mit dem Thema übrigens schon in seiner Diplomarbeit: „Geheimprotestantismus in Oberösterreich", Wien 2000, beschäftigt. Zwei Belege für das Gesagte: Luther empfahl für das Schloss Tollet Michael Stiefel zum Prediger (136); eine nicht unbedeutende Rolle spielte auch einer der Studenten Luthers in Wittenberg, Leonhard Käser (Kaiser), und zwar noch mehr durch seinen Tod als durch sein Leben; er wurde nämlich, was Hochmair nicht erwähnt, auf Betreiben des Passauer Bistumsadministrators Herzog Ernst 1527 hingerichtet und galt seither als Martyrer der Reformation (vgl. meinen Aufsatz „Leonhard Käser. Ein evangelischer Martyrer", in: *R. Zinnhobler*, Von Florian bis Jägerstätter. Glaubenszeugen in Oberösterreich, Linz 2004, 167–178). Die weitere „Wirkungsgeschichte der Gegenreformation" hängt wesentlich mit dem großen Bauernkrieg (1626) und dem Dreißigjährigen Krieg zusammen (156–158). Die danach folgenden drastischen „Bekehrungsversuche" der Protestanten durch die Obrigkeit veranlassten viele Betroffene zum Gang ins Exil oder in den Untergrund. Es gab damals aber auch schon erste Anzeichen echter Toleranz, so den katholischen Priester Georg Friedrich Koller (1586–1653), den nachmaligen Pfarrer von Sierning, der sich 1626 Kaiser Ferdinand II. aus freien Stücken zur Verfügung stellte, um die fast gänzlich protestantisch gewordene Stadt Wels zu rekatholisieren (vgl. meinen Beitrag: „Georg Friedrich Koller. Ein Vertreter der Toleranz in einer intoleranten Zeit", ebd. 179–193). Koller ging viel differenzierter vor als andere. Er hielt wenig von Zwangsbekehrungen und Landesverweisungen, vielmehr anerkannte er das Gute bei den konfessionell getrennten Christen. Die „Phasen und Entwicklungen des Geheimprotestantismus", die „Transmigrationen" unter Kaiser Karl VI. und Maria Theresia, das Entstehen der Toleranzgemeinden und die damit zusammenhängenden Probleme schildert Hochmair sehr kompetent anhand der Quellen und der einschlägigen Literatur. Ein Schwerpunkt der Darstellung wird auf den Raum um (Maria) Scharten, Wallern und St. Marienkirchen an der Polsenz gelegt, wofür ihm die Pfarrchronik von St. Marienkirchen als wichtige Quelle diente (vgl. 172, Anm. 67). Hier auf die tatsächliche, komplexe Situation genauer einzugehen, ist im Rahmen einer Rezension nicht möglich. Natürlich brachte auch das Toleranzpatent von 1781 nicht gleich eine echte Toleranz. Ansatzpunkte hiefür aber gab es. Es sei gestattet, auf meine Abhandlung „Katholische Reaktionen auf das Toleranzpatent im Lande ob der Enns" (in: Im Zeichen der Toleranz, hg. vom *P. F. Barton*, Wien 1981, 440–468, bes. 444 f.) zu verweisen, bes. auf die Situation in Wallern. Dort folgte auf eine sehr aufgeheizte Phase unter dem Pfarrvikar Joseph Jungwürth eine Beruhigung unter dessen Nachfolger Joseph Wismayr. Als dieser von seinem evangelischen Amtskollegen besucht wurde, begegnete er ihm „höflich",

Istanbul: Kulturhauptstadt 2010



Brigitte Moser/Michael W. Weithmann
Kleine Geschichte Istanbuls

184 Seiten, 35 Abbildungen,
Französische Broschur
ISBN 978-3-7917-2248-1
€ (D) 14,90/sFr 25,50

Seit 2500 Jahren spielt Istanbul eine entscheidende Rolle in der Weltgeschichte. Immer wieder war die Stadt am Bosporus Brennpunkt großer politischer Ereignisse und Zentrum kulturellen Austauschs zwischen Ost und West. Die von ihr ausgehende Anziehungskraft ist ungebrochen: Jährlich kommen Hunderttausende Besucher, um alte und neue Wahrzeichen zu bestaunen und die reizvolle Mischung aus Orient und Okzident zu erleben. Heute ist Istanbul zum bedeutendsten Wirtschafts- und Kulturzentrum der modernen Türkei und zu einer dynamischen, bunten Metropole geworden. Begeben Sie sich auf eine Lesereise durch die Jahrtausende: Das Buch beschreibt kompakt und anschaulich den Werdegang Istanbuls von der Gründung des antiken Byzantion über die Zeit als Kaiserstadt Konstantinopel bis hin zur heutigen Rolle als Weltstadt.

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

machte sogar einen Gegenbesuch und lud ihn einmal zum Mittagessen ein. Das hinderte beide nicht daran, ihren konfessionellen Standpunkten treu zu bleiben.

Wie grundverschieden die Zeit davor war, zeigt *A. Hochmair* am Schluss seines Beitrags an einem geradezu makabren Beispiel: Der Schneider Stephan Lederhilger – in der Kremsmünsterer Stiftspfarrei Pfarrkirchen bei Hall – hatte „zu Beginn des Jahres 1738 ein Muttergottesbild herabgerissen und daraus Vorlagen für Strumpfsohlen geschnitten" (183).

Im *dritten Teil* der Publikation wird länderübergreifend eine „thematische Annäherung" versucht (331–519). Aufgegriffen werden u. a. so wichtige Aspekte wie: die Transmigration (*St. Steiner*), der Geheimprotestantismus und die Emigration (*U. Küppers-Braun*), die Volksmissionen (*M. Scheutz*), der Glaubenswechsel als Massenphänomen (ebenfalls *M. Scheutz*), der Geheimprotestantismus in den habsburgischen Erblanden und im Erzstift Salzburg (*D. Weikl*). Die oft geradezu spannenden Beiträge bilden eine echte Bereicherung der bisherigen Literatur. Sie insistieren aber auch mit Recht auf der Notwendigkeit weiterer Forschungen und der Berücksichtigung bisher wenig(er) beachteter Gesichtspunkte. So verweist z. B. *St. Steiner* auf die Vielschichtigkeit des Begriffes „Transmigration" (331–360) und zeigt, dass auch die wichtige Arbeit von *E. Buchinger* (Die „Landler" in Siebenbürgen, München 1980) längst nicht alle Fragen beantwortet (z. B. Die Rolle der Frauen). *M. Scheutz*, in seiner Abhandlung über Volksmission (395–429), lenkt den Blick auf die Zusammenhänge zwischen Volksfrömmigkeit und Zwangsbekehrung und vermittelt vor allem aus Lambacher Quellen ein Bild des barocken Katholizismus.

Mit den hier gebrachten Belegen sollte ein Eindruck von der Vielfalt des Buches, das einen wertvollen Beitrag zu einem wichtigen Thema darstellt, vermittelt werden. Fast unverzeihlich ist es, dass die vielen Daten und Personen, die in dem Werk eine Rolle spielen, nicht durch ein Register erschlossen wurden.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

◆ Wagner-Höher, Ulrike-Johanna: Die Benediktinerinnen von St. Gabriel/Bertholdstein (Studien zur monastischen Kultur 1). Eos-Verlag, St. Ottilien 2008. (618, zahlr. z. T. farb. Abb.) Pb. Euro 58,00 (D) / Euro 59,70 (A). ISBN 978-3-8306-7343-9.

Die kirchengeschichtliche Dissertation (Graz 2007) beschreibt die wechselvolle Geschichte der Benediktinerinnenabtei St. Gabriel in Smichov/Prag mit dem Schwerpunkt auf den ersten drei Jahrzehnten von der Gründung 1889 in Prag bis zur Übersiedlung 1919 auf Schloss Bertholdstein in der Südsteiermark. Nach einer Einführung und einer sehr knappen methodischen Vorbemerkung – die Autorin fühlt sich der historischen Forschung aus feministischer Perspektive verpflichtet – wird in detaillierten Ausführungen die Vorgeschichte, Entstehung und Blütezeit einer bedeutenden Benediktinerinnenabtei nachgezeichnet.

Ideell und finanziell ermöglicht ist die Klostergründung in Person einer Stifterin, Gräfin Gabrielle Swéerts-Spork (1847–1884), der selbst ein Klostereintritt verwehrt blieb und die auch die Gründung von St. Gabriel nicht mehr erlebte. Bereits im Vorfeld zum Klosterbau wird deutlich, dass ein solches Vorhaben nicht bloß einer besonderen spirituellen Intention und Kraft bedarf, sondern auch Zähigkeit in zivil- und vermögensrechtlichen Angelegenheiten erfordert (die Klostergründung bedurfte der staatlichen Genehmigung). Hinzu kommt, dass ein Großteil der Nonnen dem deutschsprechenden Hochadel entstammt und somit eine gewisse familiäre Verflochtenheit in politischen Angelegenheiten gegeben war. Auch die tschechische Bevölkerung stand dem Kloster nicht gerade wohlwollend gegenüber – die Diebsplage ist signifikant dafür –, was neben der sozialen Herkunft der Nonnen wohl auch in ihrer abgeschirmten Lebensweise begründet ist.

Sehr ausführlich schildert die Autorin die Baugeschichte von St. Gabriel, sodass man sich auch in dieser Hinsicht ein gutes Bild vom monastischen Ordensleben im ausgehenden 19. Jahrhundert machen kann. Entwurf, Planung und Ausführung liegen in den Händen von Beuroner Benediktinermönchen, die in Prag im Kloster Emaus eine neue Heimat gefunden hatten und für die Architektur von St. Gabriel verantwortlich zeichneten. Nicht unerwähnt darf die hohe künstlerische Qualität bei der Ausgestaltung der Abtei – etwa der Kirche – bleiben, für die P. Desiderius Lenz, der Begründer der Beuroner Kunst, stand.

Die Gründungsnonnen bzw. -schwestern für Smichov kommen aus der Abtei St. Eren-

trudis am Nonnberg in Salzburg und beginnen im November 1889 das klösterliche Leben in St. Gabriel. Sehr aufschlussreich für das hierarchische Verhältnis von Mönchen und Nonnen zur damaligen Zeit ist die ausführliche Schilderung des Ringens zwischen Beuron und St. Erentrudis um die Satzungen für die neu entstehende Gemeinschaft (137 ff., Anhang 487 ff.). Offenbar setzte sich der Erzabt von Beuron durch, was vor allem für die Laienschwestern eine Verschlechterung ihrer Stellung gegenüber den Chorfrauen bedeutete. Bereits 1891 wird die Neugründung zur Abtei erhoben, einhergehend mit einer rasanten personellen Entwicklung, sodass bereits 1904 die Gründung eines Tochterklosters (St. Hildegard in Eibingen) möglich wurde. Der jungen Abtei in Smichov war nur eine kurze Zeit gegönnt, während Liturgie und Kunst (Malerei, Stickerei) ein hohes Niveau erreichten. 1919 verließen die Benediktinerinnen aufgrund der politischen Lage (Gründung des tschechischen Staates 1918) Prag und kamen so einer Vertreibung bzw. Enteignung zuvor. Das Kloster wurde an den Staat verkauft, die Nonnen übersiedelten auf Schloss Bertholdstein bei Fehring, wo es etliche Jahre dauern sollte, bis die Gebäude einigermaßen adaptiert waren. Für den Leser/die Leserin wird gut sichtbar, unter welch großer Kraftanstrengung diese Übersiedlung in mehreren Etappen samt Mobiliar, Hausrat, Vieh etc. erfolgte. Doch auch am neuen Standort wurde den Benediktinerinnen die stabilitas loci nach zwei Jahrzehnten wieder verwehrt. Im März 1942 mussten sie die Abtei verlassen; 1945 konnten sie in die verwüsteten Gebäude zurückkehren. Es begann wiederum der mühsame Aufbau, gleichzeitig war man jahrelang auf der Suche nach einem für das klösterliche Leben besser geeigneten Objekt, allerdings letztlich ohne Ergebnis.

Eine Stärke der vorliegenden Arbeit ist die Detailfülle. So sind in den Fußnoten jeweils die wichtigsten Lebensdaten der erwähnten Personen angeführt. Kurzbiografien aller Nonnen aus der Prager Zeit finden sich im umfangreichen Anhang ebenso wie eine Schwesternliste bis in die Gegenwart herauf. Angeführt werden weiters wichtige Urkunden und weitere Dokumente bzw. Übersichten. Besonders interessant ist die „Baugeschichte" von Sr. Marcellina Korb, die das Kloster in Prag penibel bis in alle Einzelheiten beschreibt – sogar die Ausstattung der Räume und die darüber hinaus einen Einblick in den Alltag eines klausurierten Klosters gibt. Nicht ganz befriedigend bzw. präzise sind manche Begriffserklärungen im Glossar. So wäre es angebracht gewesen, unter „Gelübde" auch die spezifisch benediktinische Ausprägung (Beständigkeit, klösterlicher Lebenswandel, Gehorsam) zu erwähnen (517 f.). Gemeint ist hier wohl auch der CIC 1983 und nicht CIC 1917 (518). Die Prostration erfolgt bei Profess oder Weihe immer während der Allerheiligenlitanei (522). „Novizin" ist in der Regel die Bezeichnung bis zur zeitlichen Profess und nicht bis zur ewigen (oder ist hier ein historischer Kontext gemeint?). In der Fülle des Materials sind auch ein paar falsche Zeitangaben in den Text gerutscht (31, Anm. 72; 46 – Jubiläum Monte Cassino; 390 – Todesjahr Mirjam Prager).

Die vorliegende Arbeit dokumentiert die bewegte Geschichte einer monastischen Frauengemeinschaft, deren Gründungsintention eigentlich das „Bleiben" auch in einem örtlichen Sinne miteinschließt. Es bezeugt ein unerschütterliches kollektives Gottvertrauen auch in widrigsten Umständen. Der Autorin gelingt es, die geschichtlichen Daten und Fakten gut lesbar aufzubereiten, sodass das Buch über die benediktinische Ordensfamilie hinaus von Interesse ist.

In jüngster Zeit machte die Abtei erneut eine radikale Veränderung durch – erzwungen durch die personelle und wirtschaftliche Situation. 2008 schloss sich die klein gewordene Gemeinschaft als selbstständiges Priorat den Benediktinerinnen der hl. Lioba in Freiburg an und übersiedelte in ein neu erbautes Kloster in St. Johann bei Herberstein, das im Mai 2010 gesegnet wurde.

Steinerkirchen/Traun *Sr. Marta Bayer*

KUNSTWISSENSCHAFT

◆ Hofer, Michael / Leisch-Kiesl, Monika (Hg.): Evidenz und Täuschung. Stellenwert, Wirkung und Kritik von Bildern (Linzer Beiträge zur Kunstwissenschaft und Philosophie 1). transcript Verlag, Bielefeld 2008. (172, zahlr. s/w Abb.) Pb. Euro 19,80 (D) / Euro 20,40 (A) / CHF 35,90. ISBN 978-3-8376-1003-1.

„Die Menschen machen sich ein Bild von allem." Mit diesem Zitat Georg Lichtenbergs deuten die Herausgeber Michael Hofer und Monika Leisch-Kiesl gleich zu Beginn die Spannweite, aber auch Problematik des Themas an.

Die Frage nach der Evidenz und der damit einhergehenden möglichen Täuschung setzt eine Klärung des Begriffs „Bild" voraus. Teilweise vorhersehbar, teilweise überraschend bedienen sich Autoren unterschiedlicher Fachgebiete – ausschließlich Lehrende der verschiedenen Linzer Universitäten, die 2007 im Rahmen einer Ringvorlesung der KTU referierten – der ihnen üblichen Definitionen und Interpretationen. Gottesbild, Weltbild oder das Bild als Tatsachenbeweis – die Spannbreite ist groß.

Je weiter sich der Leser in die Lektüre vertieft, desto mehr fühlt er sich im Babylon zur Zeit des großen Turmbaus. Dazu bedarf es nicht einmal des Sprachwechsels, sondern nur der Interpretation verschiedener Wissenschaftszweige und Konnotationen. Die zugrunde liegende Intention des Buches – eine interdisziplinäre Erhellung des Begriffs – ist großartig. Man fragt sich, warum es nicht schon früher erschienen ist.

„Evidenz und Täuschung" führt an verschiedene Deutungsebenen des Bildes heran. Die Herausgeber stellen die Interpretationen der Forschungsbereiche dabei konfrontativ gegenüber. So wechseln fachwissenschaftliche mit wissenschaftstheoretischen Aufsätzen, die Rechtswissenschaft etwa mit der Wissenschaftstheorie oder das bibelwissenschaftliche Gottesbild mit der Musik. Allein diese offenen Gräben in der Interpretation von Evidenz und Täuschung machen das Buch lesenswert. Die Zusammenschau der verschiedenen Artikel könnte fast als Handreichung für Vermittler unterschiedlicher Positionen gelten, zeigt es doch die Macht der Bilder und auch die der sie beschreibenden Sprache. Die Vorstellung von Missverständnissen durch kulturelle oder religiöse Dispositionen der Verhandlungsteilnehmer geht hier ins Unermessliche.

Und dabei kann dieses Buch nur als erster Versuch gelten, die Problematik zu umreißen. Es fehlen etwa die Ingenieurwissenschaften oder auch alte Disziplinen wie die Medizin. Auch eine fremdsprachliche Erweiterung scheint lohnenswert. Alleine der Begriff „Bild" kennt im Englischen mehr als zehn Synonyme, die von picture über view bis hin zu metaphor reichen. Das Buch macht neugierig. Jede Tür des Verständnisses, die es öffnet, zeigt zugleich auch neue unbekannte Räume der Erkenntnis. Sicher nicht zufällig erscheint zuletzt der Artikel der Medienwissenschaftlerin Karin Bruns, die wie der Wissenschaftstheoretiker Gerhard Fröhlich in der weiten Verbreitung von Bildern ein Mittel gegen die Täuschung sieht und damit den Kreis in doppelter Hinsicht schließt.

Zugleich fordert sie die Möglichkeit einer weiteren, dringend zu führenden Diskussion, in die neben Wissenschaftlern aller Fakultäten auch Internetnutzer einbezogen werden müssen. Denn obwohl diese eine höhere Medienkompetenz als noch vor wenigen Jahren aufweisen, kann die Masse der Bildbetrachter Wahrheit und Trug nur schwer unterscheiden. Dies wissen vor allem politische Scharfmacher zu nutzen, wie es immer wieder an gefälschten Bildern aus Krisengebieten offensichtlich wird.

Das Buch in seiner Gesamtheit ist eine höchst gelungene Annäherung an das Thema Evidenz von Bildern und der damit immer einhergehenden Täuschung. Interessant ist, dass die Initiative gerade von einer theologischen Universität ausgeht! Zu hoffen bleibt, dass das Buch eine Fortsetzung über andere Disziplinen erfährt.

Admont *Winfried Schwab OSB*

LITURGIE

◆ Stock, Alex: Liturgie und Poesie. Zur Sprache des Gottesdienstes. Butzon & Bercker, Kevelaer 2010. (272, Lesebändchen, Schutzumschlag) Geb. Euro 17,90 (D) / Euro 18,40 (A) / CHF 31,50. ISBN 978-3-7666-1357-8.

Die Sprache im Gottesdienst ist heute – nach bald vierzig Jahren muttersprachlicher Liturgie – immer noch und wieder neu Thema von bisweilen recht emotionalen Auseinandersetzungen: Nicht nur die Praktiker verlangen nach einer zeitgemäßen, verständlichen Sprache; römische Instruktionen fordern die Treue zu den lateinischen Vorlagen, die im jüngsten liturgischen Buch, dem Begräbnisrituale, mit einer Konsequenz umgesetzt wurde, dass Reaktionen darauf auf allen Ebenen die Einsicht nährten, ein künftiges deutsches Messbuch bedürfe noch anderer Kriterien, wenn es rezipiert werden soll.

Der vorliegende Band sensibilisiert dafür – und zwar im Sinne einer Poetik, die aus dem gelungen Gemachten die Regeln der sprachlichen Kunstfertigkeit lehrt (vgl. 14). Alex Stock, emeritierter Professor für Theologie und ihre Didaktik an der Universität Köln sowie dort seit 1998 Leiter der Bildtheologischen Arbeits-

Studien zur Pastoralliturgie



Johannes Mette
Heilung durch Gottesdienst?
Ein liturgietheologischer Beitrag

Band 24; 472 Seiten, Kartoniert, ISBN 978-3-7917-2254-2
€ (D) 52,–/sFr 80,90

Angesichts eines weit verbreiteten Gesundheitskultes und eines florierenden Marktes nichtmedizinischer Heilungspraktiken verdient das Thema „Heilung" besondere Aufmerksamkeit. Die Studie untersucht interdisziplinär die theologische Dimension der christlich motivierten Sorge um die Heilung des Menschen. Im Blick auf Bedeutung und Gestaltung des Betens um Heilung im Gottesdienst werden Kriterien entwickelt, wie die Gebets- und Gestaltungspraxis bereichert werden kann.



Jürgen Bärsch / Winfried Haunerland (Hg.)
Liturgiereform vor Ort
Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bistum und Pfarrei

Band 25; 376 Seiten, Kartoniert, ISBN 978-3-7917-2250-4
€ (D) 44,–/sFr 68,90

Die vom Zweiten Vatikanum angestoßene Liturgiereform hat weitreichende Konsequenzen für das Leben der Kirche, ihrer Diözesen und Pfarreien sowie der einzelnen Gläubigen gehabt. Mit dem Blick auf verschiedene Ortskirchen untersuchen die Beiträge des Sammelbandes exemplarisch Entwicklungen und konkrete Reformanliegen, aber auch einzelne Persönlichkeiten und heutige Herausforderungen der liturgischen Erneuerung und sind somit Bausteine zur kirchlichen Zeitgeschichte.

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

stelle, schöpft dafür aus seiner langjährigen Forschungsarbeit im Grenzgebiet von Theologie, Kunst- und Literaturwissenschaften. Das jetzt erschienene Florilegium mit Essays, die anlassbedingt im Lauf der Jahre entstanden sind, befasst sich im ersten Teil unter dem Titel „Dichten und Denken" (11–103) in acht Beiträgen mit Sprachentwicklungen auf dem Feld der deutschsprachigen Liturgie, vor allem im Bereich des Kirchenliedes. Dabei verführt der Verfasser in eine Schule der Poesie: Er fragt nach Kriterien dafür, warum Texte über den begrenzten Funktionsraum der Liturgie hinaus in die memoriale Kultur wirken können (vgl. 22); er vermittelt den „Atem der Texte", indem er liturgische Texte „interpunktionstheologisch" (63) bespricht, und erschließt die O-Antiphonen (das sind die Magnificat-Antiphonen der letzten Woche vor Weihnachten) in ihrer Intertextualität. Deutlich wird dabei, aus welchen Quellen das Traditionsgut schöpft, „auf welchem Resonanzboden es schwingt, wie Überlieferung und Erfindung im Einzelfall der Inspiration zusammenwirken" (220), aber auch, welche Konsequenzen sprachliche Veränderungen am Überlieferten nach sich ziehen, die der Zeitgeist zu fordern scheint.

Das gilt auch für den zweiten Teil, der unter der Überschrift „Römische Tradition" (105–221) Umbrüche im Übergang von der lateinischen in die landessprachliche Verfassung der Liturgie reflektiert.

Dabei plädiert der Verfasser für das Fremde, das in der Orientierung an den Vor-Gaben begegnet, als möglichen Sinngewinn, weil sich darin auch Vergessenes und Verdrängtes entdecken lässt „als Potential, über den erreichten Bewusstseinsstand ohne Regression hinauszugelangen" (35). „So wäre jedenfalls, ehe man zu schnell nach zeitgenössischen Zumutbarkeiten schielt, doch der Versuch lohnenswert, die lateinischen Orationen nicht weniger sorgsam zu übertragen als ein Stück fremdsprachlicher Lyrik, und zwar um des erhofften Gewinns willen, nicht aus blindem Gehorsam gegenüber einer um Katechismustreue besorgten Sprachleitzentrale" (144).

Das Anliegen der einzelnen Beiträge ist nicht die Restauration, sondern der Versuch eines Sprachliebhabers, „Wahrheit und Schönheit, Begriff und Bild, Intellekt und Emotion zusammen zu halten" (13). In diesem Sinn ist das Buch, das in manchem sicherlich Anstoß zur Diskussion gibt, eine anregende Pflichtlektüre – nicht nur für die Kommissionsmitglieder, die an Messbuch und Gotteslob schaffen, sondern für alle, die im Dienst von Verkündigung und Liturgie stehen.

Linz *Christoph Freilinger*

LITURGIEWISSENSCHAFT

◆ Pacik, Rudolf / Redtenbacher, Andreas (Hg.): Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg. Band 2/2008. Echter Verlag, Würzburg 2009. (290) Pb. Euro 24,80 (D) / Euro 25,50 (A) / CHF 42,90. ISBN 978-3-429-03028-5.

Der zweite Jahresband des Periodikums „Protokolle zur Liturgie" der „Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg" hält an der im ersten Band begonnenen Einteilung in einen liturgiewissenschaftlichen und einen liturgiepastoralen Teil fest.

Reinhold Malcherek widmet sich einem liturgietheologischen Thema, wenn er die Ablöse der einseitigen Perspektive des „cultus debitus" durch ein neues, viel umfassenderes theologisches Liturgieverständnis in Sacrosanctum Concilium erläutert. Er kommentiert ausführlich die theologischen Basiskapitel 5 bis 8 aus Sacrosanctum Concilium. Der Autor hebt als wichtige Desiderata der Liturgie die „Treue zu Gott" und die „Treue zum Menschen" (41) hervor. Neben den Hinweisen auf deutschsprachige Publikationen verleiht die Einbeziehung vor allem italienischer, aber auch englischer, französischer und spanischer Literatur dem Artikel eine Atmosphäre internationaler Weite.

Einen grundsätzlichen und umfassenden Beitrag zur „ars celebrandi" präsentiert *Andreas Redtenbacher*. Der kurzen historischen Einleitung folgt eine theologische Grundlegung der „ars celebrandi", die sich vor allem der Liturgievision von Sacrosanctum Concilium verpflichtet weiß. Der Autor macht deutlich bewusst, dass echte „ars celebrandi" immer auch des inneren Vollzugs vom Glauben her bedarf. Er behandelt ausführlich viele konkrete Momente des äußeren Vollzugs der „ars celebrandi". Der Autor vermittelt klar, dass für ihn der „ars celebrandi"-Begriff vor allem mit dem „sachgerechten Verstehen der Liturgie von ihrer Wesenmitte her" (79 f.) zu tun hat.

Dass die lehramtlichen Bestimmungen über die Stellung des Laien in der Liturgie ergän-

zungsbedürftig sind, möchte *Rudolf Pacik* mit seiner detailreichen, übersichtlichen und kritischen Untersuchung bisheriger offizieller Dokumente zu diesem Thema deutlich machen. Seine bisweilen launigen Anmerkungen verleihen dem Beitrag Unterhaltungswert, unterstreichen aber auch den Handlungsbedarf in dieser Frage gegenüber den Herausforderungen der Zeit.

Die im Entwicklungsprozess der römischen Liturgie einflussreiche Epoche der karolingischen Liturgiereformen beschreibt *Alfred Ehrensperger* mit ihren kirchlichen und politischen Hintergründen, mit den liturgischen Entwicklungen, Büchern und Merkmalen, mit den wichtigsten Reformliturgikern und mit den Abläufen einzelner ritueller Feiern. Dieser großartige liturgiegeschichtliche Beitrag besticht vor allem durch seine Komplexität und Übersichtlichkeit zu diesem nicht leicht zu überblickenden Thema der Geschichte der Liturgie.

Aus der Fülle von katholischen Ritualiendrucken wählt *Manfred Probst* drei des 17. bzw. 18. Jahrhunderts aus dem deutschsprachigen Raum aus, analysiert ihre Inhalte und vergleicht sie mit dem Rituale Romanum von 1614. Aus inneren Gründen scheinen sie ihm zur Gattung der Klosterritualien zu gehören. Er leistet mit seiner Präsentation der drei Ritualien nicht nur einen wertvollen Beitrag zur noch zu weiten Strecken unerforschten Ritualiengeschichte, sondern bereitet seine Durchforschung der drei Ritualien für den Leser auch spannend auf.

Monika Scala stellt in ihrer mit viel Aufwand erstellten Studie informativ und fundiert Einleitungswissen, Inhalt und liturgische Rezeptionsgeschichte der frühchristlichen Schrift „Passio Perpetuae et Felicitatis" vor. Sie enthüllt dabei den kunstvollen Aufbau samt „Mitte und Wendepunkt" (187) der Schrift und lässt sie auch in ihrer Bedeutung für die Liturgiegeschichte, vor allem bezüglich der Initiation, erkennen.

Wolfgang Moser widmet seinen Beitrag der Erklärung von Kelch, Kelchtuch, Hostienschale, Palla, Kelchvelum, Bursa und Korporale. Er bezieht sich in seiner theologischen Einleitung und in seinen historischen Mitteilungen vor allem auf R. Berger bzw. J. Braun, deren Texte er zusammenfasst, exzerpiert oder zitiert. Zum gegenwärtigen Gebrauch führt er vor allem viele offizielle Richtlinien zum Römischen Messbuch an. Mehrmals lässt er auch seine persönlichen Meinungen einfließen.

Den liturgiepastoralen Part eröffnet *Frank Walz* mit seinen Ausführungen zur liturgischen Bildung. Er verwehrt sich dagegen, diese bloß als Wissensaneignung zu betrachten. Sein Artikel führt in die existenzielle Tiefe und Weite des Begriffs der liturgischen Bildung ein und präsentiert aktuelle liturgische Bildungskonzepte.

Martin Sindelar, der Vorsitzende des Redaktionsteams für das Wiener Begräbnismanuale (2008), berichtet mit einer klaren Dokumentation über die einzelnen Redaktionsschritte zur Erstellung dieses Buches. Er stellt dabei mit Sachkenntnis und Erfahrung aus der konkreten Praxis die Zielvorgaben, Eingaben, Korrekturen, Diskussionen und Beweggründe für einzelne Entscheidungen dar. Als Augenzeuge protokolliert er den genauen Werdegang dieses in der Wiener Erzdiözese verwendeten Buches der Begräbnisliturgie.

Der organisatorische Leiter der Begräbnisleiterausbildung in der Erzdiözese Wien, *Christoph Buda*, stellt in seinem Beitrag das Ausbildungskonzept für die Begräbnisleiter mit seiner kurzen Geschichte, seinen Leitlinien und Schwerpunkten vor. Es ist geprägt von einem starken Bemühen um authentische, verständliche Verkündigung der christlichen Auferstehungsbotschaft und um Einüben sicheren und ehrlichen Liturgiefeierns.

Heinz Kasparovsky nimmt als Zeitzeuge kurz Stellung zu den liturgischen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte in der Pfarre Wien-Weinhaus. Sein kurzer Beitrag enthält einen wertvollen Hinweis auf einzelne Etappen bei der Rezeption der liturgischen Reformen in einer konkreten Gemeinde. Seine Worte sind geprägt von „Bodenhaftung", Offenheit für Pluralität und Optimismus.

Auch dieser zweite Band der Liturgiewissenschaftlichen Bewegung Klosterneuburg zeigt die Vielfalt liturgiewissenschaftlichen Arbeitens und den Einsatz in ihrem Mitgliederkreis sowie ihrem Umfeld für geglücktes liturgisches Feiern.

Lilienfeld *Pius Maurer OCist*

MISSIONSTHEOLOGIE

◆ Austen, Georg / Rißе, Günter (Hg.): Zeig draußen, was du drinnen glaubst! Missionarische Perspektiven einer Diaspora-Kirche. Bonifatius Verlag, Paderborn 2009. (267, 13 farb. Abb.) Kart. Euro 22,90 (D) / Euro 23,60 (A) / CHF 39,50. ISBN 978-3-89710-449-5.

Anlässlich des 160jährigen Bestehens des Bonifatiuswerks der deutschen Katholiken fand 2009 unter dem Fokus Diaspora-Kirche ein Glaubenssymposium statt. Im Rahmen des vorliegenden Buches werden die wissenschaftlichen Vorträge und Erträge der praxisorientierten Arbeitskreise zusammengestellt. Sie widmen sich den Fragen: „Wie reagieren wir zeitgemäß auf die religiösen Sehnsüchte der Menschen? Welcher missionarische Auftrag ergibt sich aus der zunehmenden Diaspora-Situation der Kirche? […] Muss nicht der Begriff der ‚Glaubens-Diaspora' neu definiert werden, wenn Kirche und Gesellschaft in einem tief greifenden Wandel stecken?" (13).

Bereits in der Einführung verbinden die Herausgeber *G. Austen* und *G. Rißе* die Wahrnehmung der Zerstreuung der katholischen ChristInnen in einem Umfeld, das eben nicht (mehr) katholisch, nicht christlich oder gar nicht an ein bestimmtes Religionsbekenntnis gebunden ist, mit der Erkenntnis, „dass die Diaspora eine Signatur des Daseins als Christ in der Welt von heute ist" (12). In diesem Sinne gelte es, im „diasporadurchwebten Glaubensraum [...] realistische Perspektiven für die Zukunft der Kirche" (13) zu entwerfen.

Ohne strikte inhaltliche Abfolge werden unterschiedliche Zugänge zum Phänomen der Diaspora vorgestellt: Wird sich dieses Phänomen in Zukunft nochmals ganz anders zeigen? (*A. Foitzik*) Was bedeutet es, sich in der religiösen Landschaft der Gegenwart und in einer Diasporasituation „Mission" auf die eigenen Fahnen zu schreiben? (*J.-C. Périsset*, *H.-J. Becker*, *M. Sievernich*) Wie können diakonische Projekte als „Leuchttürme" kirchlichen Handelns in der Diaspora wirksam werden? (*R. Haderlein*, *J. Reinelt*, *N. Feldhoff*) Wie ist die Diaspora-Kirche mit ihren Quellen und Wurzeln aus pastoraltheologischer Sicht zu verstehen bzw. welche Vision von Kirche eröffnet sich daraus? (*U. Engel*, *J. Wanke*) Welcher Stellenwert kommt der Präsenz der christlichen Medien in einer säkularen Welt zu? (*P. Klasvogt*, *W. Thissen*, *K. Hofmeister*) Welche Herausforderungen und Chancen ergeben sich für die Gemeinden inmitten der kirchlichen und gesellschaftlichen Umbrüche? (*B. Spielberg*, *G. Feige*) Wie gilt es in diesen neuen Zeiten in der religiösen Erziehung, der Kinder- und Jugendseelsorge von Gott zu reden? (*S. Wißdorf*, *F.-J. Bode*, *A. Biesinger*) In welcher Weise öffnet sich die Kirche für ältere Menschen? (*G. Rißе*, *L. Nowak*, *U. Nothelle-Wildfeuer*) Welche Wege des Erwachsenen-Katechumenats werden neu entwickelt und beschritten? (*R. Börschel*, *R. Hauke*) Wie antwortet die Kirche angemessen auf die Sinnsuche der entchristlichten Gesellschaft auf dem „Markt der Möglichkeiten" (205)? (*L. Rölli*, F.-*J. Overbeck*, *M. Widl*) Welche Bedeutung hat „Kirche von innen" (235) am Beispiel von Klöstern und Wallfahrten für „draußen"? (*C. Kunz*, *J. Domek*)

G. Rißе fasst den Ertrag des Symposiums unter dem Titel „Wer in die Diaspora investiert, investiert nicht in eine Nische, sondern in die Zukunft der Kirche" zusammen (247). Daraus ergeben sich unterschiedliche Handlungsoptionen: die Vernetzung pastoraler Orte und Initiativen, die Begleitung der MitarbeiterInnen, der Schritt von der Versorgungspastoral zu missionarischer Seelsorge, die Unterstützung von Zentren statt Zentralen usw. (vgl. 252). Rißе hebt den „roten Leitfaden" hervor, der in Anlehnung an M. Sivernich im Blick behält, dass „Diaspora und Mission zwei Seiten ein und derselben Medaille seien" (ebd.). *C. Schommer* legt ein Abschlusswort aus der Sicht des Bonifatiuswerks vor (259–264).

Der vorliegende Sammelband eröffnet für jene, die bislang in einem durchwegs katholischen Umfeld fern der Diaspora-Situation leben, einen lohnenswerten Einblick in die Relativität bestehender kirchlicher Strukturen. Manche Beiträge bleiben beim knappen Impuls stehen und enden dort, wo die Fragen der Lesenden erst so recht beginnen. Andere Artikel versuchen den aktuellen Stand wissenschaftlichen Reflektierens einzuholen. Wieder andere kommunizieren bereits gelingende Ansätze für die Praxis. Der hier dokumentierte Umstand, dass es ganz anders geht und vielerorts gehen muss (vgl. *A. Arborelius*, Kirche im Norden. Lernfeld für Deutschland?) bzw. dass sich anderenorts auch ganz andere Chancen ergeben, eröffnet neue Denk- und Handlungsmöglichkeiten für jene Herausforderungen, denen sich Kirche und ChristInnen in Gegenwart und Zukunft zu stellen haben.

Linz *Monika Udeani*

PASTORALTHEOLOGIE

◆ Spielberg, Bernhard: Kann Kirche noch Gemeinde sein? Probleme und Perspektiven der Kirche vor Ort (Studien zur Theo-

logie 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.

Die vorliegende Studie von Bernhard Spielberg geht der dringenden wie bedrängenden Frage nach, ob die prägende Sozialform kirchlichen Lebens in den Pfarrgemeinden noch Zukunft hat und wenn ja, welche. Die Frageform im Titel bekundet ein redliches wie ehrgeiziges Programm; keine vorschnellen, beschwörenden oder simplen Antworten sollen gegeben werden, vielmehr versucht der Autor, „Brüche zu thematisieren, den Horizont möglicher Entwicklungen offen zu halten und neue Wege aufzuzeigen, die sich bereits in der Praxis befinden" (15).

Das erste Kapitel (18–85) beginnt mit ernüchternden Zahlen, indem der Autor zunächst statistisches Datenmaterial der Deutschen Bischofskonferenz sichtbar macht (18–37). Zwei Krisenphänomene treten nach Spielberg dadurch hervor: die pastorale Krise wie auch jene der Sozialform der Pfarrgemeinde. Im zweiten Schritt (38–73) rezipiert Spielberg eingehend die im deutschen Sprachraum schon bekannte Sinus-Milieu-Studie 2007 des Institutes Sinus Socovision. Zu jedem der zehn zu unterscheidenden Milieus beschreibt der Autor das spezifische Charakteristikum dieser Lebenswelt und stellt die jeweils „spezifischen Perspektiven auf Kirche und Gemeinde" (58) heraus. Nach dieser Analyse unterscheidet Spielberg drei Krisenphänomene, nämlich das der „Sozialformkrise" (74), der „Strukturkrise" (75) und der „Exkulturation (76), auf die seines Erachtens mutig und ehrlich sowie gestaltend und kreativ herangegangen werden muss.

Im zweiten Kapitel (86–274) dokumentiert Spielberg seine groß angelegte dreijährige Untersuchung, in der er „Konzepte der Pastoral-, Personal- und Strukturentwicklung aus zehn deutschen Bistümern" (84) vorstellt, diese beschreibt, Entwicklungslinien bzw. -prozesse hervorhebt und die daraus sich ergebende pastoraltheologischen Wahrnehmungen festhält. Spielberg stellt diese ungeheure Materialfülle und diesen konzeptiven Reichtum konzise und strukturiert vor (90–254) und arbeitet zusammenfassend Grundlinien seiner Wahrnehmungen heraus (254–274), die in Richtung Kommunikations- und Streitkultur, Territorialprinzip, Mitverantwortung von Ehrenamtlichen oder qualitätsvoller Ausbildung gehen. Sein kritisches Fazit bringt Spielberg wie folgt auf den Punkt: Es bräuchte nach Sichtung der vielen Diözesanprozesse größere Bereitschaft „zur ehrlichen Auseinandersetzung mit der Pluralität der Lebenswelten, zum mutigen Widerstehen gegen die Versuchungen zu Kontinuitätsfiktion, Rückzug oder Aktionismus, sowie zur kreativen Konfrontation neuer Wertorientierungen mit alten Strukturen und der Botschaft des Evangeliums" (271).

Das dritte Kapitel (275–376) steht im Zeichen der Herausforderung durch die Erfahrungen einer Fremdperspektive, nämlich mit dem „Asian Integral Pastoral Approach (AsIPA)" (275), der für Spielberg nicht als Kopiervorlage für den mitteleuropäischen Kontext gelten soll. Anhand dieser Beispiele des AsIPA soll verdeutlicht werden, wie kreative kirchliche und gemeindliche Prozesse laufen, wenn sich Menschen in ihren Gemeinden und Gemeinschaften ihrer Gegenwart, ihrer eigenen Kultur und dem Anspruch des Evangeliums ehrlich, offen und mutig stellen. Spielberg rekonstruiert die Entwicklungslinien des AsIPA von Afrika nach Asien (278–342) und verdeutlicht die Praxis dieser pastoralen Form am Beispiel Malaysia (343–36), in die auch der Verfasser konkrete Einblicke vor Ort bekommen hat. Am Ende dieses Praxisbeispieles stellt der Autor die Frage, ob dieser Ansatz in den europäischen Kontext übertragbar ist. Er verneint diese Frage, da die soziokulturellen, pastoralen und kirchlichen Differenzen zu groß sind und plädiert für einen eigenen „europäischen integralen pastoralen Ansatz […], denn die Kirche, das lehrt der AsIPA, überlebt vor Ort, wenn sie vor Ort am Leben bleibt. Buchstäblich." (376)

Das letzte Kapitel (377–420) steht im Zeichen des Antwortversuchs auf die Ausgangsfrage, ob Kirche noch Gemeinde sein kann. Spielberg bejaht diese Frage unter der Bedingung, dass Kirche als einladend präsent und erlebbar ist, vor allem im Kleinen und auf lokaler Ebene. „Die Zukunft der kirchlichen Präsenz vor Ort liegt nicht neben oder über, sondern in den Pfarrgemeinden" (386). Der Autor plädiert am Ende seiner umfassenden Studie für prozesshafte Entwicklungen von Pfarreien, von Gemeinden und neuen Sozialformen bzw. neuen Orten des Glaubens. Gegen strukturelle und institutionelle Besitzstandswahrung spricht die Herausforderung der Zeit. Diese ermutigt – nach Spielberg – dazu, „Experimentierorte" zu schaffen, „an denen neue Wege und Formen

der Kirche erfahren und erprobt werden können. Es braucht Feldversuche, nicht Freilandmuseen" (420).

Die vorliegende Studie bietet eine für die Zukunft der Kirche bzw. der Pfarr-Gemeinden inspirierende, pastoraltheologisch anspruchsvolle und für strategisches wie praktisches Denken hilfreiche Handreichung, die im Gesamten wie auch in den einzelnen Teilen gut les- und verstehbar ist. Trotz des überdurchschnittlichen Umfangs und des Preises wünsche ich diesem Werk uneingeschränkt eine breite und interessierte Leser/innen/schaft.

Linz *Helmut Eder*

◆ Dessoy, Valentin / Lames, Gundo (Hg.): „Denn sicher gibt es eine Zukunft" (Spr 23,18). Strategische Perspektiven kirchlicher Organisationsentwicklung. Paulinus Verlag, Trier 2008. (484) Kart. Euro 24,90 (D) / 25,60 (A). ISBN 978-3-7902-1628-8.

„Denn sicher gibt es eine Zukunft, deine Hoffnung wird nicht zerschlagen" – so zu lesen im Buch der Sprüche. Dieser Ansage stehen Fusionsprozesse in den Bistümern und Landeskirchen in Deutschland gegenüber. Finanzressourcen werden geringer, ebenso aber auch die Zahl der Priester und der Mitglieder der Kirchen. Ist da der Spruch nicht zu gewagt?

Wie kann in einer Kultur der permanenten Veränderung des Marktes Zukunft der Kirche und die Qualität der Pastoral gesichert werden?

Die Herausgeber stellen sich der Aufgabe, auf dem angedeuteten Hintergrund Bilder und Handlungsansätze für die Zukunft der Kirchen zu entwickeln, vom Reagieren zur aktiven Steuerung zu kommen. Es ist ihr Anliegen, „Entwicklung und Veränderung als strategische Führungsaufgabe" (23) darzustellen. Sie wollen mit ihrer Zusammenstellung der Artikel, mit der Standortbestimmung kirchlicher Organisationsentwicklung verdeutlichen, „dass Organisationsentwicklung, das kontinuierliche Lernen der Organisation, auf allen Ebenen kirchlichen Handelns eine zentrale strategische Führungsaufgabe ist" (23). Durch eine Fülle von in sich stehenden, lesbaren Beiträgen, die durch eigene Praxis fundiert sind, wird diesem Anliegen nachgegangen. Exemplarische Beiträge (346 ff.) für die Zukunftsentwicklung geben den theoretischen Überlegungen Farbe. Die Beiträge von Organisationsentwicklern und Leitungspersonen geben Einblick in unterschiedliche Handlungsfelder, u. a. in einen Qualitätsentwicklungsprozess einer Katholischen Fachhochschule in Freiburg, in die Qualitätsentwicklung im Rahmen der Berufseinführung im Bistum Trier, in den Prozess der Neugestaltung der territorialen Seelsorge des Bistums Magdeburg, in den Prozess der Implementierung von Gemeindeberatung und Organisationsentwicklung in einer Diözese, in das Zusammenspiel von Kirchenleitung, Gemeinden und Gemeindeberatung in der Evangelischen Landeskirche Württemberg. Es wird deutlich: Wenn man sich auf Entwicklungsprozesse einlässt, können neue Ansprüche und Fragestellungen entstehen.

Worauf kann also Zukunft bauen? Einzelne Beiträge verweisen auf Aspekte, die für die Zukunft von Kirchen in einer ständig sich ändernden Gesellschaft entscheidend sein können:

– Die Einrichtung von kirchlicher Organisationsentwicklung in den Bistümern, um langfristige Veränderungsprozesse begleiten zu können. Gemeindeberatung könnte nach *Valentin Dessoy* in diese Position hineinwachsen (vgl. 61).

– Stärkere Verknüpfung von Leitung und Beratung, die sich aber nicht vom Leitungsmangel verführen lassen soll. Wenn aber Leitung und Beratung in einem Boot sind, kann das Verhältnis wie jenes zwischen Kapitän und Lotse bestimmt sein, so schlägt es *Matthias Ball* vor (84).

– Ein besseres Zusammenspiel von Personalentwicklung und Organisationsentwicklung, das durch das Selbstverständnis als professionelle Organisation gefördert wird. Das Beispiel aus dem Bistum Trier kann der eigenen Standortbestimmung dienen (vgl. *Hermann-Josef Groß/Yvonne Russel*, 88–101).

– Kirche als Organisation zu verstehen, die auch durch Kundenorientierung, Produktentwicklung und Qualitätsentwicklung bestimmt ist. Der Blick auf diese drei Aspekte im Rahmen von einer Organisationsentwicklung kann hilfreich sein, trotz der hohen Komplexität von modernen Entwicklungsprozessen in die Zukunft blicken zu können (vgl. *Martin Lätzel*, 116–131).

– Die Modernisierung kirchlicher Behörden, indem sie Dienstleistung in den Vordergrund rückt (vgl. *Valentin Dessoy*, 155–193).

– In der Organisation der Verwaltung, indem vor allem die Mittel zielgerichteter eingesetzt werden, also Wirtschaften neu gelernt

wird (vgl. *Valentin Dessoy* / *Carolyn Becker*, 229–269).

– Eine neue Machtverteilung: *Rainer Bucher* plädiert dafür, dass alle kirchlichen Handlungs- und Organisationsmuster zu bevorzugen sind, bei denen „die Chance besteht, Erfahrungen der Gnade Gottes einerseits machen, andererseits benennen zu können" (285). Er schlägt vor, zu prüfen, ob durch Organisationsentwicklungsprozesse die Chance steigt, „neue Orte prophetischer Entdeckung der Gnade Gottes für das neue Leben in neuen Geschlechterverhältnissen zu initiieren" (290). Die Organisationsentwicklungsszene ist im Erscheinungsbild dieser Veröffentlichung noch nicht von diesem „Kriterium der eröffneten Gnadenchance" (285) bestimmt, da zumindest die Auswahl der AutorInnen die bisherige Machtstruktur der Kirche abbildet. Das Verzeichnis der AutorInnen weist sehr viel Kompetenz auf, aber auch, dass das Verhältnis zwischen den 22 Männern und den drei Frauen als AutorInnen sehr ungleich ist.

Worauf baut also Zukunft? Auf Hoffnung, Qualität, aktives Handeln? Auf die Gleichberechtigung am Markt? Auf professionelle Prozessbegleitung, auf eine neue Rollenarchitektur? Auf das Verständnis von Kirche als lernender Organisation? Auf das Miteinander von Organisationsentwicklung und Leitung, auf aktives Handeln und Entscheiden der Leitung? Auf das Lernen in der Reflexion und von Praxisbeispielen? Auf das neue Ehrenamt in einer missionarischen Kirche (vgl. *Valentin Dessoy*, 215–228)? Auf die Irritation von Fusionen als Unterbrechung (vgl. *Peter Abel*, 305–318)? Auf biblische Visionen als Intervention (vgl. *Reinhold Reck*, 319–333)? Auf kritische Reflexion der eigenen Praxis und der Gesellschaft durch die Praktische Theologie (vgl. *Georg Köhl*, 334–341)?

Das Buch kann eine Fundgrube für die vielen Fragen sein. Auch wenn es die Praxis der Kirchen in Deutschland im Blick hat, kann es auch für die österreichische Kirche hilfreich sein. Es ist ein Buch für die GemeindeberaterInnen und OrganisationsentwicklerInnen zur Standortbestimmung. Es ist ein Buch für Verantwortliche in der Leitung der Kirchen, um Mut zur Entwicklung von Zukunftsvorstellungen zu bekommen und handlungsfähig zu werden. Es ist ein Buch für Verantwortliche in verschiedenen Bereichen der Kirchen, die Wege für die Zukunft suchen.

Salzburg *Sebastian Schneider*

PHILOSOPHIE

◆ **Seelhöfer, Dorothee: Simone Weil. Philosophin – Gewerkschafterin – Mystikerin (Topos Taschenbücher 679). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2009. (174) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 18,80. ISBN 978-3-8367-0679-7.**

Schon der Titel des Büchleins „Simone Weil. Philosophin – Gewerkschafterin – Mystikerin" drückt die Spannbreite der Lebensbereiche aus, die sie in ihrem kurzen Leben von 1909–1943 umfasst. Sie gleicht einem Menschentyp, den Charlotte von Kalb, die Freundin Schillers, als „ein schnell laufendes Rad" bezeichnete. Mit vierzehn Jahren stürzte sie in eine tiefe Verzweiflung „wegen der Mittelmäßigkeit" ihrer natürlichen Fähigkeiten. Sie fürchtete, ihr sei der Eintritt in das „transzendente Reich der Wahrheit versperrt" und „wollte lieber sterben, als ohne sie leben". Diese kurze Selbstbeschreibung enthält das Leitmotiv ihres Lebens: In ihren unterschiedlichen Aktivitäten, als Studentin, Lehrerin, in ihren Selbstversuchen bei der Fabrik- und Landarbeit, als Mystikerin und schließlich im Kampf für die Befreiung Frankreichs und dem Ringen um eine neue soziale Ordnung ist sie angetrieben von der im buchstäblichen Sinne bedingungslosen Suche nach Wahrheit und eigener Wahrhaftigkeit, die sie daran hindert, Kompromisse einzugehen, um irgendwelche Vorteile oder Sicherheiten zu erlangen.

Ziel des Buches von Dorothee Seelhöfer ist es, „das Leben dieser außergewöhnlichen Frau in seinen Grundzügen darzustellen. Der Akzent der vorliegenden Biographie liegt auf der Bedeutung Simone Weils als Frau." (8) Seelhöfer geht chronologisch vor, indem sie den Weils Lebensweg von ihrer Geburt bis zu ihrem Tod Schritt für Schritt vor den Augen des Lesers entfaltet. Dadurch könnte man auf den ersten Blick den Eindruck gewinnen, dass es sich nur um eine weitere Biografie handelt. Doch es gelingt Seelhöfer in oft nur wenigen Sätzen eine ungewöhnlich differenzierte Darstellung der Persönlichkeit und der Bedeutung von Weil. Obwohl diese gewiss kein einfach zu handhabender Charakter war und sie ein äußerst schwieriges Verhältnis zu ihrer eigenen Leiblichkeit und damit auch Weiblichkeit hatte, verfällt Seelhöfer nie in einfache psychologische Erklärungen. Mit klarem Blick stellt sie die Eigentümlichkeiten des Charakters heraus, die sich teilweise schon in

der Kindheit abgezeichnet haben und verschleiert weder die psychischen und noch die somatischen Probleme Weils. Dennoch reduziert Seelhöfer das sie immer wieder an die Grenzen ihrer Kräfte führende soziale Engagement und ihre späteren religiösen Erfahrungen nie auf psychische Schwierigkeiten oder deutet sie als bloße Kompensation. Sie zeigt, dass das Ringen Weils eine Bedeutung hat, die über diese Probleme hinausführt: in Hinblick auf den eigenen Lebensweg wie vor allem für unsere eigene Zeit.

Der erste große Abschnitt des Buches stellt Kindheit, Jugend und Studienzeit Weils dar. Dabei geht Seelhöfer detailliert auf viele Essays ein, die Weil während ihres Studiums verfasst hat und die viele der Themen anklingen lassen, die sie später weiter entfalten wird. Es folgt eine ausführliche Schilderung von Weils Tätigkeit als Lehrerin an verschiedenen Schulen und ihrer Selbstversuche in der Fabrikarbeit. Sie zeigt, wie sehr Weil um den Einklang von Denken und Handeln gerungen hat. Ein rein intellektuelles Räsonieren über die Arbeitswelt war für sie unzureichend. Um sie in ihrer Wirkung auf die Menschen wirklich beurteilen zu können, musste man sie am eigenen Leibe erfahren. Vor allem in ihrem letztes Werk ‚Einwurzelung', in dem sie ihre Vorstellungen von einer Neuordnung der Arbeitswelt entfaltet, sind diese Erfahrungen als unverzichtbarer Hintergrund eingeflossen. Ein besonderes Merkmal von Weil ist es auch, dass sie sich keiner sozialen oder intellektuellen Bewegung einfach aus politischen Gründen, Solidarität oder Sympathie anschloss. Mit äußerster intellektueller Redlichkeit prüft sie vor allem die verschiedenen marxistischen Strömungen, die in dieser Zeit höchst populär waren und viele Intellektuelle in ihren Bann gezogen und zu Mitläufern gemacht haben. Gerade aus der heutigen Perspektive ist daher die Auseinandersetzung Weils mit dem Marxismus, die Seelhöfer nuancenreich skizziert, sehr lehrreich.

Auf den Reisen nach Italien werden die Weichen für dritte die Lebensphase Weils gestellt: die Auseinandersetzung mit dem Christentum und den Religionen der Welt, mit mystischen Erfahrungen und den Problemen der Institution der Katholischen Kirche. Vor allem die Auseinandersetzung mit Unglück und Leid, die im Christentum, und so kann man ergänzen, auch im Buddhismus zentral sind, wirkt auf den ersten Blick provozierend: Zum einen könnte man gerade hier vermuten, dass Weil eine masochistische Neigung hatte, die sie dazu veranlasste, sich mit dem Leid in der Welt hartnäckig zu identifizieren; zum anderen ist es unbequem, in einer Zeit, die sich an der Maximierung von Glück orientiert, daran erinnert zu werden, dass bestimmte Formen von Leid zur conditio humana gehören. Doch Weil steht damit in keiner Weise allein: Kein Geringerer als Karl Jaspers sah in den Grenzsituationen von Kampf, Leid und Tod die Chance, zu einer Art innerer Neugeburt; und Walter Benjamin schrieb: „Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben." Ähnlich paradox mutet Weils Auseinandersetzung mit der Erfahrung von Unglück, Verlassenheit und innerer Leere an. Kein fraglos hingenommener Glaube, keine Hoffnung auf eine bestimmte Verheißung, keine vertrauensvolle Sicherheit in eine Erlösungszusage kennzeichnen ihre Haltung. Nicht nur weil Simone Weil nicht als Christin aufwuchs, sperrt sie sich gegen die gläubige Hinnahme von Glaubenssätzen. Weil ist eine intellektuelle Frau des 20. Jahrhunderts, die Autoritäten radikal befragt. Sie ist – im Sinne des evangelischen „Wer suchet, der findet" – eine Suchende und daher schließlich auch Findende. Wahrheitssuche beinhaltet Krisen, Zweifel, Verwerfung – möglicherweise sogar Atheismus. Weil will wissen, aber wissen bedeutet in einer von den Naturwissenschaften geprägten Welt auch Nachvollzug durch eigene Erfahrung: Mystik. Erst sie verleiht ihr eine Sicherheit, die ihr keine Institution vermitteln könnte. Es ist ein Verdienst von Seelhöfer, auf einige Kriterien einer echten mystischen Erfahrung hinzuweisen (84 ff.) und das Bemühen Weils um Brückenschläge zu den mystischen Traditionen nichtchristlicher Religionen sichtbar zu machen. Ob die distanzierte Einstellung Weils zum Judentum allerdings tatsächlich nur auf die „Verdrängung ihrer jüdischen Identität" (91) zurückzuführen ist, kann man bezweifeln, widerspricht doch der Gott des Alten Testaments mit seinen starken Emotionen, die sich nicht nur durch Zuwendung, sondern auch im Zorn äußern und im Aufruf zur Vernichtung seiner Feinde, ja, ganzer Städte gipfeln, Weils platonisch-christlich geprägter Gottesvorstellung. Gott ist Liebe, er ist das Wahre, Gute und Schöne. Gerade in diese Auseinandersetzung mit dem platonischen Hintergrund Weils schleicht sich eine kleine Inkonsistenz ein: Einerseits bemerkt Seelhöfer zu Recht, dass die Erfahrung sinnlicher Schönheit in Musik und Kunst, aber auch in der mathematischen Ordnung der Natur für Weil die Augen

für die geistigen Dimensionen der Wirklichkeit öffnen kann. Im gut platonischen Sinne ist das Sinnliche eine Manifestation des Geistigen (129). Andererseits sieht Seelhöfer die platonische Tradition als dualistisch und damit als Ursache für eine Abwertung des Sinnlichen an (107). Ohne Zweifel ist es richtig, dass – und dies durchaus im Sinne des christlichen Gedankens, dass das „Reich Gottes nicht von dieser Welt ist" – das Geistige das Lebensziel ist; aber es gibt, wie gerade die Erfahrungen Weils verdeutlichen, das Sinnliche nie ohne eine ihm innewohnende Dimension des Geistigen. Auch der Leib ist immer beseelt und als solcher sichtbarer Ausdruck von Innerlichkeit; er ist gerade keine Körpermaschine im Sinne von Descartes.

Die letzte Lebensphase Weils wird durch die Besetzung Frankreichs durch die Nationalsozialisten und die Flucht aus Frankreich geprägt. Obwohl die Auseinandersetzung Weils mit dem Christentum in dieser Zeit ihren Höhepunkt erreicht, gewinnt auch ihr soziales Engagement noch einmal eine neue Dimension. Es zeigt sich nicht nur in ihrem vergeblichen Bemühen, etwas für das besetzte Frankreich zu tun, sondern vor allem durch ihre Überlegungen zu einer neuen Gesellschaftsordnung. Diese kann nicht durch die Veränderung der materiellen Bedingungen allein gelingen, sondern nur, davon ist Weil nun überzeugt, wenn sie ein geistiges Fundament hat. Obwohl das Werk Weils wie das vieler anderer frühreifer und früh verstorbener Intellektueller Fragment geblieben ist, kann man in diesen Gedanken ein Vermächtnis sehen, in dem sich eine Synthese von Lebenswelt und geistiger Orientierung abzeichnet.

In der Darstellung aller Lebensstationen Weils merkt man, dass Seelhöfer ein fundiertes Detailwissen hat. Es gelingt ihr, dieses trotz der Begrenztheit der Seitenzahl und eines Stils, der sich an interessierte Leser ohne besondere wissenschaftliche Vorbildung richtet, einzubringen, so dass das Buch auch für Kenner Weils noch wichtige Anregungen und Literaturhinweise enthält.

Freiburg i. Br. *Regine Kather*

SPIRITUALITÄT

◆ Kirsner, Inge / Böhm, Thomas: Wo finden wir die blaue Fee? Spiritualität und Film (Münsterschwarzacher Kleinschriften 166). Vier-Türme-Verlag, Münsterschwarzach 2008. (116) Pb. Euro 7,90 (D) / Euro 8,20 (A) / CHF 15,00. ISBN 978-3-89680-363-4.

Vielleicht hält Gott sich – in Abwandlung von Kurt Martis Diktum – einige Regisseure bzw. Regisseurinnen. Dass auch eine spirituelle Spurensuche in Kinofilmen möglich, begründet und durchaus sinnvoll ist, will die aktuelle Ausgabe der Reihe „Münsterschwarzacher Schriften" verständlich machen. Die Autorin und der Autor sind im Rahmen der Pastoraltheologie ausgewiesene SpezialistInnen in Sachen Medien, Film und Religion. Ansprechend und einladend schafft es das ökumenische Duett, sich als LeserIn mit ihnen auf die Suche nach ‚Gott' und dem ‚Göttlichen' in der Welt des Films zu machen.

Im ersten Teil (15–76) wird der Zusammenhang von Spiritualität und Film genauer beleuchtet, „wie dieses […] Ineinander von Gott- und Welterkenntnis im Film geschehen kann" (13). Die Wirklichkeit der Welt kann in der Formsprache des Films erschlossen werden. Dem/der Zusehenden ermöglicht er eine Identifikation zwischen Empathie und Irritation sowie die Freilegung von Spuren der Transzendenz. Das Höhlengleichnis von Platon modifizierend, sieht das VerfasserInnenduo zum einen das Kino nicht als reine Abbildung des Schattens, sondern als „Ort des Sichtbar-Machens", zugleich auch als „Errettung der äußeren Wirklichkeit" (31). Siegfried Kracauers Filmtheorie steht für diesen originellen Zugang Pate. Laut Kirsner und Böhm spiegelt das Kino einen neuzeitlichen „Ort der Erlösung" (46), weil es, einer „Kathedrale" ähnlich, „sich selbst unsichtbar [macht], um das Licht zum Leuchten zu bringen." (59) Dem Lichtspiel der Kathedrale entspricht das dramatische Spiel von Personen, Geschichten, Themen, Formen und Farben, das in der jeweiligen Inszenierung des Films zur Geltung kommt. „Das Kino [kann] den Alltag und die Welt als Ganzes neu aufschließen" (65), indem es Seh- und somit auch Denkgewohnheiten aufrüttelt durch neues, anderes und offenes Sehen. In diesem Abschnitt stellt das VerfasserInnenduo den Konnex zur Blindenheilungsgeschichte des Bartimäus her (Mk 10,46–52) und schließt damit ab, dass der/m Filmzuschauenden der befreiende und heilsame Blick zuteil wird, wenn er/sie sich auf das Filmgeschehen ganz einlässt.

Im zweiten Teil (77–111) versuchen Böhm und Kirsner anhand von sieben Filmen ihre theoretisch und theologisch fundierte Spuren-

suche nach Gott und Spiritualität zu verifizieren. Die den einzelnen Filmen vorangestellten Bibelzitate schärfen den Fokus für das Filmgeschehen. Umgekehrt kann der Film die jeweilige Bibelstelle neu erschließen. Die VerfasserInnen ermutigen zudem zu eigenen Erfahrungen und Deutungen der vorgestellten Filme. *K-Pax* (79–84) thematisiert originell eine unkonventionelle Jesusgeschichte; *Das dritte Wunder* (84–88) korreliert Glaube und Wunder existenziell und mehrdeutig miteinander; *Wie im Himmel* (88–92) und *Die große Stille* (92–96) thematisieren die Wahrnehmung „d[er] Welt auf tiefere Art und Weise"; *Lilja 4-ever* (97–100) zeigt trotz dargestellter Härte und Abgründigkeit des Lebens Zwangsprostituierter Lichtblicke der Hoffnung; *A.I. – Künstliche Intelligenz* (100–104) drückt die Suche nach Liebe und Erlösung eines Robotermenschen aus. Diese Sehnsucht nach Liebe und Erlösung zieht sich als Leitmotiv durch das Buch; schon der Titel – Wo finden wir die blaue Fee? – lässt ahnungsweise darauf schließen. Und schließlich können sich, wie in *Italienisch für Anfänger* (105–109) dargestellt, einander fremde und mit Schwächen behaftete Menschen zu einer lebendigen Gemeinschaft formieren.

Ein informatives, lesenswertes und inspirierendes Buch für jeden/jede Filminteressierte/n. Hervorzuheben ist, dass dieses Büchlein weder pastorale noch pädagogische Tipps für die Verwendung der thematisierten Filme an die Hand gibt. Vielmehr versteht es sich als Einladung, einen ‚offenen' und durchaus ‚mutigen' Blick auf die Welt sowie auf spirituelle und transzendente Dimensionen des Lebens durch das Medium Filme zu riskieren.

Linz *Helmut Eder*

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

Kraemer, Horst: Soforthilfe bei Stress und Burn-out. Neue Energie in wenigen Tagen – Coaching mit Neuroimagination – Strategien der Vorbeugung. Kösel Verlag, München 2010. (192) Brosch. Euro 14,95 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 27,50. ISBN 978-3-466-30883-5.

Lawrence, Raymond J.: Sexualität und Christentum. Geschichte der Irrwege und Ansätze zur Befreiung (Editio Ecclesia semper reformanda 5). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2010. (290) Geb. Euro 19,95 (D) / Euro 19,95 (A) / CHF 33,50. ISBN 978-3-7022-3061-6.

Unger, Hans-Peter / Kleinschmidt, Carola: Bevor der Job krank macht. Wie uns die heutige Arbeitswelt in die seelische Erschöpfung treibt – und was man dagegen tun kann. Kösel Verlag, München 2006. (200) Kart. Euro 16,95 (D) / Euro 17,50 (A) / CHF 30,90. ISBN 978-3-466-30733-3.

BIBELWISSENSCHAFT

Hoffmann, Paul: Jesus von Nazaret und die Kirche. Spurensicherung im Neuen Testament. Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2009. (206) Geb. Euro 18,90 (D) / Euro 19,50 (A) / CHF 32,90. ISBN 978-3-460-30023-1.

DOGMATIK

Boff, Leonardo: Was kommt nachher? Das Leben nach dem Tode (Topos Taschenbücher 690). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2009. (159) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 18,80. ISBN 978-3-8367-0690-2.

ETHIK

Boff, Leonardo: Die Erde ist uns anvertraut. Eine ökologische Spiritualität. Aus dem Portugiesischen übersetzt von Bruno Kern. Butzon & Bercker, Kevelaer 2010. (264, Lesebändchen, Schutzumschlag) Geb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 34,50. ISBN 978-3-7666-1355-4.

Meyer-Ahlen, Stefan: Ethisches Lernen. Eine theologisch-ethische Herausforderung im Kontext der pluralistischen Gesellschaft. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2010. (185) Kart.

Euro 26,90 (D) / Euro 27,70 (A) / CHF 47,00. ISBN 978-3-506-76902-2.

KIRCHENGESCHICHTE

Alberigo, Giuseppe: Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II (Testi e ricerche di scienze religiose. Nuova serie 42). Società editrice il Mulino, Bologna 2009. (899) Pb. Euro 55,00 (I). ISBN 978-88-15-12769-3.

Borengässer, Norbert M.: Eugen Hillmann (1855–1936) – „roter Kaplan". Biographischer Versuch. Verlag Norbert M. Borengässer, Bonn 2009. (V, 130; 4 s/w Abb.) Geb. Euro 21,00 (D) / Euro 21,80 (A). ISBN 978-3-923946-80-8.

Deutschsprachige Föderation der Schwestern von der Heimsuchung Mariens (Hg.): 1610–2010. 400 Jahre Ordensgemeinschaft der Schwestern der Heimsuchung Mariens. Eigenverlag, Zangberg 2010. (32, CD-ROM) Mappe.

KIRCHENMUSIK

Koch, Jakob Johannes: Heiliger Haydn? Der Begründer der Wiener Klassik und seine Religiosität. Mit einem Nachwort von Nikolaus Harnoncourt (Topos Taschenbücher 694). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2009. (238) Pb. Euro 12,90 (D) / Euro 13,30 (A). ISBN 978-3-8367-0694-0.

Riedel, Friedrich Wilhelm: Mozart und die geistliche Musik in Süddeutschland. Die Kirchenwerke von Leopold und Wolfgang Amadeus Mozart im Spannungsfeld zwischen klösterlicher Musiktradition und aufklärerischem Staatskirchentum (Kirchenmusikalische Studien 12). Studiopunkt Verlag, Sinzig 2010. (283, 21 s/w Abb.) Brosch. Euro 45,00 (D). ISBN 978-3-89564-137-4.

KIRCHENRECHT

Pree, Helmuth / Primetshofer, Bruno: Das kirchliche Vermögen, seine Verwaltung und Vertretung. Ein Handbuch für die Praxis. Springer Verlag, Wien–New York ^{2}2010. (224, Lesebändchen) Geb. Euro 53,45 (D, A) / CHF 77,50. ISBN 978-3-211-99409-2.

LITERATUR

Bernanos, Georges: Unter der Sonne Satans. Ein Roman. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2009. (349) Geb. Euro 18,00 (D) / Euro 18,50 (A) / CHF 27.00. ISBN 978-3-89411-408-4.

LITURGIE

Stock, Alex: Liturgie und Poesie. Zur Sprache des Gottesdienstes. Butzon & Bercker, Kevelaer 2010. (272, Lesebändchen, Schutzumschlag) Geb. Euro 17,90 (D) / Euro 18,40 (A) / CHF 31,50. ISBN 978-3-7666-1357-8.

PATROLOGIE

Heither, Theresia: Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern: Mose. Aschendorff Verlag, Münster 2010. (326) Geb. Euro 36,00 (D) / Euro 37,10 (A) / CHF 62,10. ISBN 978-3-402-12852-7.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Pithan, Annebelle / Arzt, Silvia / Jakobs, Monika / Knauth, Thorsten (Hg.): Gender Religion Bildung. Beiträge zu einer Religionspädagogik der Vielfalt. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2009. (464, 7 s/w Abb.) Geb. Euro 39,95 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 68,90. ISBN 978-3-579-08093-2.

RELIGIONSSOZIOLOGIE

Guggenberger, Wilhelm / Regensburger, Dietmar / Stöckl, Kristina (Hg.): Politik, Religion und Markt. Die Rückkehr der Religion als Anfrage an die politisch-philosophischen Diskurs der Moderne (Weltordnung – Religion – Gewalt 4). innsbruck university press, Innsbruck 2009. (276) Pb. Euro 21,90 (D, A). ISBN 978-3-902719-14-0.

Pallua, Ulrich / Knapp, Adrian / Exenberger, Andreas (Hg.): (Re)Figuring Human Enslavement. Images of Power, Violence and Resistance (Weltordnung – Religion – Gewalt 5). innsbruck university press, Innsbruck 2009. (256, zahlr. farb. Abb.) Pb. Euro 21,90 (D, A). ISBN 978-3-902719-09-6.

Strobl, Anna: Was Graz glaubt. Religion und Spiritualität in der Stadt Graz (Theologie im kulturellen Dialog). Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien 2010. (600, 103 farb. Abb.) Klappbrosch. Euro 29,00 (D, A) / CHF 47,90. ISBN 978-3-7022-3048-7.

Wessely, Christian / Ornella, Alexander D. (Hg.): Religion und Mediengesellschaft. Beiträge zu einem Paradoxon (Theologie im kulturellen Dialog 20). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2010. (312, 9 s/w Abb.) Brosch. Euro 27,00 (D) / Euro 27,00 (A) / CHF 43,90. ISBN 978-3-7022-3052-4.

SOZIALETHIK

Rieger, Rafael M.: Unternehmerisches Engagement von Orden. Sozialethische Orientierungen für korporatives Wirtschaften (Forum Sozialethik 7). Aschendorff Verlag, Münster 2010. (368) Kart. Euro 29,00 (D) / Euro 29,90 (A) / CHF 50,70. ISBN 978-3-402-10633-4.

SPIRITUALITÄT

Schaupp, Walter / Ruckenbauer, Hans-Walter (Hg.): Macht Religion gesund? Christliches Heilsangebot und Wellness-Kultur (Theologie im kulturellen Dialog 14). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien. (247) Brosch. Euro 19,00 (D) / Euro 19,00 (A) / CHF 31,90. ISBN 978-3-7022-2786-9.

Sill, Bernhard: Die Kunst des Sterbens (Topos Taschenbücher 691). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2009. (102) Pb. Euro 7,90 (D) / Euro 8,20 (A) / CHF 15,00. ISBN 978-3-8367-0691-9.

THEOLOGIE

Augustin, George (Hg.): Priester sein in Christus. Bonifatius Verlag, Paderborn 2010. (183) Geb. Euro 22,90 (D) / Euro 23,60 (A) / CHF 39,50. ISBN 978-3-89710-464-8.

Leimgruber, Ute: Der Teufel. Die Macht des Bösen. Butzon & Bercker, Kevelaer 2010. (208, Lesebändchen, Schutzumschlag) Geb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 26,50. ISBN 978-3-7666-1358-5.

Melloni, Alberto: Chi ha paura del Vaticano II? A cura di Alberto Melloni e Giuseppe Ruggieri. Verlag Carocci, Rom 2009. (152) Pb. Euro 16,50 (D, A). ISBN 978-88-430-4811-3.

Ruggieri, Giuseppe: La verità crocifissa. Il pensiero cristiano di fronte all'alterità. Verlag Carocci, Rom 2007. (234) Pb. Euro 20,00 (D, A). ISBN 978-88-430-4250-0.

Ruster, Thomas: Die neue Engelreligion. Lichtgestalten – dunkle Mächte. Butzon & Bercker, Kevelaer 2010. (264, Lesebändchen, Schutzumschlag) Geb. Euro 17,90 (D) / Euro 18,40 (A) / CHF 31,50. ISBN 978-3-7666-1356-1.

Siebenrock, Roman A.: Christliches Martyrium. Worum geht es (Topos Taschenbücher 662). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2009. (103) Pb. Euro 7,90 (D) / Euro 8,20 (A) / CHF 15,00. ISBN 978-3-8367-0662-9.

THEOLOGIE INTERKULTURELL

Schmid, Hansjörg / Renz, Andreas / Ucar, Bülent (Hg.): „Nahe ist dir das Wort." Schriftauslegung in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2010. (277) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 35,40. ISBN 978-3-7917-2256-6.

THEOLOGISCHE AUTOREN

Eppe, Paul: Karl Rahner zwischen Philosophie und Theologie. Aufbruch oder Abbruch? (Pontes. Philosophisch-theologische Brückenschläge 42). Lit-Verlag, Berlin 2008. (V, 310) Pb. Euro 34,90 (D) / Euro 35,90 (A) / CHF 54,90. ISBN 978-3-8258-1499-1.

Guardini, Romano: Vom Leben des Glaubens (Topos Taschenbücher 684). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer ^{3}2009. (157) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 18,80. ISBN 978-3-8367-0684-1.

Laumer, August: Karl Rahner und die Praktische Theologie (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 79). Echter Verlag, Würzburg 2010. (491) Pb. Euro 42,00 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 65,90. ISBN 978-3-429-03266-1.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: ..... Wem gehören die Sakramente?

Eva–Maria Faber: ..... Würdigung des Menschen
Bernd Jochen Hilberath: ..... Wem gehört die Firmung?
Leo Karrer: ..... Ehe als Sakrament – die Liebe tun

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 35,00	Euro 10,00
Österreich	Euro 35,00	Euro 10,00
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: Friedrich Pustet KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg
Anzeigenverwaltung: Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg

Regensburger Neues Testament



Das Evangelium nach Johannes
Kapitel 1–12
Übersetzt und erklärt von Michael Theobald

Reihe: Regensburger Neues Testament
904 Seiten, Hardcover, ISBN 978-3-7917-2062-3
€ (D) 54,–/sFr 84,90

Das Johannesevangelium ist ein anspruchsvolles, faszinierendes, aber auch ein umstrittenes Buch, das bis heute nichts von seiner Widerständigkeit, Unverbrauchtheit und Frische verloren hat. Ausgehend von der literarischen Gestalt des Evangeliums als einer dramatischen Erzählung und Inszenierung der Vita Jesu analysiert Theobald die geschichtlichen Hintergründe der Perikopen, um von da aus der Wahrheit des Evangeliums für heute auf die Spur zu kommen.



Der Hebräerbrief
Übersetzt und erklärt von Knut Backhaus

Reihe: Regensburger Neues Testament
536 Seiten, Hardcover, ISBN 978-3-7917-2208-5
€ (D) 49,90/sFr 77,90

Der Kommentar zeichnet das Profil eines ungewöhnlichen christlichen Denkers und erschließt die Ressourcen seiner Glaubensrede für heute: Der Hebräerbrief ist weder schwierig noch weltfremd. Er ist das leidenschaftliche Zeugnis von einem an-sprechenden Gott. Seine Botschaft erweist sich gerade in der christlichen Situation des 21. Jahrhunderts als überraschend aktuell.

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

Liturgie kompakt



Liborius Olaf Lumma
Crashkurs Liturgie
Eine kurze Einführung in den katholischen Gottesdienst

184 Seiten, kartoniert
ISBN 978-3-7917-2252-8
€ (D) 16,90/sFr 28,50

Der *Crashkurs Liturgie* bietet fundiertes und leicht lesbares Grundwissen über den katholischen Gottesdienst. Er thematisiert Eucharistiefeier, Tagzeitenliturgie, Sakramente und alle weiteren Ausdrucksformen der katholischen Liturgie im römischen Ritus, verweist aber auch auf östliche Traditionen. Der Geschichte der verschiedenen Liturgiefamilien in Ost und West ist ebenso ein eigenes Kapitel gewidmet wie dem Kirchenraum, den liturgischen Ämtern, der liturgischen Kleidung und dem Festkalender.

Exkurse bieten Vertiefungsmöglichkeiten zum Weiterdenken und Hinweise zu aktuellen Auseinandersetzungen in der Liturgiewissenschaft. Zahlreiche Schautafeln und Abbildungen ergänzen diese informative Lektüre.

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

B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Wem gehören die Sakramente?

Sattler · Zum Gedächtnis Jesu Christi Sakramente feiern

Faber · Würdigung des Menschen

Hofrichter · Eltern, Kirche und die Taufe

Hilberath · Wem gehört die Firmung?

Wustmans · Firmung – Autorität der Kirche im Erleben Jugendlicher?

Knapp · „Ich nehme dich an und verspreche dir Treue"

Karrer · Ehe – die Liebe tun

Rosenberger · „Die Zeit der Vertuschung ist vorbei!"

Wustmans · Fragile Orte der Hoffnung

Literatur:

Gott und Geld in Wechselwirkung (Gruber)
Aktuelle Fragen, Anthropologie, Bibelwissenschaft, Biografie, Geschichte, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Kunst, Literatur, Liturgiewissenschaft, Pastoraltheologie, Religionspädagogik, Spiritualität, Theologie

4

2010

158. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet

Schwerpunktthema: Wem gehören die Sakramente?

Franz Gruber: Editorial ... 337
Dorothea Sattler: Zum Gedächtnis Jesu Christi Sakramente feiern. Systematisch-theologische Überlegungen zu einer pastoralen Herausforderung ... 339
Eva-Maria Faber: Würdigung des Menschen ... 348
Claudia Hofrichter: Eltern, Kirche und die Taufe. Warum die Kirche Hüterin der Freiheit ist ... 356
Bernd Jochen Hilberath: Wem gehört die Firmung? ... 364
Hildegard Wustmans: Firmung oder die Frage nach der Autorität der Kirche im Erleben Jugendlicher ... 371
Markus Knapp: „Ich nehme dich an und verspreche dir Treue" Das Sakrament der Ehe ... 381
Leo Karrer: Ehe als Sakrament – die Liebe tun ... 389

Abhandlungen:

Michael Rosenberger: „Die Zeit der Vertuschung ist vorbei!" Macht und sexuelle Gewalt in kirchlichen Einrichtungen ... 397
Hildegard Wustmans: Fragile Orte der Hoffnung in der Pastoral. Von religionsgemeinschaftlichen Abstiegserfahrungen und pastoralgemeinschaftlichen Aufstiegsperspektiven ... 408

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch
Franz Gruber: Halbmayr, Alois: Gott und Geld in Wechselwirkung. Zur Relativität der Gottesrede ... 417
Besprechungen: Aktuelle Fragen (420), Anthropologie (421), Bibelwissenschaft (422), Biografie (425), Geschichte (426), Kirchengeschichte (426), Kirchenrecht (428), Kunst (431), Literatur (432), Liturgiewissenschaft (432), Pastoraltheologie (433), Religionspädagogik (435), Spiritualität (436), Theologie (436)
Eingesandte Schriften ... 437
Universitätsnachrichten ... 440
Register ... 444
Impressum ... 448

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

Anschriften der Mitarbeiter:
Univ.-Prof.in Dr.in Eva-Maria Faber, Alte Schanfiggerstr. 7, CH 7000 Chur
Univ.-Prof. Dr. Franz Gruber, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Bernd J. Hilberath, Liebermeisterstraße 12, D 72074 Tübingen
Dr.in Claudia Hofrichter, Starenweg 30, D 72108 Rottenburg a.N.-Ergenzingen
em. Univ.-Prof. Dr. Leo Karrer, Jardins du Salesianum 5, CH 1700 Fribourg
Univ.-Prof. Dr. Markus Knapp, Universitätsstraße 150, D 44801 Bochum
Univ.-Prof. Dr. Michael Rosenberger, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof.in Dr.in Dorothea Sattler, Hüfferstraße 27, D 48149 Münster
Univ.-Prof.in Dr.in Hildegard Wustmans, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monathschrift"). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche 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

„Die zentralen christlichen Symbole und Symbolhandlungen sind antizipierend vermittelnde Zeichen ‚wahren', ‚heilen' Lebens, die so zugleich die kritische Funktion haben, das Unwahre und Nicht-Heile am konkreten geschichtlichen Leben aufzuzeigen." (Franz Schupp)

Liebe Leserin, lieber Leser!

Sakramente gleichen einer Frucht: Ihre Lebens- und Heilskraft ist unlösbar verwachsen mit der strukturierenden Schale eines Rituals. Wenn sich allerdings das Verständnis vom rechten Verhältnis zwischen Heilszeichen und Ritus auflöst, entsteht eine schwierige hermeneutische und liturgische Situation: Die einen empfinden die Zeichenhandlung als einen sinnentleerten Vorgang und neigen dazu, an der Schraube eines zeitgemäßen Ritus zu drehen. Die anderen beklagen das zunehmende spirituelle wie theologische Unverständnis der Menschen und wollen die Zulassungsbedingungen zum Sakrament verschärfen. Beide Seiten erkennen und mahnen je einen zentralen Problemaspekt ein, beide jedoch laufen Gefahr, die komplexe theologische und soziologische Einheit des Sakraments zu übersehen.

Wie finden wir in einer solchen Situation gute Wege? Wie können Sakramente ihr Heilsversprechen entfalten? Bei der Suche nach einer Antwort darauf ist der Redaktion folgende zugespitzte Frage bewusst geworden: Wem gehören eigentlich die Sakramente? Wer hat die Definitionsmacht über das Sakrament? Wer hat die Macht, die Bedingungen des Spendens und Empfangens festzulegen, gegebenenfalls Änderungen vorzunehmen? Wer sogleich mit Hinweis auf Lehramt und Kirchenrecht antwortet, verkennt allerdings das vielschichtige und -gliedrige Kommunikationsgeschehen von Kirche und Glauben.

Das aktuelle Heft der ThPQ greift – aufgrund des vorgegeben Seitenumfangs bedauerlicherweise eingeschränkt – drei Zeichenhandlungen des christlichen Glaubens auf, an denen diese Fragen besonders augenfällig werden: Taufe, Firmung und Ehe. Es sind jene Sakramente, an denen die meisten Menschen partizipieren und welche volkskirchlich die tiefste Verankerung haben. Jedes der genannten Sakramente haben wir aus der doppelten Perspektive einer systematisch-theologischen und einer praktisch-theologischen Reflexion von unseren Autorinnen und Autoren betrachten lassen – das Ergebnis ist ein spannender „Dialog" zwischen Dogmatik und Pastoraltheologie geworden. Den VerfasserInnen sei herzlich gedankt.

Die Münsteraner Dogmatikerin *Dorothea Sattler* eröffnet den Themenschwerpunkt mit einer kompakten Erörterung der theologischen und pastoralen Einheit der Sakramente als Gestalten der Christusverkündigung.

Eva-Maria Faber und *Claudia Hofrichter* befassen sich mit dem *Sakrament der Taufe*. Die in Chur lehrende Systematikerin plädiert für einen achtsamen Umgang mit dem Taufbegehren der Eltern und warnt vor Tendenzen, den zurecht wiedergewonnenen ekklesialen Aspekt der Taufe einseitig zu überziehen. Die Rottenburger praktische Theologin betont dementsprechend eine Taufkatechese, welche die Erfahrungen und Bedürfnisse der Eltern, in der Taufe den Segen für das Kind zu erbitten, aufgreift.

Bernd Jochen Hilberath und *Hildegard Wustmans* reflektieren das *Sakrament der*

Firmung. Der Dogmatiker aus Tübingen beantwortet die Frage nach der Firmung so: Sie gehört dem Heiligen Geist und ist Inspiration zu einem neuen Leben aus diesem Geist. Die Linzer Pastoraltheologin hebt die Bedeutung der Rituale hervor und macht sie für die spezifische Lebenssituation junger Menschen im Kontext des Firmsakraments fruchtbar.

Das *Sakrament der Ehe* behandeln *Andreas Knapp* und *Leo Karrer*. Der Bochumer Fundamentaltheologe zeigt umsichtig die anthropologischen und sakramentaltheologischen Grundlagen der Ehe. Die pastorale Sorge der Kirche um das Gelingen von Ehe wird vom Fribourger praktischen Theologen punktuell an den Themen Sexualität, Ehevorbereitung, Paarberatung, Unterstützung Alleinerziehender konkretisiert.

Die freien Beiträge stammen diesmal aus dem Haus der Theologischen Fakultät Linz. Der Moraltheologe *Michael Rosenberger* hat das – uns auch noch in weiteren Heften beschäftigende – Thema des sexuellen Missbrauchs aufgenommen und Kriterien für die Aufarbeitung und zukünftige Verhinderung formuliert. Die Pastoraltheologin *Hildegard Wustmans* gibt der ThPQ die Ehre, ihre Antrittsvorlesung zur Veröffentlichung zu bringen, wofür wir herzlich danken.

Angesichts der Aktualität und Brisanz der Weltwirtschaftskrise sei des Weiteren auf meine als „Aktuelles theologisches Buch" besprochene herausragende Monografie von Alois Halbmayr über Gott und Geld hingewiesen.

Wie gewohnt ist unser „Serviceteil" im Heft 4 über die Rezensionen hinaus ergänzt durch ein Jahresregister sowie einige Hinweise aus dem Leben der Linzer Privatuniversität.

Liebe Leserin, lieber Leser: Das letzte Jahresviertel ist nicht nur die Zeit des Beginns eines neuen Studien- und Schuljahres. Die Natur hat ihre Früchte gebracht und bereitet sich auf den Winter vor. Das Jahr geht zu Ende und lädt ein, Rückschau zu halten, zu fragen, was bleibt und was wird. In den Sakramenten will punktuell, sinnlich wie konkret sichtbar werden, was zu allen Zeiten gilt: dass uns Heil unverbrüchlich geschenkt ist als Vorschein des wahren und heilen Lebens. Im Namen der Redaktion wünsche ich Ihnen immer wieder solche Heils-Momente des Lebens.

Im Namen der Redaktion
Franz Gruber

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte des Verlags Friedrich Pustet sowie der Verlagsgemeinschaft Topos plus 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.in Dr.in theol. Ilse Kögler

Dorothea Sattler

Zum Gedächtnis Jesu Christi Sakramente feiern

Systematisch-theologische Überlegungen zu einer pastoralen Herausforderung

◆ **Aus dem Bewusstsein für ein gelingendes Leben, das von Risiken bedroht ist, wächst heute bei vielen Menschen ein großes Bedürfnis nach Ritualen und Zeichenhandlungen. Der christliche Glaube manifestiert die Zusage des Heils in seinen Sakramenten, die allesamt Vergegenwärtigungen des Lebens und Sterbens Jesu Christi sind. Die Überlegungen der Münsteraner Dogmatikerin Dorothea Sattler wollen einen grundlegenden theologischen Zugang zu einem adäquaten und auf die pastoralen Herausforderungen antwortenden Verständnis der Sakramente geben. (Redaktion)**

1 Vorüberlegungen

„Wiederholen (gut wiederholen) kann ich nur das Ereignislose."[1] Dieser in einer Sammlung von Aphorismen zu findende Gedanke des Schriftstellers Peter Handke bringt eine menschliche Wahrnehmung zur Sprache, die sich nicht nur auf literarische Dramen beziehen lässt: Eine Wiederholung, ein möglichst getreues Nachspielen von Vergangenem, ist nur dann möglich, wenn dem Dargestellten nicht selbst die Dimension eines Ereignisses implizit ist. Ereignisse sind zeitentzogen unwiederholbar. Gilt dies auch für die biblisch überlieferten Zeichenhandlungen, die in der christlichen Tradition später als Sakrament(e) bezeichnet wurden? Stand auch hier ein Ereignis am Anfang, das nicht wiederholbar ist? Eröffnete sich nicht gerade auf dieser Grundlage ein Freiraum für die Gestaltung der liturgischen Feiern, die keine Wiederholung, wohl aber eine Gedächtnisgestalt sein möchten?

In der Systematischen Theologie hat die Erkenntnis, dass die sakramentalen Feiern den drei Zeitdimensionen der menschlichen Existenz zuzuordnen sind, eine lange Tradition. Die christlichen Sakramente werden vom Altertum an als Zeichenhandlungen verstanden, die Vergangenes erinnern, Gegenwärtiges darstellen und Zukünftiges verheißen. Thomas von Aquin hat diese dreifache Intention sakramentaler Handlungen terminologisch gefasst, indem er jedes Sakrament zugleich als ein *signum rememorativum* (Erinnerungszeichen), als ein *signum demonstrativum* (Erfüllungs- oder Erweiszeichen) und als ein *signum prognosticum* (Verheißungszeichen) bezeichnet hat.[2] In dieser differenzierenden scholastischen Beschreibung spiegelt sich eine Erkenntnis von weit reichender Bedeutung: Die

[1] *Peter Handke*, Phantasien der Wiederholung, Frankfurt a. M. 1983, 56.
[2] Vgl. *Thomas von Aquin*, Sth III q60 a3 c.

sich auf Jesus Christus berufende christliche Gemeinschaft bekundet durch Zeichenhandlungen ihre Gründung in einem Ursprungsgeschehen; sie beansprucht zugleich eine eigene Kompetenz zur Deutung der Gegenwart, und sie wagt eine Aussage über das sich als bleibend gültig Erweisende, das Kommende. Sakramentale kirchliche Feiern wiederholen nicht einfach den Anfang, sie geben vielmehr dem ursprünglichen Ereignis eine dreifache Bedeutung in der Zeit. Sie entsprechen darin der Weisung, das Gedächtnis Jesu Christi zu bewahren im umfassenden Sinn.

In der Geschichte der Kirche haben pastoral motivierte kirchliche Erneuerungsbewegungen immer wieder an den mit den Zeiten verloren gegangenen guten Anfang in der urchristlichen Zeit erinnert, den es um der Menschen willen zu erneuern gilt. Sie beriefen sich dabei in der Regel auf die Wirksamkeit des göttlichen Geistes, der in der biblischen Tradition als der „Paraklet", als der herbeigerufene „Anwalt" verehrt wird, der an Jesus Christus erinnern wird (vgl. Joh 14,26). Oft war und ist es die institutionelle Gestalt der Kirche, die als reformbedürftig erscheint. Ist dieses Anliegen auch im Blick auf die kirchlich gefeierten Sakramente sinnvoll zu formulieren? Sind die Sakramente in ihrer gegenwärtigen Gestalt weit entfernt von Jesus sowie den ersten christlichen Gemeinden, deren existenziell orientierte Anliegen sich in den neutestamentlichen Schriften noch spiegeln?

Hinter dieser vordergründig naiv wirkenden Fragestellung, in der übersehen zu sein scheint, dass ein Begriff des Sakramentalen im Sinne der späteren Zuordnung zu einzelnen Zeichenhandlungen für den biblischen Kanon gar nicht nachweisbar ist, steht eine nicht zuletzt unter ökumenischer Rücksicht ernst zu nehmende Intention: Da eine biblische Begründung des Sakramentenbegriffs terminologisch nur durch den Hinweis auf die Rede von Jesus Christus als dem *einen* geoffenbarten „*sacramentum (mysterion)*" Gottes gelingt (vgl. Kol 2,2), gibt es argumentativ zu gestaltende Offenheiten bei der Beantwortung der Frage, ob die in der Traditionsgeschichte vorgenommene Kennzeichnung einzelner Zeichenhandlungen als „Sakramente" theologisch zwingend erscheint. Eine solche Sichtweise ermöglicht es in ökumenischen Gesprächen, die Legitimität unterschiedlicher Sakramentenbegriffe gemeinsam zu prüfen. Grundlegend bleibt dabei, dass bei jeder Konkretisierung einer sakramentalen Feier die Rückbindung an das Christusereignis wesentlich ist. In der reformatorischen Tradition besteht die Neigung, vorrangig die einzelnen Sakramente – vor allem Taufe und Abendmahl – in den Blick zu nehmen und einem allgemeinen Sakramentenbegriff eher skeptisch gegenüber zu stehen.

Zusammengefasst lässt sich bis hierher festhalten, dass sakramentale Feiern nicht einfach eine inszenierte Wiederholung einer biblisch überlieferten Zeichenhandlung sind, vielmehr das personale Christusereignis wirksam erinnern, situativ vergegenwärtigen und auf Zukunft hin als bleibend gültig erweisen. Sakramente sind Gestalten der Christusverkündigung. Hinsichtlich der Zuordnung der Sakramente zum Christusereignis bedarf es der Unterscheidungen. Die Frage der „Einsetzung" der Sakramente ist theologisch anspruchsvoll, bei der das Verhältnis zwischen dem irdischen Jesus und der kirchlichen Christusverkündigung zu bedenken ist. Am Ende stellt sich die Frage, ob sich mit diesen Ausführungen pastorale Perspektiven verbinden lassen.

2 Unterscheidungen

2.1 Jesus (Christus) und die Sakramente

Alle Sakramente sind österliche und pfingstliche Ereignisse. Sie setzen den mit der Ostererfahrung verbundenen Glauben an die neue und unverlierbare Lebendigkeit Jesu voraus. Sakramente sind eine Gestalt der Verkündigung der im Heiligen Geist verbürgten Gegenwart des auferweckten Gekreuzigten mit seinem gesamten Lebenszeugnis im Raum der zu seinem Gedächtnis versammelten Gemeinschaft. In diesem Sinne haben die Sakramente einen kirchlichen Ursprung: Sie verdanken sich der Bereitschaft der Nachfolgegemeinschaft Jesu, in ihrem eigenen Leben der Gotteskunde Jesu in Zeichenhandlungen Ausdruck zu verleihen. Der irdische Jesus hat keine Sakramente gefeiert – auch nicht die Eucharistie beim letzten Mahl vor seinem Leiden. Diese in der Systematischen Theologie weithin unbestrittene Aussage entlässt jedoch nicht aus der Frage, welche Bezüge es zwischen dem Leben des irdischen Jesus und den später als Sakramente der Kirche bezeichneten liturgischen Zeichenhandlungen gibt.

Bei allen in der späteren kirchlichen Tradition als „Sakrament" bezeichneten Zeichenhandlungen lassen sich Bezüge zu Jesu Leben erkennen. Bei aller zur Vorsicht mahnenden Rücksicht auf die Ergebnisse der historischen Rekonstruktion des Lebens Jesu werden folgende Geschehnisse weithin als authentisch betrachtet: Jesus trieb Dämonen aus und heilte so die Kranken; Jesu Nähe zu den Kranken (vgl. Mk 6,13; Mt 5,8; Lk 9,1) und seine Heilungen bilden den Hintergrund für die Bedeutung, welche die frühen Gemeinden der Salbung von Kranken geschenkt hat (vgl. Jak 5,14). Jesus hat Menschen an seiner Sendung zur Verkündigung des Evangeliums beteiligt; Jesu Ruf in die Nachfolge und die Übertragung von Diensten in der Gemeinschaft der Jüngerinnen und Jünger wird in nachösterlicher Zeit in einer differenzierten Ämterwirklichkeit fortgeführt. Jesus stiftete Versöhnung zwischen den eher angesehenen und den verachteten Menschen in der Gesellschaft; Jesu Versöhnungsbereitschaft und seine – oft mit der Überlieferung von Wundertaten verbundenen – Zusagen der Sündenvergebung finden Aufnahme bei der Entwicklung des Sakraments der Versöhnung als eigenständig in Bezug auf die Taufe. Im Blick auf die Firmung ist die Bezugnahme auf die Geistbegabung Jesu zu einem öffentlichen Zeugnis (vgl. Lk 4,16–30) und seine Bitte um das Kommen des Geistes (vgl. Joh 16,4b–15) weiterführend. Bei der bereits schöpfungstheologisch begründeten Ehe ist die Erinnerung Jesu an die Gleichheit von Mann und Frau auch vor dem Gesetz zu bedenken (vgl. Mk 10,2–12). Jesus trat für eine neue, verbindliche Gemeinschaft von Mann und Frau ein, in der es auch dem Mann nicht erlaubt ist, die Frau aus nichtigen Gründen aus der Ehe zu entlassen (vgl. Mt 5,31f.).

Unter christologischem Aspekt haben Taufe und Eucharistie eine ganz spezifische Bedeutung in der Reihe der Sakramente. Während der Taufbefehl ein Wort des Auferstandenen an die Jünger ist (vgl. Mt 28,19; Mk 16,15f.) und zumindest unsicher ist, ob Jesus, der die Johannestaufe empfing, selbst getauft hat, besteht kaum Zweifel an der Historizität eines Abschiedsmahls Jesu mit seinen Jüngern. Unsicher und daher in der Forschung kontrovers ist, ob der in der paulinisch-lukanischen Tradition überlieferte Wiederholungsbefehl (vgl. 1 Kor 11,24; Lk 22,19) (auch) Erinnerung an ein entsprechendes Auftragswort

Jesu ist oder (nur) Spiegel der nachösterlichen Gemeindepraxis. Unabhängig von einer möglichen weiteren Klärung dieser historischen Fragestellungen ist in theologischer Perspektive entscheidend, dass sowohl die Taufe als auch die Eucharistie nicht Handlungen des vorösterlichen Jesus wiederholen, beide vielmehr Feiergestalten der Gemeinde sind, die sich zu Bekenntnis und Dank versammelt und die Gegenwart dessen erfährt, der selbst aus dem Tod errettet und zu unverlierbarem Leben erweckt wurde.

Nach christlicher Überzeugung ist das klarste, das dichteste Zeichen für die Gottesbotschaft Jesu sein noch im Sterben zur Versöhnung bereites Leben. Christus Jesus ist das *eine* Sakrament Gottes: das offenbare Geheimnis (*mysterion*) Gottes (vgl. Kol 2,2): Jesus ist das menschliche Zeichen für Gottes Bereitschaft, sich nicht einmal durch die tiefste Tiefe der Zurückweisung seiner Liebe, die er im Tod seines Sohnes erfährt, davon abbringen zu lassen, seinen Geschöpfen das Leben zu schenken. Seine Bereitschaft, aus Liebe zu den Menschen einen Dienst zu tun, den niemand von Gottes Sohn einfordern könnte, hat Jesus kurz vor seinem Sterben in eindrücklichen Zeichenhandlungen verkündigt. Er hat seinen Jüngern die Füße gewaschen. Ein Zeichen sollte dies sein für die Bereitschaft Gottes, die niedrige Gestalt des Knechtes anzunehmen, damit darin die Größe seiner erbarmenden Zuwendung erkennbar werde. Das letzte Mahl mit seinen Jüngern hielt Jesus in besonderer Weise. Er deutete das gebrochene und in die Runde gereichte Brot als sein Leben, das bald zerbrechen wird. An dem gebrochenen Brot haben alle teil. Es ist Zeichen für die Bereitschaft Gottes, den Gemeinschaftsbrüchigen seinen Bund zu erhalten, ihn zu erneuern auf ewig. Und seinen Becher mit Wein reichte Jesus in die Runde. Alle tranken aus diesem Becher, er selbst nicht. Der Wein ist Sinnbild für das Blut Jesu, das aus seinen Wunden fließen und ihm sein Leben nehmen wird. Jesus war bereit zu sterben. Er wollte darin selbst Zeichen sein für die Gültigkeit der Zusage Gottes, niemanden aus seiner Liebe zu entlassen – nur jene, die selbst sich dieser Liebe für immer verweigern. Aber sollte es solche Menschen geben? Hoffnung ist für jeden und für jede.

In der soeben in einer bewusst leicht zugänglichen Sprache formulierten Weise des Rückbezugs der Sakramente auf das in Zeichenhandlungen verdichtete Leben Jesu geschieht eine Interpretation des Christus-Ereignisses. Selbst dann noch, wenn eine Deutung von vielen mitgetragen wird, bleibt diese eine Rekonstruktion, die durch Interessen geleitet ist. „Wem gehören die Sakramente?“ – so fragt dieses Themenheft. Wer die Frage mit „Jesus Christus“ beantwortet, ist auf einem guten Weg.

2.2 Die Kirche und die Sakramente

Das Thema „Kirche und Sakramente“ ist in mehrfacher Hinsicht spannend. Die Feiern der Sakramente haben ihren Grund in Jesus Christus und finden ihre Gestalt in der Geschichte der Christenheit. In den ersten christlichen Jahrhunderten standen allgemeine, alle Sakramente betreffende Fragen nicht im Vordergrund. Die Aufmerksamkeit richtete sich vor allem auf einzelne sakramentale Zeichenhandlungen. Erst in der frühscholastischen Theologie beginnen die ausdrücklichen Bemühungen, einen übereinstimmenden Sprachgebrauch bei der Bezeichnung bestimmter kirchlicher Feiern als Sakramente zu festigen. Dabei argumentieren Theologen zunehmend häufig auch mit dem Gedanken eines Auftrags oder Befehls Jesu Christi – der Ein-

setzung durch Jesus Christus. Wo ein solcher Auftrag im biblischen Kanon nicht als ein Wort im Mund Jesu überliefert ist (beispielsweise bei der Krankensalbung), erschien ein Hinweis auf das Gedächtnis der Apostel weiterführend: Diese könnten später so gehandelt haben, weil sie sich an eine Weisung Jesu erinnerten, die sie gehört hatten und im Gedächtnis behielten, auch wenn sie nicht aufgeschrieben wurde. Wenn auch solche Versuche einer späteren Rechtfertigung kirchlicher Feiergestalten aus heutiger Sicht eher zur Nachsicht mit Theologen früherer Zeiten einladen, bleibt doch zu beachten, dass der Grundsatz, die Sakramente „gehörten" Jesus Christus, und er allein bestimmte deren Zahl, darin gewahrt blieb.

Die im Mittelalter rezeptionsgeschichtlich wirksame augustinische Tradition, die als Konstitutivum des Sakramentenbegriffs neben dem verkündigenden Wort (*verbum*) das Zeichen im Sinne einer real ansichtigen Wirklichkeit (*signum vel elementum*) nennt, gab Anlass zur gedanklichen Vertiefung der Frage nach der Einsetzung der Sakramente. Das mittelalterliche Interesse an der Einsetzung war von der Frage geleitet, ob sich aufgrund des Gebrauchs einzelner Elemente durch Jesus deren sakramentale Zeichendimension erweisen ließe. Diese These hat ihre Hauptstütze in den Sakramentendefinitionen des Hugo von St. Viktor und des Petrus Lombardus, der mit der Zählung von sieben Sakramenten in seiner Sentenzensammlung großen Einfluss auf die nachfolgende Bestimmung des Sakramentenbegriffs ausübte. Dabei wurde das Christusereignis nicht isoliert, sondern blieb eingebunden in die Beschreibung von Gottes Heilshandeln insgesamt. So unterscheiden frühscholastische Theologen zwischen den *sacramenta Christi* (Taufe und Eucharistie), den *sacramenta Dei legislatoris* (Ordo und Buße), dem *sacramentum Dei creatoris* (Ehe) und den *sacramenta apostolica* (Firmung und Krankensalbung).

Wenngleich die Einteilung und die Begrifflichkeit zur Kennzeichnung der sieben Sakramente bei einzelnen Theologen stark variieren, lassen sich doch auch übereinstimmende Problembeschreibungen wahrnehmen. Diese konzentrieren sich zum einen auf die Frage, wie die bereits im alttestamentlichen Zeugnis gut belegten Vollzüge Buße, Ehe und auch Ordo angemessen als von Jesus Christus eingesetzt erfasst werden können. Sie erörtern zum anderen die Frage, mit welchen Zeitpunkten des öffentlichen Wirkens Jesu einzelne Sakramente in Verbindung zu bringen sind, wobei insbesondere bei Firmung und Krankensalbung das Auffinden eines etwaigen Stiftungswortes im Leben Jesu Mühe bereitete. So unterschied etwa Bonaventura im Blick auf den mit dem Begriff der „Einsetzung" gemeinten Christusbezug der Sakramente zwischen Vorgängen der Bekräftigung, der Bestätigung, der Vollendung, der Initiierung und dem Eigenempfang (etwa bei der Taufe Jesu). Auch die Scholastik wusste darum, dass Jesus das Sakrament der Ehe allenfalls als Schöpfungswirklichkeit bekräftigen und bestätigen konnte.

In der Frage nach einem angemessenen Verständnis der „Einsetzung" der Sakramente sind viele Aspekte zu berücksichtigen. Das 2. Vatikanische Konzil hat die Kirche sehr bewusst als „Sakrament" bezeichnet. In der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium" umschreiben die Konzilsväter das Wesen der Kirche in vielfältiger Weise mit Bezug auf biblische Bildreden: als „Volk Gottes" (1 Petr 2,9), als „Tempel des Heiligen Geistes" (1 Kor 3,16f.) oder als „Leib Christi" (1 Kor 12,12–27). Alle Bildreden haben ihre besondere Bedeutung.

„Sakrament" kann die Kirche genannt werden, da ihr äußeres Erscheinungsbild, ihre sichtbare Gestalt, ihr „gesellschaftliches Gefüge" der Ort der Wirksamkeit des Geistes Gottes ist (LG 8). Anders jedoch als bei Jesus Christus, in dessen Leben die Sünde, der Gemeinschaftsbruch, keinen Raum hat, ist die Kirche ein in ihrer Klarheit und Reinheit immer auch getrübtes Zeichen der Nähe Gottes.

Das Gotteszeugnis der Glaubensgemeinschaft leidet unter der Halbherzigkeit menschlicher Liebe, unter mancher Ängstlichkeit und Trostlosigkeit, denen auch gläubige Menschen immer wieder erliegen, unter Neid, Missgunst, Übereifer und Misstrauen. Die Kirche wird daher vom 2. Vatikanischen Konzil deutlich unterschieden von Jesus Christus, auch wenn beide in gewisser Weise „Sakrament" genannt werden können: Sie sind geschichtliche Zeichengestalten, in denen Gottes Gottsein erfahrbar wird. Die Kirche ist gefordert, immer wieder den Weg der Umkehr und Erneuerung zu gehen, um ihrem Leitbild Jesus Christus ähnlich zu werden.

Weiterführende Literatur:
Helmut Hoping / Benedikt Kranemann / Stephan Wahle / Norbert Weidinger, Heil erfahren in den Sakramenten, Freiburg i. Br. 2009. In diesem Buch werden die Grundlagen der Allgemeinen Sakramentenlehre beschrieben. Die Sakramente der Initiation (insbesondere Taufe und Eucharistie) werden ausführlich dargestellt. Ansätze der Symboldidaktik und weitere anthropologische Zugänge zu den Sakramenten finden Beachtung. Systematisch-theologische und praktisch-theologische Anliegen werden in Verbindung zueinander gebracht.
Eva-Maria Faber, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt ^{2}2009. Das Buch referiert aus systematisch-theologischer Sicht die Geschichte des allgemeinen Sakramentenbegriffs. Zugleich werden alle sieben Sakramente mit ihren biblischen Grundlagen, den theologiegeschichtlichen Entwicklungen sowie den gegenwärtigen ökumenischen sowie pastoralen Herausforderungen dargestellt.

2.3 Die Menschen und die Sakramente

Auf unterschiedliche Weisen ist es möglich, einen sozial-anthropologischen Zugang zum Verständnis der christlichen Sakramente zu finden: durch Anleihen bei Symboltheorien, bei den Sozial- und Kommunikationswissenschaften oder bei der Biografieforschung. All diese Sichtweisen widersprechen sich nicht, denn eine einzelne für sich genommen kann die ganze Welt des Sakramentalen nicht erfassen.

Der symboltheoretische Ansatz nimmt auf die grundlegende Fähigkeit des Menschen Bezug, den Dingen Bedeutung zu geben und diese worthaft erschließen zu können. Ein Symbol verhüllt die in ihm geborgene Wirklichkeit und gibt zugleich die Gelegenheit, dieses Geheimnis ahnend zu erkennen. Dabei bleibt immer eine auch durch menschliche Worte nicht aufzuhebende Uneindeutigkeit der Symbole. Symbole laden zum Austausch ein, zum Gespräch. Sie stiften Gemeinschaft. Es spricht vieles dafür, dass Menschen in jüngerer Zeit ihre Symbolfähigkeit wieder neu entdecken: Das Angebot etwa an symbolhaften Gegenständen und Bildkarten, die käuflich erworben werden können, ist sehr groß. Es entspricht der Nachfrage.

In kommunikativen Handlungen vergewissern sich Gemeinschaften des Sinns ihres Zusammenlebens. Geregelte Versammlungen sind dazu erforderlich, in

denen im Dialog, in Wort und Antwort, Übereinkunft erzielt werden kann über den Grund der Gemeinsamkeit. Politische Gruppierungen veranstalten Parteitage. Vereine treffen sich regelmäßig und beraten über das Verhältnis zwischen dem vereinbarten Ziel der Begegnungen und dessen Verwirklichung. Nationen pflegen ihr Zusammengehörigkeitsgefühl in den Reden ihrer Repräsentanten und durch Zeichenhandlungen an festgelegten Tagen im Jahreskreis. Auch die sakramentalen Feiern der christlichen Glaubensgemeinschaft entsprechen dem menschlichen Bedürfnis nach einer in kommunikativen Handlungen sich erneuernden Gewissheit über den Grund der Gemeinsamkeit. Charakteristisch für die sakramentalen Feiern ist es, dass die Sinnbestimmung der Gegenwart der Gemeinschaft durch das Gedächtnis ihres von Gott gestifteten Ursprungs geschieht. Die Erfahrung der sinngestifteten Gegenwart lässt zugleich auf die Bewährung des erkannten Gutes in der Zukunft hoffen.

Die Bedeutung der menschlichen Lebensgeschichte zum Verständnis der sakramentalen Feiern ist erst in jüngerer Zeit stärker bewusst geworden. Das Interesse an der Biografieforschung ist heute insgesamt groß. Erstaunlicherweise sind zahlreiche Autobiografien auf dem Büchermarkt. Sie werden oft in der Erwartung gelesen, am Beispiel des Lebens anderer Menschen zu lernen, wie das eigene Glück gelingen oder das erfahrene Elend bestanden werden könnte. Die Brüchigkeit der getroffenen Lebensentscheide wird von vielen Menschen sehr stark empfunden. Lebensphasen wechseln in oft rascher Folge. Krisenzeiten werden als besondere Gelegenheit wahrgenommen, die Zusammenhänge des Lebens zu erkennen. Interpretationen werden gewagt und Zukunftsperspektiven entwickelt. Die Bereitschaft, sich in diesem Geschehen der Selbstfindung beraten zu lassen, ist bei vielen Menschen groß.

Die vergleichende Sozialanthropologie macht darauf aufmerksam, dass es in vielen Kulturen Riten gibt, die anlässlich wichtiger Veränderungen in der Lebensgeschichte in Gemeinschaft vollzogen werden. Solche „Übergangsriten" begehen alte, der Natur nahe Völker zum Beispiel in der Zeit vor Beginn der ehelichen Gemeinschaft in der Verlobungszeit. Veränderungen lösen Ängste aus, deren Bewältigung in der Gemeinschaft besser gelingen kann. Drei Situationen in der Lebensgeschichte von Menschen erfahren in diesem Zusammenhang besondere Aufmerksamkeit: die Geburt, die eheliche Gemeinschaft und der Tod. Die christliche Sakramententheologie kann an diese allgemeinen Erfahrungen anknüpfen. Zugleich hat sie ein eigenes Erbe zu bewahren: die Deutung des Lebens auch unter dem Aspekt der Sünde, die sich in der Minderung oder gar in der Bestreitung der Lebensmöglichkeiten der Mitgeschöpfe auswirkt.

3 Perspektiven

Die Frage, wem die Sakramente gehören, lässt sich nicht leicht beantworten; sie verunsichert eher. Selbstverständlichkeiten geraten ins Wanken. Durch diese Frage wird eine Suchbewegung ausgelöst. Eine Grundausrichtung an der pastoralen Haltung, die Jesus selbst gelebt hat und gestorben ist, erscheint dabei vorrangig. Die österliche Dimension aller Sakramente zu stärken, ist allen christlichen Generationen aufgetragen. Bei jedem Sakrament richtet sich der Blick auf das Leben und auf das Sterben Jesu Christi. Mit dieser Grundaussage ist die Erwartung verbunden, dass die Menschen, die Sakramente feiern, mit

Jesus Christus vertraut sind. Neue Anstrengungen zu einer lebensnahen Erschließung der existenziellen Bedeutung des Christusereignisses sind aus meiner Sicht die gegenwärtige Herausforderung in der Sakramentenpastoral. Diese nimmt dann Züge der Katechese und der Mystagogie an.

Inhaltlich sind aus meiner Sicht folgende Glaubenserkenntnisse über Jesus Christus zentral in der Vorbereitung auf die Feier der Sakramente: Die Weise des Lebens und die Weise des Sterbens Jesu sind tief miteinander verwandt. In Jesu Weise zu leben und zu sterben, hat die Nachfolgegemeinschaft, die Kirche, eine vorbildliche Vorstellung von der Weise, wie Gott selbst ist: gemeinschaftstreu und bundeswillig trotz aller Anfeindung. In geschichtlich erfahrbarer Menschengestalt begegnet Gott: In Jesu Weise, in Verbundenheit zu bleiben auch mit denen, die ihn auslöschen wollen, nimmt Gottes Ja der Liebe zu denen, die das Nein der Feindschaft leben, leibhaftige Gestalt an. Gott sagt zu, dass die Geschöpfe bestehen dürfen, auch wenn sie ihm zu widerstehen trachten. Gott ist das Ja zu allem Lebendigen, und Christus Jesus hat dieses Ja gelebt bis hinein in die Negativität des Todes, der als solcher – wie jedes von Menschen einander zugefügte Leiden – nicht Hoffnung begründet, sondern Entsetzen auslöst.

In der Situation der Gefährdung des eigenen Lebens durch einen gewaltsam herbeigeführten Tod ist die Bereitschaft, den drohenden Menschen in Liebe zugewandt zu bleiben, ein in besonderer Weise qualifiziertes Zeugnis der Beziehungswilligkeit. Die Sünde entfaltet eine beziehungsfeindliche Dynamik, deren letzte Konsequenz die Bestreitung der Existenzberechtigung des anderen Menschen ist. Jesus antwortet auf das Nein des Todes, das andere über ihn sprechen, mit dem Ja zum Leben derer, die ihn töten.

Im Tod des Sohnes Gottes erscheint die geschöpfliche Sünde, der Gemeinschaftsbruch, in ihrer bittersten Gestalt. In ganz eigener Weise ist dieses Geschehen durch die Endgültigkeit des im Töten realisierten Beziehungsabbruchs bestimmt. In der Auferweckung des bis in seinen Tod hinein beziehungswilligen Gottessohnes wird das Erlösungsgeschehen als erneute Einbeziehung der Geschöpfe in Gottes Leben offenbar: Gottes Geist bewirkt, dass mit Christus Jesus die gesamte Schöpfung auf ewig an Gottes Leben teilhat. Auch in dieser Stunde verschließt sich Gott nicht; er bleibt offen für jene, die sich dem deutlichsten Zeichen seiner Liebe verschlossen haben. Christinnen und Christen sollen nicht das Leiden und nicht den Tod suchen, sondern das Leben. Widerfährt ihnen aber, dass andere Menschen sie anfeinden, dann sollen sie wie Jesus geduldig sein – personale Zeichen für Gottes große Versöhnungsbereitschaft. Es bleibt diese schwere Wahrheit im christlichen Bekenntnis: Zuinnerst verbunden mit dem christlichen Bekenntnis zu dem sich in Christus Jesus in seiner Güte und Menschenfreundlichkeit offenbarenden Gott ist die Erfahrung, dass wahre Liebe den Einsatz des gesamten Lebens erfordert: die Bereitschaft zur Selbstpreisgabe aus Liebe aufgrund der unbedingten Zustimmung zu den Daseinsrechten der Anderen.

Diese grundlegende Glaubenswahrheit entfalten die Sakramente im Lebenshorizont einzelner Menschen sowie der christlichen Glaubensgemeinschaft in ihrer Gesamtheit. Für alle Sakramente gilt eine Herausforderung: „Inbild und Andacht sind das gleiche“[3]. Die Andacht – die

[3] *Peter Handke*, Phantasien der Wiederholung (s. Anm. 1), 13.

liturgische Feier der Sakramente – hat dem zu entsprechen, was ihr Leitbild ist. Dieses Leitbild ist Jesus Christus in seinem Leben, in seinem Sterben und in seiner lebendigen Gegenwart im Heiligen Geist. Zum Gedächtnis Jesu Christi werden Sakramente gefeiert. Seinem Gedächtnis – ihm selbst – entspricht es, wenn Menschen durch die Feier der Sakramente Hoffnung selbst im Tod haben und Verantwortung übernehmen im Dienst an der Schöpfung. Letztlich lassen sich alle Sakramente an diese Wahrheit rückbinden: Sie feiern, dass der sterbliche und sündige Mensch herausgelöst wird aus seiner tödlichen Schuldverstrickung. Die dieser Verheißung entsprechende Feierform kann nur gemeinschaftlich sein. Oder wer möchte seine Freude nicht mit anderen Menschen teilen?

Die Autorin: *Geboren 1961 in Koblenz, Promotion 1992 in Mainz, Habilitation für Dogmatik und Ökumenische Theologie 1996 ebenda, seit dem WS 2000/2001 Professorin für Ökumenische Theologie und Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster; Publikationen: Gelebte Buße. Das menschliche Bußwerk (satisfactio) im ökumenischen Gespräch, Mainz 1992; Beziehungsdenken in der Erlösungslehre. Bedeutung und Grenzen, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1997; zusammen mit Friederike Nüssel, Menschenstimmen zu Abendmahl und Eucharistie. Erinnerungen – Anfragen – Erwartungen, Frankfurt a. M.–Paderborn 2004; Einführung in die ökumenische Theologie, Darmstadt 2008.*

Der theologische Weg Joseph Ratzingers



Hansjürgen Verweyen
Ein unbekannter Ratzinger
Die Habilitationsschrift von 1955
als Schlüssel zu seiner Theologie

152 Seiten, kartoniert, ISBN 978-3-7917-2286-3
€ 19,90 (D) / € 20,50 (A) / sFr 30,50

Erst vor Kurzem wurde die Habilitationsschrift Joseph Ratzingers von 1955 in ihrem ganzen Wortlaut veröffentlicht. Sie erweist sich als das aufschlussreichste Dokument für die Arbeit Ratzingers auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil und für die Grundlinien seiner Theologie bis heute. Der international angesehene Theologe und Philosoph Hansjürgen Verweyen, Schüler Ratzingers, geht dem langen Weg des heutigen Papstes behutsam und doch kritisch nach.

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

Eva-Maria Faber

Würdigung des Menschen

◆ **Mit dem II. Vatikanum hat das Sakrament der Taufe seine ekklesiale Dimension zurückgewonnen. Damit wurde die einseitige Fokussierung auf die Heilsnotwendigkeit dieses Sakraments korrigiert. Trotzdem ist auch in der heutigen Taufpraxis besonders aufseiten der Familien der Gedanke zentral, das Leben des Kindes möge unter dem Segen Gottes glücken. Die Autorin plädiert, dass ein achtsamer Umgang mit dem sensus fidelium in Bezug auf das Taufbegehren sich gerade deswegen gebietet, weil man ihn schon zu oft missachtet hat und dadurch in der Taufpraxis immensen Schaden angerichtet hat. (Redaktion)**

„Es ist unbeschreiblich, was nicht allein unter dem Pöbel, sondern auch unter denen, die den Pöbel an Stand und Verstand übertreffen, bey dem Hochheyligen Sacrament der Tauffe und in denen Wochenstuben an Bräuchen vorgeht. Zu beklagen ist, daß die Tauffe zu einer bloßen äußerlichen Handlung gemacht wird und das Himmlische dabey aus den Augen kommt. Ihrer viele lassen das Neugeborene lange liegen, bevor sie zur hl. Tauffe Anstalt machen, weil sie vornehme Gevattern von weiten Orten her einladen und weil sie die delicaten Dinge zum Tauffessen nicht so geschwinde erlangen können. Sie bedencken nicht, daß sie diese muthwillige Aufschiebung der Tauffe, wenn das Kind inzwischen ohne Tauffe sterben sollte, bei Gott schwer zu verantworten haben."[1]

Die Taufe aufschieben, so dieser Text von Johann Heinrich Zedler aus dem 18. Jahrhundert, ist mutwillig und für das Kind gefährlich. Sie verschafft den Zugang zum Himmlischen, der anders nicht erlangt werden könnte. Sollte dieser Zugang – ob mutwillig oder ohne Verschulden – verpasst worden sein, würde allenfalls noch eine – wie auch immer erreichte, eher unwürdig inszenierte – Wiederbelebung des Kindes zu Taufzwecken helfen können. Getauft- oder Nichtgetauftsein, darauf kommt es an.

Bringen heute Eltern ihr Kind zur Taufe, so begegnet ihnen eine andersgeartete Einstellung. Seelsorgende kommen dem Taufwillen der Eltern nicht umstandslos nach, sondern fordern eine Vorbereitung und raten gegebenenfalls sogar zum Taufaufschub. Während die Überzeugung, dass es „mutwillig" wäre, ein Kind nicht oder zu spät zu taufen, im kulturellen Bewusstsein noch erhalten ist, stellen Eltern zu ihrer Überraschung fest, dass die Kirche es heute – spitzen wir es zu – für „mutwillig" hält, ein Kind zu früh zu taufen, wenn die Eltern nicht hinreichend vorbereitet sind. Dabei gilt als ein wichtiger Aspekt der Vor-

[1] Johann Heinrich Zedler, zit. in: *Friedrich von Zglinicki*, Geburt. Eine Kulturgeschichte in Bildern, Braunschweig 1983, 356.

bereitung der Kirchenbezug, und die Kirchendistanziertheit mancher Eltern wird als Problem empfunden.

Ungeachtet dessen gilt weiterhin die Vorschrift, dass ein Kind in Lebensgefahr unverzüglich zu taufen ist, bis dahin, dass dies sogar gegen den Willen der Eltern und auch im Falle nichtkatholischer Eltern geschehen soll (vgl. can. 868 § 2 CIC 1983). Nach Auskunft des Münsteraner Kommentars war dieser Passus bei der Codex-Reform umstritten und ist aus eher sekundären Gründen stehengeblieben.[2]

1 Definitionsmacht über die Taufe und sensus fidelium

Im Rahmen der Gesamtüberschrift dieses Heftes „Wem gehören die Sakramente" lässt sich ein Teilaspekt in der Frage präzisieren, wer die Definitionsmacht über die Sakramente hat. Wer definiert, was ein Sakrament ist und wem es wann zu spenden, mit wem es wann zu feiern ist?

Die Überzeugung von der strikten Heilsnotwendigkeit der Taufe weckte in den kirchlich Verantwortlichen das Bestreben, möglichst alle Menschen zur Taufe zu führen. In diesen Kontext gehört das Pochen auf die baldige Taufe von Neugeborenen ebenso wie das missionarische Bemühen, möglichst viele Menschen zu taufen, wie etwa bei Franz Xaver.

Umgekehrt, wenn Seelsorger heute wegen der Gefahr privatistischer Vereinnahmung kirchlicher Rituale die ununterschiedene Erfüllung des Taufbegehrens von Eltern als Entleerung kirchlicher Taufüberzeugungen bewerten, ist es ihre Pflicht, nach einer verantwortungsbewussten Taufpraxis zu suchen.

Definitionsmacht ist ein notwendiger Aspekt von Verantwortlichkeit. Allerdings, die anfangs illustrierte krasse Verschiebung in der Einschätzung einer möglichst frühen Taufe von Kindern zeigt, dass eine Veränderung im Verantwortungsbewusstsein der zuständigen Amtspersonen problematisch herauskommen kann, wenn solche Verschiebungen sich *allein* auf der Ebene der Verantwortlichen in Theologie, Lehramt und Pastoral vollziehen. Authentische Erkenntnisprozesse der Kirche sollten sich nach den Regeln der Kunst theologischer Erkenntnislehre auf der Basis der *Schrift* im Licht der *Tradition* in der Interaktion von *sensus fidelium*, *Theologie und Lehramt* vollziehen. Dies gilt auch für Verständnis und Praxis der Sakramente. Der sensus fidelium in einem ekklesial umfassenden Sinn hat in der Geschichte des Christentums indes weder im Bereich des Lehramtes noch in der Theologie eine angemessene Rolle gespielt.

Wäre das Empfinden von christgläubigen Eltern in die Tauftheologie und die Frage nach dem Geschick ungetauft ver-

[2] *Rüdiger Althaus*, Kommentar zu can. 868, in: *Klaus Lüdicke* (Hg.), Münsterischer Kommentar zum Canon Iuris Canonici, Essen 1994ff., 868/3f. (Dezember 2003). Der revidierte Text hätte lauten sollen: „Ein Kind, sowohl katholischer wie nichtkatholischer Eltern, das sich in Lebensgefahr befindet oder von dem vernünftigerweise angenommen wird, dass es vor Erlangung des Vernunftgebrauchs stirbt, wird erlaubt getauft, solange nicht beide Eltern oder diejenigen, die ihre Stelle einnehmen, ausdrücklich dagegen sind." Man konnte sich aber nicht einigen, ob hier die Kinder katholischer Eltern thematisiert werden sollten, weil ihre Situation bereits im vorausgehenden Canon behandelt worden war. Deswegen blieb der frühere Text stehen, obwohl sich aus Gründen der Religionsfreiheit gegen ihn Einwände erhoben hatten.

storbener Kinder einbezogen worden, wäre vielleicht früher erkennbar geworden, dass man diese Kinder der Barmherzigkeit Gottes anvertrauen darf, wie es heute der Katechismus der Katholischen Kirche (Nr. 1261) tut. Es ist frappierend, in den Akten des Genfer Konsistoriums zu sehen, wie wenig Widerstand sich im Genf Calvins gegen dessen Verbot der Nottaufe durch Hebammen regte.[3] Das Verbot gewisser Vornamen, wie vor allem Claude, hatte es um einiges schwerer, sich durchzusetzen! Kann daraus geschlossen werden, dass Calvins Vorstoß in Sachen Nottaufe und Vertrauen in Gottes Gnade beim „Volk" auf Resonanz stieß? Calvin argumentierte, Gott nehme die Kinder der Gläubigen „schon vor ihrer Geburt zu den Seinen an"[4], und seiner Gnade seien nicht so enge Grenzen zu ziehen, dass man alle verloren wähnen müsste, die nicht getauft wurden. Erkannten die Gläubigen kraft ihres Glaubenssinns in dieser Zuversicht ohne Bedenken das, was dem Glauben an den Gott Jesu Christi entspricht?

Wie dem auch sei: Theologie und Kirche sind gehalten, Lehre und pastorales Handeln unter Einbezug des sensus fidelium zu formulieren und zu gestalten. Wenngleich Amtsträger eine spezifische Verantwortung für Theologie und Praxis der Sakramente haben, so kommt ihnen doch nicht allein die „Definitionsmacht" zu. Es gilt, das Empfinden von Menschen wahr- und ernst zu nehmen. Dieses Postulat ist am Ende des folgenden Abschnittes im Blick auf die aktuelle Situation zu konkretisieren.

2 Individuelle und ekklesiale Bedeutung der Taufe

Im heutigen Kontext ist es nicht das Thema Heilsnotwendigkeit der Taufe, welches unterschiedliche Einstellungen zur Taufe und ihrem geeigneten Zeitpunkt hervorbringt. In der Pastoral zermürbende Reibungspunkte ergeben sich jedoch durch die unterschiedliche Sicht der mehr individuellen oder mehr ekklesialen Bedeutung der Taufe. Während viele Eltern die Taufe vornehmlich individuell und persönlich auf ihr Kind beziehen oder – so die Klage vieler Seelsorgender – sie gar gewissermaßen als private Familienfeier „definieren", setzen die kirchlich Verantwortlichen ihre Definitionsmacht heute eher dahingehend ein, dass sie den ekklesialen Charakter der Taufe betonen und entsprechende Vorbereitungs- und Feierformen wählen. Die Einstellungen von Menschen erfahren sie – in belastender Weise – oft als defizitär.

Aus tauftheologischer Sicht ist diese Spannung differenziert zu bewerten.

Neutestamentlich wird die Taufe einerseits unübersehbar als kirchebildender Vollzug beschrieben (vgl. Apg 2,41); andererseits haben neutestamentliche Tauftheologien durch ihre Bindung an die Glaubensentscheidung einen individualisierenden Zug: Der Weg in die Taufe und der Weg der Getauften ist ein Weg je persönlicher Bindung und Lebenspraxis. Anders als die Vergebung der Sünden und die Gabe des Geistes wird die Eingliederung in die Kirche nicht als eigene Taufgabe

[3] Vgl. *Jeffrey R. Watt*, Childhood and Youth in the Geneva Consistory Minutes, in: *Herman J. Selderhuis* (Hg.), Calvinus Praeceptor Ecclesiae. Papers of the International Congress on Calvin Research. Princeton, August 20–24, 2002 (Travaux d'Humanisme et Renaissance 388), Genf 2004, 43–64, 44f.

[4] *Johannes Calvin*, Unterricht in der christlichen Religion. Institutio christianae religionis IV,15,20.

genannt. Ein betont individuelles Geschehen ist die Taufe des Kämmerers (vgl. Apg 8,26–40). Je nach Kontext legt Paulus die Existenz der Getauften und ihre Begabung mit Charismen mehr ekklesial (vgl. 1 Kor 12) oder mehr individuell auf die persönliche Gottesbeziehung der Getauften hin aus (vgl. Röm 6; 8,12–17).

Die reichere Quellenlage für die Zeit der Alten Kirche erlaubt uns, über die tauftheologischen, ebenfalls ekklesial und individuell akzentuierten Positionen hinaus eine Taufpraxis wahrzunehmen, die nicht nur die je persönliche Wirklichkeit des Taufgeschehens, sondern auch die ekklesiale Einbindung intensiv erfahrbar machte. Über Jahrhunderte hinweg trat dann aber durch die Etablierung der Kindertaufe als Normalfall christlicher Initiation sowie durch die Betonung der individuellen Heilsnotwendigkeit der Taufe für jeden einzelnen Menschen der ekklesiale Bezug der Taufe in der Theorie wie auch in Praxis und Erfahrung zurück. Sakramente wurden nun einseitig im Dienst der „geistlichen Vollkommenheit jedes Menschen in sich selbst" (Konzil von Florenz, 1439, DH 1311; diese Aussage ist auf die Sakramente abgesehen von Ordo und Ehe bezogen) verstanden. Zwar wurde ein gemeinsamer Tauftermin auch für die Kindertaufe zum Teil sogar noch recht lange aufrechterhalten – noch zur Zeit Dantes (1265–1321) scheint die Taufe in Florenz geradezu ein karsamstägliches Volksfest gewesen zu sein –[5], doch war die Entwicklung der Tauffeier hin zu einem einer größeren Feiergemeinde entbehrenden Ritus möglichst unmittelbar nach der Geburt folgerichtig. Primäres Ziel der Taufe war es, einem Individuum den Zugang zum ewigen Leben zu sichern.

Demgegenüber hat das II. Vatikanische Konzil den ekklesialen Charakter der Sakramente neu ins Licht gehoben. Die Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium betont den ekklesialen Charakter der Liturgie als Kirche aufbauenden Vollzug (vgl. SC 26). Insbesondere für die stark privatisierte Taufe wird der Aspekt der Eingliederung in die Kirche hervorgehoben. Hinsichtlich der Feier wird die Teilnahme der Gemeinde gewünscht und liturgietheologisch favorisiert, die Taufe in die sonntägliche Eucharistiefeier der Gemeinde zu integrieren.

Der theologische, liturgische und pastorale Wert dieses Umdenkens soll hier nicht bestritten werden. Die folgenden Reflexionen wollen aber im Sinne einer ausgleichenden Reflexion die Bedeutung der individuell-persönlichen Sinnrichtung der Taufe zur Geltung bringen. Die Korrektur einer vorausgehenden Einseitigkeit darf nicht selbst wieder einseitig werden. Dies gilt umso mehr, als Aufmerksamkeit für die Erwartungen von Menschen an die Taufe bzw. die Taufpraxis der Kirche geboten ist. Sie sind theologisch relevant! Wenn die pastoral Verantwortlichen kraft ihrer „Definitionsmacht" hinsichtlich der Taufe heute deren ekklesiale Dimension hervorheben, so sollte dies nicht an der Weise, wie Menschen nach der Taufe verlangen, vorbei geschehen.[6] Für getaufte Eltern, die um die Taufe ihres Kindes bit-

[5] Vgl. *Antonio Altomonte*, Dante. Eine Biographie, Reinbek b. Hamburg 1987, 50–53.

[6] Auch sollte die Kirche Menschen heute nicht zum Vorwurf machen, was die frühere kirchliche Verkündigung selbst favorisiert hat: eine eher auf das individuelle Heil abgestellte Praxis der Sakramente. Zu Recht bemerkt Heribert Wahl: „Mit dem Vorwurf des sakramentalen Privatismus sollten wir also zurückhaltend umgehen: Da steckt – neben gesellschaftlich-kulturellen

ten, gilt zuerst das positive Vorurteil, dass sie mit dem sensus fidelium begabt sind. Die Frage ist darum nicht zuerst, was sie glauben und leben sollen, sondern was sie glauben und leben. Der Verdacht, diese Menschen seien nicht schon immer authentische Zeugen christlichen Glaubens, mag zwar im Einzelfall nicht widerlegbar sein. Wie neuere Untersuchungen zeigen, steht aber die Bitte um die Taufe auch bei „Kasualienfrommen" vor dem Hintergrund einer authentischen religiösen Haltung und einer spirituellen Praxis.[7] Umgekehrt war die kirchliche Verkündigung nicht vor Defiziten (im zentralen Punkt des Glaubens an die Barmherzigkeit Gottes mit der Konsequenz einer „ungebührlich restriktive[n] Sicht der Rettung"[8]!) gefeit und hat gerade im Bereich der Taufe schon einmal „Anlass für zahlreiche pastorale Probleme"[9] gegeben. Sie hat unsäglichen Kummer über viele Eltern gebracht, die ihr Kind nicht nur zeitlich, sondern ewig verloren glauben mussten. Demut ist geboten; ein (nochmaliges?) Sich-hinweg-Setzen über das Empfinden von Menschen wäre fatal.

3 Taufe und die Würde eines Christenmenschen

Die wichtige und erfreuliche Wiederentdeckung der ekklesialen Dimension der Sakramente und speziell der Taufe darf nicht einer verkirchlichten Sicht christlicher Existenz Vorschub leisten. Die Bedeutung der Taufe umfasst unterschiedliche Aspekte, von denen nicht ein einzelner über Gebühr herausgehoben werden darf. Dies gilt umso mehr, als die Konzentration auf die Eingliederung in die Kirche als Frucht der Taufe möglicherweise auch Folge einer Verunsicherung hinsichtlich der traditionell aufgezählten Wirkungen ist. Der Gesichtspunkt der Tilgung der Erbsünde verlangt eine derart differenzierte Erläuterung, dass er in der Verkündigung kaum im Vordergrund stehen dürfte. Aufschlussreich sind die Verschiebungen in den Vorschlägen für die Antwort auf die Frage: „Was erbitten Sie von der Kirche Gottes für N." in der deutschsprachigen Feier der Kindertaufe.[10] Die Antwort „Das ewige Leben", die im Rituale von 1971 vorgeschlagen ist, findet sich in der Neuaus-

Tendenzen – eine Menge selbstgestrickter Problematik drin, die es pastoral-praktisch erst aufzuarbeiten gilt": *Heribert Wahl*, LebensZeichen von Gott – für uns. Analysen und Impulse für eine zeitgemäße Sakramentenpastoral (Kommunikative Theologie – interdisziplinär 9), Berlin u. a. 2008, 277.

7 Vgl. *Johannes Först*, Die unbekannte Mehrheit. Sinn- und Handlungsorientierungen „kasualienfrommer" Christ/inn/en, in: *Ders.* / *Joachim Kügler* (Hg.). Die unbekannte Mehrheit: Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit" von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung, Berlin u. a. ^{2}2010, 17–87.

8 Internationale Theologische Kommission: Die Hoffnung auf Rettung für ungetauft sterbende Kinder (2007). Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2008 (Arbeitshilfen 224), Nr. 2, 10.

9 Ebd., Nr. 3, 11.

10 Vgl. Die Feier der Kindertaufe in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica altera 1973 (Rituale Romanum), Freiburg i. Br.–Regensburg–Freiburg/CH–Salzburg–Linz 2007, Nr. 35, mit Die Feier der Kindertaufe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg, Einsiedeln–Freiburg i. Br.–Regensburg–Salzburg–Linz 1971, Nr. 5.

gabe der Feier der Kindertaufe von 2007 nicht mehr. Zu sehr scheint diese Antwort mit der Gleichsetzung von Getauftsein und (nur so) Zum-Heil-Kommen belastet. Gegenüber 1971 weggefallen ist aber auch „Dass es ein Kind Gottes wird". Vorsichtiger heißt es nun: „Dass es ein Christ wird" und „Dass es in Jesus Christus zum neuen Leben geboren wird". Weniger Schwierigkeiten bereitet die Antwort: „Dass es in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen wird".

Gottes Nähe und Zuwendung zu den Menschen lässt sich nicht auf den Bereich der Sakramente eingrenzen und fängt somit nicht mit der Taufe erst an. So wichtig diese Einsicht ist, so darf die Konsequenz daraus doch nicht sein, bei der Taufe nicht mehr unbefangen von der Zuwendung Gottes sprechen zu können. Als Antwort auf die Frage nach dem, was die Eltern von der Kirche erbitten, wäre es durchaus möglich zu formulieren: „Dass es als Kind Gottes leben kann". Damit ist nicht ausgesagt, dass ein Kind ohne Taufe nicht Kind Gottes wäre. Es wäre aber in vielen Fällen eher das getroffen, was Eltern bewegt, nach der Taufe zu fragen. Bei der Kindertaufe ist es der berechtigte Wunsch der Eltern, ihr Kind unter den Segen des Gottes, der in Jesus Christus todüberwindendes Leben geschenkt hat, zu stellen. Es ist ihre Intuition, dass die Deklaration der Taufe „dies ist mein geliebter Sohn, meine geliebte Tochter" die einmalige Würde des Menschen verlautbart und im Leben eines Menschen aktualisiert.[11] Sie wollen sich in der Taufe jenem zuwenden, dem außer ihnen selbst das Kind noch anvertraut ist.[12] Diese Erwartungen, die oft unbeholfen und nicht in „Kirchensprache" thematisiert werden,[13] sollten ohne „ekklesiale Mahnreden" respektiert werden.

Zu Recht weist Heribert Wahl darauf hin, dass es nicht darum geht, die christliche Identität der Sakramente einzuklammern, um dafür an menschliche Erwartungen anzuknüpfen. Gotteskindschaft, Würde des von Gott unbedingt angenommenen Menschen, Zuspruch des Heiligen Geistes für den Lebensweg sind zentrale Punkte des Taufverständnisses, bei denen anzusetzen legitim ist.[14] Mehr noch: Es ist heute wichtiger denn je, Christsein nicht einseitig kirchlich-gemeinschaftlich auszubuchstabieren, sondern zu fragen, was es für den je persönlichen Lebensweg bedeutet, Christ und Christin zu sein. In einer Zeit der Individualisierung ist jede und jeder beständig gefordert, Lebensentscheidungen persönlich zu treffen und zu verantworten, weil die traditionellen Vorgaben zurückgetreten sind. Die geeignete Form, auf dieses Phänomen zu antworten, ist nicht allein die Erinnerung an das Gebundensein von Menschen an die

[11] Vgl. *Stefan Knobloch*, Was von der Taufe zu halten ist. Ein Beitrag zur Klärung einer schwierigen pastoralen Frage, in: *Ders.* / *Herbert Haslinger* (Hg.), Mystagogische Seelsorge, Mainz 1991, 126–155, 140–145.

[12] Vgl. *Johannes Först*, Die unbekannte Mehrheit (s. Anm. 7), 38.

[13] Aber tun sich nicht auch theologisch ausgebildete Hauptamtliche schwer, wenn sie ihren existenziellen Glauben zur Sprache bringen sollen und spüren, dass die theologischen Formeln dafür nicht stimmen?

[14] „Sollte von den klassischen Taufwirkungen, neben Sündenvergebung und Kircheneingliederung, heute stärker das Geschenk der Gotteskindschaft herausgestellt werden? So käme die transzendente Verwiesenheit menschlichen Lebens zum Ausdruck. Diese Perspektive vermag die anderen Taufwirkungen zu erschließen": *Heribert Wahl*, LebensZeichen von Gott (s. Anm. 6), 195.

Gemeinschaft mit anderen. Eine noch so sympathische Einladung in die kirchliche Gemeinschaft ersetzt nicht, was Menschen heute brauchen: Stärkung des Rückgrates für ein verantwortetes Leben. Statt einer Verkirchlichung des Christseins bräuchte es eher den Zuspruch von Würde und Fähigkeit zur Verantwortung sowie die Aufmerksamkeit für die je persönliche Berufung des Menschen. Es ist fatal, dass Menschen von der Kirche Hilfe für ihre persönliche Alltagsspiritualität scheinbar kaum noch erwarten.[15] Die Taufpastoral hat die Chance, aufgrund des Glaubens an den person-zugewandten Gott die Würde und Kostbarkeit des einzelnen Menschen ohne Nebenabsichten ans Licht zu heben. Für die Feier der Taufe darf – Hauptamtliche entlastend! – diese gottgeschenkte Würdigung des Menschen im Mittelpunkt stehen. Die Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft als Ort, wo ein Leben gemäß einer solchen Würde gestützt wird, kann dann immer noch in den Blick kommen.

Weiterführende Literatur:
Johannes Först / *Joachim Kügler* (Hg.), Die unbekannte Mehrheit: Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit" von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung, Berlin u. a. ²2010. Diese Studie basiert auf einer im Erzbistum Bamberg durchgeführten empirischen Untersuchung zu Frömmigkeit und Kirchenbezug von Kirchengliedern, die den pastoralen Dienst der Kirche fast ausschließlich für die Kasualien in Anspruch nehmen. Deren Erwartungen werden gewürdigt, für die Hauptamtlichen wird die entlastende Empfehlung gegeben, ihre Reaktion auf die Kasualienfrommen nicht von deren Nähe bzw. Distanz zum kirchlich-gemeindlichen Sozialraum geprägt sein zu lassen.
Johannes Schelhas, Perspektiven gegenwärtiger Tauftheologie, in: Catholica 62 (2008), 99–125. Der Artikel geht unter anthropologischer, christologischer, ekklesialer und epikletischer Perspektive auf die Taufe ein und erschließt so in anregender Weise ihre Bedeutsamkeit der Taufe.

4 Anstatt eines Ausblicks

Das Motu Proprio „Omnium in mentem" vom 26. Oktober 2009 verändert den Gesetzestext der Canones 1086, 1117 und 1124 des CIC 1983 so, dass in der katholischen Kirche getaufte Christen anders als bisher auch dann, wenn sie durch einen formalen Akt von der Kirche abgefallen sind, in vollem Umfang der kirchlichen Ehegesetzgebung unterstehen. So ist künftig die Ehe eines katholisch getauften, aber „abgefallenen" Christen, der sich nicht an die vorgeschriebene Eheschließungsform hält oder im Falle einer Ehe mit einer anderskonfessionellen oder ungetauften Person nicht die entsprechende Dispens eingeholt hat, ungültig. Begründet wird die Veränderung mit pastoralen Schwierigkeiten, die sich ergeben hatten, wenn ein aus der Kirche ausgetretener Katholik zivil geheiratet hatte, inzwischen wieder geschieden war, erneut in die Kirche eintreten und einen anderen Partner kirchlich heiraten wollte. Da die auf dem Standesamt geschlossene Ehe einer solchen Person nach bis dato geltendem Recht für die Kirche als

[15] Vgl. *Johannes Först*, Die unbekannte Mehrheit (s. Anm. 7), 63.

sakramental galt, gab es dann böse Überraschungen. Unterliegt ein Katholik, gleichgültig ob „abgefallen" oder nicht, jedoch prinzipiell der Formpflicht, so ist die zivil geschlossene Ehe vor der Kirche ungültig.

Pastoral mag dies in bestimmten Situationen vorteilhaft sein. Das viel grundsätzlichere Problem der in manchen Fällen gegebenen Gleichsetzung einer zivilen, liturgielos geschlossenen Ehe von Getauften mit einer sakramentalen Ehe hätte aber besser anders gelöst werden sollen. Der Anspruch, dass in der katholischen Kirche getaufte Christen in dieser Hinsicht unwiderruflich der kirchlichen Jurisdiktion unterworfen sind, verstärkt tauftheologisch einen ekklesialen Akzent. Das „unauslöschliche Siegel", das der Katechismus der Katholischen Kirche primär als Christuszugehörigkeit auslegt (KKK 1272), gestaltet sich hier als unauslöschliche rechtliche Verpflichtung, den Bestimmungen der katholischen Kirche zu folgen. Die Würde der Getauften aber liegt auf einer anderen Ebene.

Die Autorin: *Eva-Maria Faber, geb. 1964, Studium der katholischen Theologie in Münster, Toulouse und Freiburg i. Br., 1992 Promotion, 1998 Habilitation. Seit 2000 Professorin für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Theologischen Hochschule Chur. Seit 2007 Rektorin der Theologischen Hochschule Chur.*

Für die Würde und Freiheit des Einzelnen



Herwig Büchele
Gewaltfrei leben
Die Herausforderung der Bergpredigt – Utopie oder Chance?

80 Seiten, kartoniert, ISBN 978-3-7917-2283-2
€ 7,50 (D) / € 7,80 (A) / sFr 11,90

Können die zweitausend Jahre alten Texte der Bibel Antworten auf die drängenden ethischen und gesellschaftspolitischen Fragen unserer Zeit geben? Ja, so ist Herwig Büchele überzeugt, wenn man nur an der richtigen Stelle ansetzt: bei der Bergpredigt Jesu. Hier formuliert Jesus die Grundlinien einer Ethik, die auf Liebe gründet und die Kraft besitzt, Spiralen der Gewalt, der Rache und der Angst zu durchbrechen.

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

Claudia Hofrichter

Eltern, Kirche und die Taufe

Warum die Kirche Hüterin der Freiheit ist

◆ **Viele Mütter und Väter wollen ihr Kind unter Gottes Segen stellen und lassen es deshalb taufen. Sie wünschen ihrem Neugeborenen vor allem Geborgenheit und Schutz, wobei diese „Zukunftsabsicherung" nicht selten in Spannung zur Erwartung der Kirche nach verbindlicher Kirchenzugehörigkeit steht. Claudia Hofrichter, Referentin für Katechese und Mediation im Institut für Fort- und Weiterbildung der Diözese Rottenburg-Stuttgart, erläutert prägnant die theologische Unterscheidung von Segens- und Taufefeier. Sie gibt wertvolle Anregungen für eine zeitgemäße Taufpastoral und -katechese. Ihr Anliegen ist es, durch eine Taufkatechese, die sich sowohl durch vermittelte Tauftheologie als auch gegenseitigen Respekt auszeichnet, „Elternohren zum Klingen zu bringen". (Redaktion)**

1 Taufelterntheologie auf neuen Wegen

Die Geburt eines Kindes ist überwältigend. Das Leben beginnt neu: Mit lautem Schreien bekundet das Kind „Ich bin da". Für alle beginnt ein neues Leben: für Eltern, Großeltern, Geschwister, Freunde und genau hier „lebt" die Taufe. Hier hat sie heute ihren Ort. In ihr wird die Geschichte dieses neuen Menschen mit der Geschichte Gottes verbunden.

Organisationssoziologisch ist die Taufe ein stabiler Faktor kirchlichen Handelns. Zwar ist sie ein nicht von allen Eltern für ihre Kinder innig gewünschtes kirchliches Handeln, aber für die allermeisten gehört die Taufe nach wie vor selbstverständlich zur Geburt eines Kindes. Allerdings entsprechen die Deutungsmuster der Eltern nicht unbedingt der katholischen Tauftheologie. Ein Beleg dafür ist, dass über das Thema Taufe von Eltern heute nicht mehr unbedingt in den verfassten christlich-kirchlichen Gemeinden, sondern in Internetforen diskutiert und beraten wird.

In Foren wie *netmoms*, *gofeminim*, *frag mutti* und vielen anderen diskutieren Mütter rund ums Kind und stellen auch die unterschiedlichsten Fragen zur Taufe, etwa: Was ist besser: katholisch oder evangelisch? Müssen wir Eltern selbst auch in der Kirche sein? Müssen wir getauft sein? Wie ist das mit den Paten? Sollen wir den Pfarrer danach einladen? Was zieht mein Kind an? Was hat bei euch das Essen für 25 Personen gekostet? Was passiert beim Taufgespräch?

In solchen Foren bilden sich „Gemeinden auf Zeit", die ihre eigene Religiosität entfalten und nichts gemein haben mit der traditionellen Territorialgemeinde, die Zugehörigkeit und Glaubenszeugnis verbindlich beansprucht. In losem, unverbindlichem Miteinander existiert diese „Gemeinde" als Interessengemeinschaft zu Fragen der Taufe, solange das Thema aktuell ist und Fragen gestellt werden. Ist die

„Phase Taufe“ beendet, verabschiedet man sich wieder voneinander.

2 Wozu ist die Taufe gut?

Das Spektrum der Motivation, ein Kind taufen zu lassen, ist also breiter denn je gefächert. Plausibilitäten erscheinen im Medium des Internets gleich gültig zu sein. Deshalb ist der tauftheologische Klärungsbedarf in persönlichen Begegnungen eher gestiegen. Taufeltern signalisieren einerseits die Sicherheit „Ich will, dass mein Kind getauft wird“, andererseits die Unsicherheit „Was bedeutet es eigentlich, ein Kind zu taufen“. Umfragen bestätigen: Eltern wünschen sich mit der Taufe primär ein Ritual, das Schutz und Segen für ihr Kind und sie selbst verspricht. Mit dem Wunsch nach der Taufe führen sie die lange Tradition derer fort, die für ihre Kinder um die Taufe baten in der Gewissheit, etwas Gutes oder gar das Beste für ihr Kind zu tun. Taufe ist für Eltern eine Feier, die ihnen Orientierung schenkt nach einer Phase großer Veränderungen im Anschluss an die Geburt des Kindes. Sie ritualisieren bewusst oder unbewusst das Loslassenmüssen des Kindes aus der mütterlichen Geborgenheit während der Schwangerschaft und des Stillens. Sie wissen, dass sie für ihr Kind viel tun können und müssen, und sie wissen auch, dass mit ihrer Macht nicht alles getan ist. Sie suchen ein Ritual, das diese Ambivalenz ihrer Hoffnungen und Ängste zusammenhält angesichts der sie zutiefst betreffenden Veränderung des bisherigen Lebensstils und der Neuorientierung in Partnerschaft, Beruf und Freundschaften. Taufe gleicht also einer „Zukunftsabsicherung“.

Dieser Wunsch der Eltern nach einem in die Zukunft weisenden Ritual steht in Spannung zur Erwartung der Kirche nach verbindlicher Kirchenzugehörigkeit, die sich in einer ausdrücklichen christlichen Lebenspraxis und Erziehung der Kinder zeigt. Nur noch für einen Teil der Eltern sind diese Implikationen des christlich-kirchlichen Taufverständnisses wesentlich. Während die Theologie von einer dreifachen Wirkung der Taufe spricht – Eingliederung in die Kirche, kirchliche Konkretheit, die Gewissheit der Berufung zur Gnade[1] –, sehen viele Eltern die Taufe als Segen am Beginn des Lebensweges. Seelsorgerinnen und Seelsorger müssen also überzeugend erklären können, wozu die Taufe gut ist und wie sie sich vom Segen unterscheidet.

Das ist in unserer eher nutzenorientierten Zeit die zentrale Frage: Wozu ist die Taufe gut? Andersherum: Lässt sich für die Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Taufe noch ein Resonanzboden finden? Ist es noch darstellbar, dass „Gott sich selbst ausschließlich an den ekklesialen Vermittlungsweg gebunden hat“?[2] Es ist heute keine dogmatisch umstrittene Frage mehr, dass Gottes Heil auch denen geschenkt ist, die sich nicht in der Taufe an den christlichen Glauben und die Kirche binden. Reicht folglich eine subjektorientierte Konzentration, d. h. Beschränkung des Taufverständnisses in folgendem Sinne: Heilsnotwendig ist die Taufe, insofern sie für den Getauften die sakramentale Besiegelung einer unzerstörbaren Verbindung zu Gott darstellt, auf die er sich verlassen kann?

1 Vgl. *Otto Hermann Pesch*, Katholische Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung. Band 2, 432.

2 *Raphael Schulte*, Die Umkehr (Metanoia) als Anfang und Form christlichen Lebens, in: *Johannes Feiner* / *Magnus Löhrer* (Hg.), Mysterium salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Domatik. Band V: Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte, Zürich–Einsiedeln–Köln 1976, 186.

3 Segen statt Taufe – eine Alternative?

Wenn Eltern vor allem Schutz und Segen für ihr Kind beanspruchen, liegt für viele Seelsorgerinnen und Seelsorger die Annahme nahe, eine Segensfeier könne angemessener als die Taufe an das Anliegen der Eltern anknüpfen; damit könnte die Taufe als Sakrament vor „Missverständnissen" geschützt werden. Segnungen gehören zur bewährten Tradition der Kirche. Und in der Tat boomt seit einigen Jahren der „Markt" mit Segensfeiern zu allen nur erdenklichen biografischen Anlässen. Doch stellen sie eine Alternative zu den Sakramenten dar?

Die Kernfrage ist dabei, ob und wie die Erfahrungen von Eltern rund um die Geburt eines Kindes im Segen bzw. im Sakrament aufgegriffen werden. Konkret: Auch heute sind – trotz aller modernen Medizin – Geburten für Eltern Urerfahrungen von „Leben und Tod". Denn auch wenn – Gott sei Dank – die Zahl der Komplikationen bei Geburten zurückgegangen ist, eine Geburt ist immer noch ein Schöpfungsakt mit offenem Ausgang. Diese elementare Wirklichkeit, die Eltern bei der Geburt eines Kindes durchleben, findet sich in christologisch gewendeter Form in Tauftheologie und Taufliturgie wieder (Röm 6,3ff.), auch wenn der Akt des Aus-der-Taufe-Hebens liturgisch eher angedeutet als vollzogen wird.[3]

Wer über die Alternative Segensfeier oder Taufe nachdenkt, muss dogmatisch und pastoral fragen: Was ist der Zuspruch des Segens und was ist jener der Taufe? Er muss sich auch damit auseinandersetzen, dass die Taufe als Empfangenwerden in der Gemeinschaft der Glaubenden[4] den Blick auf die Christenheit insgesamt weitet und damit über die Frage eines aktiven Christenlebens in der Gemeinde vor Ort hinausgeht. Damit würde auch der Tatsache Rechnung getragen, dass aufgrund gewachsener Individualität und (vielfach notwendiger) Mobilität eine Bindung an eine konkrete Vor-Ort-Gemeinde nicht mehr automatisch gegeben und auch nicht mehr unbedingt von den Eltern gewollt ist, sondern vielmehr andere Vergemeinschaftungsformen, vor allem solche auf Zeit, mehr Bedeutung erlangen. Erst unter dieser Rücksicht lässt sich angemessen über die Alternative Segen oder Taufe nachdenken.

4 Theologische Dimensionen des Segens und der Taufe

4.1 Segen als Zukunftssicherung – Taufe als Sterben des alten Menschen

Jedes Sakrament ist ein Segen, aber der Segen ist kein Sakrament. Wer Segen erbittet, erhofft sich eine Wirklichkeit, die er entweder noch nicht hat, oder die er anhaltend bewahren und für die Zukunft sichern will. Segen ist Kontingenzbewältigung in seiner reinsten Form. Menschliches Leben ist immer fragmentarisch und immer gefährdet, deshalb die tägliche Bitte: „Bewahre uns Gott, behüte uns Gott, sei mit uns mit dei-

[3] Man kann auch einmal fragen, welche Antwort Taufe bzw. Segen haben, wenn ein Kind (aus unterschiedlichsten Gründen) nicht gewollt war oder als Zumutung erlebt wird.

[4] Der revidierte Taufritus von 2008 formuliert nicht mehr „mit großer Freude nimmt dich die christliche Gemeinde auf", sondern „mit großer Freude empfängt dich die Gemeinschaft der Glaubenden". – Die Feier der Kindertaufe in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica altera 1973. Hg. von den Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, Trier 2008.

nem Segen.“ Segen knüpft an das Leben an und macht einen Entwurf in die Zukunft. An der Schwelle der Geburt heißt das: Auf das Kind wird Gottes Segen herabgerufen, weil aus diesem Kind etwas werden soll. Es wird heranwachsen, seine Fähigkeiten entfalten – oder vielleicht auch nicht. Segen soll den „Schirm des Höchsten“ über diesen Wegen aufspannen. Segen ist in diesem Sinne auch für die Eltern kein archaischer Abwehrzauber, der das Böse fernhält, sondern eine „Wappnung“ für den Weg, damit sie „kein Unglück zu fürchten brauchen“.

Die Theologie der Taufe reicht weiter. Taufe bedeutet den alten Adam zu ersäufen, wie es Martin Luther mit Hinweis auf Paulus und Röm 6 drastisch formuliert. In der Taufe wird also nicht das von außen kommende „Böse“ thematisiert und bearbeitet, sondern „der alte Adam“ im Kinde selbst. Ein jeder kann seinem Nächsten zum Segen werden; oft allerdings werden Menschen einander zum Fluch. Es ist nicht die willentlich begangene böse Tat, sondern es sind die Verstrickungen des Lebens, die sich aus seinem fragmentarischen Charakter ergeben und dazu führen, dass Geist und Fleisch so selten zusammenkommen. Im alten Adam, in der Selbstentfremdung des Menschen liegt das wahre Bedrohungspotenzial. Das Untertauchen in der Taufe symbolisiert das Abwaschen der Sünde und ist damit rettendes Handeln Gottes. Das Wasser der Taufe hat reinigende und befreiende Wirkung. Es symbolisiert das Hineinsterben in Christus und das Auferwecktwerden mit ihm zu einem neuem Leben. Dieses Leben hat den Status der Verheißung unter den Bedingungen der realen Welt. Das wissen auch Eltern im 21. Jahrhundert.

Warum scheuen wir uns als Kirche, Eltern auf dieses Menschenbild in der Taufkatechese anzusprechen – jenseits von Banalisierungen wie: „Kann mein Kind denn böse sein? Wie soll ein Säugling etwas Unrechtes getan haben?“ Vermutlich, weil an dieser Stelle in der Vergangenheit viel katechetisches Porzellan zerschlagen wurde, weil die wenig menschenfreundliche Gängelung mit einem individualisierten und moralisierenden Sündenbegriff den Blick auf die Sache verstellt hat. Das ist der Grund, warum es so schwer geworden ist, Tauftheologie in der Katechese auch für Elternohren zum Klingen zu bringen, zumal die Erfahrung, dass ein Mensch seine Bestimmung verfehlen kann und in ihm auch zerstörerische Energie steckt, sich angesichts eines Säuglingslächelns nicht eben aufdrängt. In der Taufe spiegeln sich beide Aspekte wider: die Gefährdung des Menschen durch das Böse und die Liebe Gottes, dessen Reaktion auf das Böse nicht die Rache, sondern das Ostereignis war und ist. Die Taufe symbolisiert einen Todes- und Geburtsvorgang, sie verweist auf das *simul iustus et peccator*, auf die Wiedergeburt des Menschen.

In der Katechese wäre mit Taufeltern die Grundsituation des Menschen, der nach der biblischen Schöpfungserzählung gut und zugleich immer in Gefahr ist, sich und anderen Schaden zuzufügen, zu erschließen, um das Sterben und Wiedergeborenwerden in der Taufe als Perspektive der Verheißung für das ganze Leben zu verstehen.

4.2 Der Segen ist eine freie Form – Taufe schafft einen Raum der Freiheit

Kirche gibt es nur als taufende Kirche. Eine Kirche, die nicht mehr tauft, hört auf zu existieren. Eine Institution wäre unglaubwürdig, würde sie nicht Wert auf Mitgliedschaft und damit ihren Erhalt legen. Eltern jedoch wollen zuallererst göttlichen Segen für ihr Kind – und sie bekommen einen Kircheneintritt. Insofern stellt die Segens-

feier eine Alternative dar für jene, die genau diese Dimensionen auseinanderhalten wollen. Mit dem Segen ist kein bestimmtes Kirchenverständnis verknüpft, keine institutionelle Mitgliedschaft, er berechtigt und verpflichtet die Eltern zu nichts, weder innerhalb noch außerhalb der kirchlichen Mauern. Für die Segensfeier gibt es keine verbindliche Form. Das ist ihr Vorzug: Sie kann ganz individuelle Erfahrungen aufnehmen und in großer Freiheit können Formulierungen, Gebete und Beteiligungen gestaltet werden. Um das Kreuz jedoch kommen Eltern auch in einer christlichen Segensfeier nicht herum. Kirche segnet im Zeichen des Kreuzes als ihrer Kurzformel des Glaubens. Das Kind wird auch in einer Segensfeier unter das Kreuz gestellt.

Der Freiheit der Form und des Glaubens in einer Segensfeier steht die Taufe gegenüber als ein über Jahrtausende geprägtes, festes Aufnahmeritual. Ist sie deshalb etwas „Unfreies"? Zum Verständnis der Taufe gehört, dass das göttliche Handeln unverfügbar bleibt. So unverfügbar, dass für elterliche Ohren ein geradezu befremdlich klingender „Eigentumswechsel" vollzogen wird. Auf die Frage „Wem gehört das Kind?" wird eine klare Antwort gegeben: „Ich habe dich beim Namen gerufen, du bist mein!" (Jes 43,1). Der Täufling wird in den Verantwortungsbereich Gottes hineingestellt und nur mittelbar, sozusagen unter Auflagen in die Hände der Eltern zurückgegeben. Das ist auch der tiefere Sinn des Brauches, dass Paten und nicht die Eltern das Kind über den Taufstein halten. Elternschaft ist ein treuhänderisches Verhältnis. Diesen Freiraum schafft die Taufe. Auch wenn ganz bewusst an die Fürsorge von Eltern und Paten appelliert wird, sorgt gerade der göttliche Freiraum für Entlastung von allen Ansprüchen und Fantasien. Im Freiraum, den die Taufe konstituiert, wird der Täufling allen weltlichen Fängen von Wirtschaft, Wissenschaft und Gesellschaft entzogen. In der Taufe wird jedem Kind eine Würde zuteil, die es über alle gesellschaftlichen Verzweckungen und Perspektiven erhebt, sei es als Konsument, als Forschungsobjekt, als Steuerzahler. Menschliches Leben geht nicht in Bindungen auf und erschöpft sich nicht in ihnen, nicht bei den Eltern, der Gesellschaft und auch nicht bei der Kirche als Hüterin der Taufe. Die Zuwendung Gottes hängt nicht von menschlichem Wohlverhalten und Frömmigkeit ab. In den alten Begriffen der „Gotteskindschaft" und der „Erwählung" kommt die transzendentale Verwiesenheit menschlichen Lebens zum Ausdruck. Taufe stellt die unantastbare Würde des Menschen wie kein anderes Sakrament heraus. Hautfarbe, Geschlecht, soziale Verhältnisse, Begabung, körperliche Leistungsfähigkeit sind unerheblich.

In der Katechese wären mit Eltern die Lebensperspektiven, die sie für ihr Kind erhoffen, zu erschließen. Die Taufe, welche die unverbrüchliche Würde des Menschen proklamiert, feiert „das Beste" für das Kind. Insofern sind Segen und Taufe keine Alternativen, sondern einander ergänzende kirchliche Handlungen.

5 Anregungen für die Taufpastoral und Katechese

Taufkatechese ist intervenierende Lebensdeutung.[5] Ihre Aufgabe ist es, Eltern inmitten ihrer Lebenssituation und innerhalb

[5] *Claudia Hofrichter*, Leben Bewußtwerden Deuten Feiern. Rezeption und Neuformulierung eines katechetischen Modells am Beispiel „Taufgespräche in Elterngruppen", Ostfildern 1997.

ihres Lebensentwurfs den christlichen Glauben, speziell die Botschaft der Taufe als Deutungsmöglichkeit anzubieten. Dies gilt unabhängig davon, ob Eltern sich kirchenverbunden verstehen oder Kirche aus der Distanz betrachten. Wenn Eltern nach wie vor die Taufe erwarten und feiern wollen und wenn wir als Kirche wollen, dass das so bleibt, dann ist die Theologie der Taufe neu und identitätsstiftend in die Denk- und Deutungsmuster der Menschen zu inkulturieren. In der Katechese muss dies wahrnehmbar werden.

5.1 Der katechumenale Weg zur Feier der Taufe

Der revidierte Kindertaufritus von 2008 schlägt die Möglichkeit der Feier der Taufe in zwei Stufen vor. Die „Feier der Eröffnung des Weges zur Taufe" ist dabei mehr als ein Segen. In ihr machen Eltern verbindlich, dass sie um die Taufe ihres Kindes bitten. Die Bezeichnung mit dem Kreuz ist verbunden mit dem deutenden Wort „Mit großer Freude empfängt dich die Gemeinschaft der Glaubenden", womit eine erste Stufe der Kirchenzugehörigkeit grundgelegt wird. Die Salbung mit Katechumenenöl und das Gebet um Schutz vor dem Bösen stellen das Kind existenziell in den Raum der Kirche und des Glaubens hinein. In den sich anschließenden mehrmaligen Taufkatechesen, die in der Feier der Taufe ihren Höhepunkt finden, können Eltern Klarheit und Sicherheit finden, was sie mit der Taufe verbinden und wie sie diese verstehen wollen und können.

Das liturgische Zwei-Stufen-Modell will dem Verständnis der Taufe einerseits und den unterschiedlichen Bedürfnissen und Situationen der Tauffamilien andererseits gerecht werden. Allerdings sind beide Feiern eng aufeinander bezogen und keine Alternative. Segen, Dank für die Geburt und Taufe bilden eine Einheit. Was also innovativ daherkommt, hat seine Tücken. Es wendet sich damit an kirchenverbundene Eltern. Es setzt voraus, dass Eltern in Gemeinden kontinuierlich im Blick sind. Es setzt voraus, dass Familien, die immer wieder (unfreiwillig) umziehen, auch in der neuen Wohngemeinde den begonnenen Weg fortsetzen können und auch selbst den Taufweg vor Augen haben. Damit ergibt sich ein klarer Perspektivenwechsel für die Taufpastoral. Das personale Angebot, von dem die Katechese lebt, muss vorhanden sein bzw. intensiviert werden. Vielleicht entspricht es dem Realismus vieler pastoral Verantwortlicher, die vermuten, dass Innovation noch nicht gleichbedeutend ist mit Realisationsmöglichkeiten und -interessen von Kirche wie von Eltern.

Das liturgische Zweistufenmodell kann die Taufkatechese insofern ergänzen, als sie den katechetischen Weg mit einer Glaubensfeier eröffnet. Zusammen mit den Taufgesprächen in Elterngruppen, die in vielen Gemeinden angeboten werden, entsteht eine differenzierte Form der Taufkatechese.

5.2 Konkretion: Taufgespräche in Elterngruppen

Taufgespräche in Elterngruppen[6] können zum Aushängeschild der Kirchengemeinde werden, denn sie sind Dienst der Gemeinde an den Eltern, das entgegenkommen-

[6] Mehrere Eltern(-paare) treffen sich an zwei/drei (oder mehreren) Abenden; die Paten können dazu ebenfalls eingeladen werden. Frauen und Männer aus der Gemeinde, genannt Taufkatechet/innen, leiten jeweils zu zweit die Taufelterntreffen. Der taufende Priester oder Diakon

de, menschenfreundliche Gesicht. Dem legitimen Wunsch der Eltern nach Ritualisierung des einschneidenden Erlebnisses der Geburt eines Kindes zu entsprechen bedeutet, sich mit ihren Motiven und Anliegen, die sie mit der Taufe verbinden, intensiv im Dialog auseinanderzusetzen und so Anknüpfungen an theologische Motive und Deutemuster der Taufe zuzulassen.

Bei diesen Begegnungen sprechen Mütter und Väter, unterstützt von Taufkatecheten/-innen über ihre Erfahrungen rund um die Geburt des ersten (zweiten, dritten, vierten) Kindes und die damit verbundene Neuorientierung in Partnerschaft, Beruf und sozialem Umfeld. Sie erschließen miteinander, welche Bedeutung die Taufe für ihr Kind und für sie als Eltern in ihrer gegenwärtigen Situation hat. Einzelne Elemente der Taufliturgie werden erschlossen. Auch die Feier der Taufe kann hier vorbereitet und in den Gestaltungselementen, welche die Tauffamilien selbst übernehmen möchten (z. B. Fürbitten, Liedauswahl), besprochen werden.

Die Taufelterntreffen sind „Hebammendienst", denn in ihnen geht es nicht um Belehrung, sondern um Vergewisserung und um ein Anbieten des christlichen Glaubens (*proposer la foi*) als Sinndeutung des Lebens in einer Gesellschaft unterschiedlichster Milieus und Lebensentwürfe. Für viele Eltern sind die Taufelterntreffen Wiederbegegnung mit Kirche und Glaube nach langer Zeit, für manche Vertiefung und Vergewisserung gelebten Glaubens. Die Elterntreffen ermutigen Mütter und Väter, ihre alltäglichen und zugleich jeden Tag besonderen Erfahrungen auszudrücken. Alltägliches Erleben kann so zur christlichen Erfahrung werden. Eltern können entdecken, dass ihr alltägliches Leben, die Erfahrungen, die sie mit ihrem Kind machen, in ihre Geschichte mit Gott hineingehören. So strahlt zum Beispiel im Lächeln eines Kindes den Eltern die Menschenfreundlichkeit Gottes entgegen; in Situationen, in denen Eltern an die Grenzen ihrer Kraft und ihrer Möglichkeiten kommen, entdecken sie Gott als den „Ich bin für euch da". Sie können entdecken, dass Gottes Wirken das Leben eines Menschen immer schon umfasst und durchdringt. Eine solche Taufkatechese begegnet Eltern mit Respekt und geht davon aus, dass sie mit dem Wunsch nach der

Weiterführende Literatur:

Otto Hermann Pesch, Katholische Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung Bd. 2, hier: Traktat VII: In Christus eingegliedert – Die Taufe, Ostfildern 2010, 311–461. In exzellenter Form geschriebene Tauftheologie.

Benedikt Kranemann / *Gotthard Fuchs* / *Johannes Hake* (Hg.), Wiederkehr der Rituale. Zum Beispiel die Taufe, Stuttgart 2004. ReferentInnen aus Kulturhistorik, Dogmatik, Liturgiewissenschaft und Pastoraltheologie diskutieren kontrovers zu Fragen der Ritualkompetenz am Beispiel Taufe.

Dorothea Greiner, Segen und Segnen. Eine systematisch-theologische Grundlegung. Stuttgart–Berlin–Köln 1998. Ein Muss für diejenigen, die sich in Theorie und Praxis mit dem Thema befassen.

nimmt an einem der Treffen teil oder sucht auf andere Weise Kontakt zu den Eltern. – Zu konkreten Gestaltungsmöglichkeiten vgl. *Claudia Hofrichter*, Wir möchten, dass unser Kind getauft wird. Eine Handreichung für Taufgespräche in Elterngruppen, München 2010; *Dies.* / *Matthias Ball*, Wir möchten, dass unser Kind getauft wird. Elternbuch, München 2009. In der Diözese Rottenburg-Stuttgart gibt es dieses Modell seit 1981 in vielen Gemeinden.

Taufe unausgesprochen, bewusst oder unbewusst den Glauben, dass Gott ihr Kind liebt, mitbringen.

Die Taufgespräche in der Elterngruppe lassen sich sehr organisch mit der katechumenalen Feier zur Eröffnung des „Taufweges in zwei Stufen" verbinden. So kann nach einem ersten Kontaktgespräch die Feier der Eröffnung des Weges stattfinden. Daran schließen sich die zwei bis drei Taufgespräche in Elterngruppen an. Zum Abschluss wird die Taufe gefeiert. Ein intensiver Weg der Vergewisserung der eigenen Taufe für diejenigen, die im Christsein verwurzelt sind, als auch für diejenigen, die anlässlich von Geburt und Taufe wieder neu in Kontakt mit dem Christlichen kommen, wird möglich. Indirekt ist die katechumenale Feier zugleich eine Art Taufgedächtnis für Eltern (und Paten), weil sie die Verwurzelung in Gott feiert und die Einladung ist, aus seiner Kraft zu leben. Dass Gott selbst es ist, der in der Taufe handelt und den Menschen entgegenkommt, markiert die Grenze katechetischer Arbeit. Die Kirche ist Hüterin, nicht Besitzerin der Taufe.

Die Autorin: *Claudia Hofrichter, Dr. theol., Jahrgang 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; Publikationen: Leben Bewußtwerden Deuten Feiern. Rezeption und Neuformulierung eines katechetischen Modells am Beispiel „Taufgespräche in Elterngruppen", Ostfildern 1997; Das katechetische Handeln der Kirche – Katholische Entwicklungen und Spezifika, in: Gottfried Adam / Rainer Lachmann, Neues Gemeindepädagogisches Kompendium, Göttingen 2008; Wir möchten, dass unser Kind getauft wird. Eine Handreichung für Taufgespräche in Elterngruppen, München 2003; Neuausgabe nach dem revidierten Taufritus, München 2010, dazu gehört ein gleichnamiges Buch für Eltern; zusammen mit einem Autorenteam, Ich glaube. Jugendbuch, Handreichung und Arbeitshilfe zur Firmvorbereitung, München ^{3}2005.*

Bernd Jochen Hilberath

Wem gehört die Firmung?

◆ **Schon in den ersten Zeilen wird deutlich, dass die Firmung nicht der kirchlichen Statistik, den Gemeinden oder dem Firmspender gehört. Aber gehört sie jenen, die in der Firmung das Siegel des Hl. Geistes empfangen? Auch das verneint Bernd Jochen Hilberath – der Hl. Geist ist das Subjekt der Gabe, und die Firmung ist die Initiation in eine Lebensweise, die für das Wirken des Hl. Geistes aufmerksam macht. Eine solche vom Hl. Geist inspirierte Lebensweise ist nicht ohne sichtbare Zeichen; sie achtet alles Lebendige, gibt anderen Raum, versteht sich aus der Beziehung zu anderen, klammert sich nicht an falsche Wahrheiten, drückt sich in heilender Zuwendung aus, relativiert das eigene Mühen und befähigt zum Anfang. (Redaktion)**

Nähern wir uns einer Antwort durch folgende Frage: Wem gehören die Firmlinge? Mögliche, frag-würdige Antworten: Der kirchlichen Statistik? Dem Bischof oder seinem Vertreter als „Spender" des Sakraments? Der Gemeinde, welche die Jugendlichen „gerade noch rechtzeitig" sakramental erfasst hat? Der Jugendgruppe, aus der manche hervorgegangen sind oder in der einige von ihnen verbleiben? Der Gruppe derer, die hiermit ihren endgültigen Abschied von der Kirche feierlich vollziehen, möglicherweise zur Taufe des ersten Kindes und der anschließenden Trauung für solche Momente wiederkommen? Der Gesellschaft, in die hinein die „mündigen Christenmenschen" ausgesendet werden? Oder gar dem Heiligen Geist, dessen Gnade unfehlbar wirkt, so dass ein sakramentaler Vollzug noch niemandem geschadet hat?

1 Unterschiedliche Akzentsetzungen sind möglich

Die Geschichte der Theologie, Liturgie und Katechetik der Sakramente kann uns vom Druck befreien, die einzige wahre „Theorie und Praxis" der Firmung zu suchen und in den Gemeinden einzuführen. Selbst für das Sakrament der Priesterweihe, dessen Unveränderlichkeit mancher Interesse gilt, finden sich recht divergierende theologische Wesensbestimmungen der „inneren Gnade", abzulesen auch daran, was jeweils als „äußeres Zeichen" des Sakraments angesehen wurde (z. B. Überreichen von Kelch und Hostienschale oder Handauflegung und Übergabe des Evangelienbuches).

Für die Firmung bestätigt dies die Änderung der „Spendefomel", die Papst Paul VI. 1971 vorgenommen hat. Bis dahin lautete die Formulierung: „Ich bezeichne dich mit dem Zeichen des Kreuzes und stärke dich mit dem Chrisam des Heiles im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes." Folgende Akzente springen ins Auge:

1. Die Formel betont den Spender; sie beginnt mit „ich" und spricht (im Indikativ Aktiv) von dem, was der Amtsträger tut.

2. Der Empfänger des Sakraments wird als Kreuzesexistenz bezeichnet (vgl. Mt 16,24: „Wer mein Jünger sein will, der

verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach") und für den Kampf gegen die Sünde/das Böse gestärkt.

3. Der Amtsträger handelt im Namen des dreieinigen Gottes.

Die von Papst Paul VI. eingeführte alte byzantinische Formel lautet: „Sei besiegelt durch die Gabe Gottes, den Heiligen Geist." Übersetzen wir die lateinische Formel wörtlich, so lautet sie: „Empfange das Siegel der Gabe des Heiligen Geistes." Die theologischen Akzente sind jetzt:

1. Statt der Betonung des Spender-Ich und seines Handelns hören wir die Bitte, dass etwas, nämlich die Besiegelung, geschehe. Erst mit der starken Betonung der amtlichen Vollmacht und einer gewissen Verrechtlichung des sakramentalen Geschehens im Verlaufe des Mittelalters wurden aus den Segensbitten (vgl. im Sakrament der Versöhnung: „Der Herr spreche dich los …") autoritative Erklärungen (vgl. im Bußsakrament: „Ich spreche dich los …"). Der Amtsträger erscheint jetzt deutlicher als Instrument des Handelns Gottes. Die lateinische Version bringt ins Wort, dass der Mensch Gott gegenüber zuerst und bleibend ein „empfangender" ist.

2. Die Besiegelung ist der Empfang der Gabe des Heiligen Geistes. Dieser hilft zwar auch im geistlichen Kampf. Es wird jedoch deutlich, dass das Sakrament nicht eine (der vielen) Gnadengaben (hier: zum Kampf) verleiht, nicht eine Geistesgabe, sondern den Geist selbst als Gabe! Der Gefirmte ist in erster Linie nicht ein „Gotteskämpfer" in der „streitenden Kirche", sondern eine geistliche Existenz, durch die Gabe befähigt zu einem Leben aus dem Geist Gottes.

3. Damit ist auch der Zusammenhang von Heiligem Geist und Firmsakrament ausgesprochen: Der Geist wird nicht „eingeebnet" in einer trinitarischen Formel.

Wir haben gute Gründe dafür, der Theologie des Geistes und der Gnade wie der Sicht des bischöflichen/priesterlichen Dienstes zu folgen, die Paul VI. durch seinen Rückgriff auf die altkirchliche Tradition wieder eröffnet hat. In dieser Perspektive können wir eine „Theorie und Praxis" der Firmung für unsere Zeit entwickeln, die gleichwohl Raum lässt für unterschiedliche Akzente, was Spender und Empfänger oder Firmalter und Form der Katechese/Firmbegleitung angeht.

2 Initiation ins Leben

Bei allem Wandel lässt sich als „roter Faden" erkennen: Die Firmung wurde stets als Initiationssakrament angesehen, auch als sie aus dem Zusammenhang der Tauffeier gelöst und als eigenständiges Sakrament vollzogen wurde. Die Ostkirchen haben bis heute die ganzheitliche Gestalt der Initiation bewahrt; sie feiern mit bzw. vollziehen an Säuglingen/Kleinkindern Taufe und Salbung und reichen die Eucharistie. Gelegentlich plädieren westliche Dogmatiker dafür, wenigstens die Reihenfolge der Sakramente beizubehalten, also die Firmung vor der Erstkommunion (der Kinder!) zu feiern. So ist es ja auch üblich in den evangelischen Kirchen, die freilich die Konfirmation nicht Sakrament nennen (weswegen ihr Abstand von der Taufe kein – dogmatisches – Problem darstellt) und diese in der Regel mit Jugendlichen feiern. Zugleich gibt es Tendenzen hin zum „Kinderabendmahl", womit die westlich-römische Reihenfolge übernommen würde und die beiden Hauptsakramente („sacramenta maiora") näher zusammenrückten.

Zwingt das sakramententheologische Anliegen, die Integrität der Initiation zu

wahren, dazu, Taufe/Firmung/Erstkommunion mit Säuglingen/Kleinkindern oder jedenfalls in dieser sakramentalen Abfolge zu feiern? Gehören die Sakramente den Kindern oder gar den konsequenten Dogmatikern?

Ist der dreieinige Gott, ist der Heilige Geist das primäre Subjekt sakramentalen Handelns, dann „gehören" die Sakramente Ihm. Als auf dem Konzil von Trient (1545–1563) erneut über die Siebenzahl der Sakramente diskutiert wurde und verschiedene Begründungen für die damals schon verbindliche Lehre vorgebracht wurden, fand mehrheitlich der Gedanke Zustimmung, „sieben" sei die Zahl der Vollkommenheit. Die Siebenzahl der Sakramente brächte zum Ausdruck, dass das gesamte Leben des Menschen von der (sakramentalen) Gnade Gottes umgriffen sei. Werden die Sakramente primär gnadentheologisch (und nicht amtstheologisch) verortet, lässt sich ihre Bedeutung auch von einer theologischen Anthropologie her aufschließen. Zwischen dem Gnadenangebot Gottes und der Annahme (dem „Empfang") durch den Menschen besteht ein innerer „dogmatischer" (!) Zusammenhang. Von daher gesehen sind existenzielle und biografische Gesichtspunkte, fundamental-katechetische und pastoral(theologisch)e Aspekte nicht Kriterien für die Anwendung des dogmatisch als richtig Gefundenen, sondern integraler Bestandteil einer „Theorie und Praxis" der Sakramente.

Im Blick auf das Firmsakrament bedeutet dies, theologisch zu reflektieren, mystagogisch einzuführen und transparent zu feiern, dass Gott den Menschen in das Leben hineinführt, initiiert. Wenn die neuere Sakramententheologie von „Knotenpunkten" menschlicher Existenz und ihrer Öffnung auf Transzendenz hin spricht, so schließt das Reden von Punkten nicht aus, dass diese Kristallisationspunkte in einem biografischen Prozess bilden.

3 Taufe – Eucharistie – Firmung als Wegmarken der Initiation

Dass mit den Knotenpunkten menschlicher Existenz (Geburt, Geschlechtsreife/Volljährigkeit, nährende Gemeinschaft, Heirat, Übernahme von das Leben bestimmenden Aufgaben, Schuldigwerden und Versöhnung, schwere Krankheit) Erfahrungen der Transzendenz, des Überstiegs und/oder die menschliche Möglichkeiten übersteigenden Macht verbunden sind, muss Menschen nicht religiös oder gottgläubig machen. Vor allem ist die Bedeutung solcher Erfahrungen nicht eindeutig, sie ergibt sich vielmehr erst in einem Kommunikations- und Communio (= Gemeinschafts-)Zusammenhang. Für Glaubende ist Gott es, der Eindeutigkeit verleiht, selbst wenn diese dem Menschen nicht immer und sofort einsichtig ist. Es geht nicht alles glatt auf (niemand wird nach der Krankensalbung „automatisch" gesund), aber das Vertrauen auf Gott bleibt, weil Menschen ihm zutrauen, für ihr Heil verlässlich zu sein. Das heißt aber für theologische, reflektierte katechetisch-pastorale Praxis, dass solche Erfahrungen für Gott offengehalten werden müssen und in ihrer Bedeutung von Gottes Gnadenhandeln her zu verdeutlichen sind.

Das heißt konkret auf die Sakramente der Initiation bezogen:

1. Die mit dem Gezeugt- und Geborenwerden eines Menschenkindes verbundenen Erfahrungen können durchaus religiösen Charakter haben und sind in jedem Fall zu würdigen. Taufe ist jedoch nicht die fromme Einkleidung der Geburt eines Menschen: Taufe ist nicht das Sakra-

ment der Geburt, sondern das Sakrament der Wiedergeburt. Dieser zentrale Gesichtspunkt kann in den Hintergrund treten, wo Taufe vor allem als Aufnahme in die Gemeinde gefeiert wird. Dass die Taufe das Sakrament der Sündenvergebung ist, wie wir im Credo bekennen, lässt sich für viele mit der Praxis der Kindertaufe nicht zusammenbringen, zumal der Gedanke der Erbsünde fast völligem Nichtverstehen ausgeliefert ist. So sehr also die Geburt eines Kindes Anlass ist, dieses unter den Segen Gottes zu stellen, so sehr ist christliche Taufe mehr! In der Taufe feiert die christliche (Orts-)Kirche die Macht Gottes, der Menschen aus der Finsternis ins Licht hinausruft, der sie aus dem Wasser zieht, mit Wasser reinigt und mit dem Wasser des Lebens kräftigt. In der Taufe feiert die christliche Gemeinde, dass Menschen aus der Situation der Erbsünde, nämlich den strukturellen Auswirkungen von individueller und kollektiver Schuld, in die Situation des Erbheils, nämlich in eine Gemeinschaft von Jüngerinnen und Jüngern Jesu, versetzt werden. Kurzum: Taufe ist nicht Initiation ins Leben – das sind Zeugung und Geburt –, sondern Initiation in das neue Leben, in ein Leben aus dem neuen, dem heiligen Geist.

2. Taufe ist also nicht nur das Sakrament der Sündenvergebung, sondern auch das der Geistverleihung. Deshalb mussten wir hier zuerst von diesem Sakrament sprechen. Entsprechend heißt es in der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils: „Der Firmritus soll überarbeitet werden, auch in dem Sinne, dass der innere Zusammenhang dieses Sakraments mit der gesamten christlichen Initiation besser aufleuchte; deshalb ist es passend, dass dem Empfang des Sakraments eine Erneuerung des Taufversprechens voraufgeht“ (Nr. 71). Freilich ist der Zusammenhang von Taufe und Firmung nicht der, dass auf Gottes Gnadenhandeln in der (Säuglings-)Taufe nun der erwachsen werdende oder gewordene Mensch in der Firmung seine Antwort gibt. Theologie, Katechetik und Pastoral stehen vielmehr vor der Aufgabe, diesen Zusammenhang konsequent in der Perspektive einer gnadentheologisch orientierten Sakramentenlehre zu entfalten.

Dabei werden das spezifisch theologische Gottes- und Menschenbild vor Augen stehen. Gott ist nicht eine Macht, die einen Anfang setzt und den Fortgang den Menschen (der Evolution, der Natur oder wem auch immer) überlässt. Gott ist all-mächtig, freilich nicht so, dass er nichtgöttliche, also geschaffene (Handlungs-)Subjekte ausschließt oder als Marionetten benutzt. Vielmehr ermächtigt seine Allmacht die Menschen zum Handeln. In unserem Zusammenhang heißt das: Gott bzw. Gottes Geist ermöglicht die „Erneuerung des Taufversprechens“, das bewusste Ja zum Christsein, autorisiert zum mündigen (!) Jünger- und Jüngerinnensein. Firmung ist Abschluss der „Re-Deportation“ aus der Situation der Erbschuld in die des Erbheiles, mit ihr sind die jungen Menschen mit „Brief und Siegel“ in der neuen Welt angekommen („gebeamt“ würden sie vielleicht sagen). Freilich existiert diese Welt nicht jenseits oder neben der real existierenden. Das bedeutet zweierlei: Wir brauchen Biotope, um einen Vorgeschmack der neuen Welt zu genießen, und wir sind berufen, in dieser real existierenden Welt „den Himmel offen zu halten“, das Versprechen der neuen Welt auszurichten und wenigstens anfänglich und punktuell in liturgischen und diakonalen Zeichenhandlungen zu realisieren.

3. Nicht von ungefähr nennt das Zweite Vatikanische Konzil die Eucharistie

Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Lebens. In ihr feiern die Gemeinden, woraus sie leben und wozu sie beauftragt sind. Im Zusammenhang der Initiationssakramente, auf die wir uns hier beschränken, tritt die Feier des Abendmahls als Teilhabe am „Lebensmittel" in den Vordergrund. Der Schöpfergott des Anfangs ist der mitgehende Gott des Exodus und der Heimkehr aus der Deportation, in Christus und seinem heilenden-heiligen Geist ist er mit den Menschenkindern unterwegs zur Vollgestalt des neuen Lebens.

Taufe: nicht Feier der Geburt, sondern der Wiedergeburt; Firmung: nicht allein menschliches Ja eines autonomen Subjekts, sondern Ermächtigung zum Dabeibleiben und Beauftragung zum Zeugnis; Eucharistie: nicht Sättigungsmahl, sondern „Speise zum ewigen Leben". Ergibt sich nicht von hierher ein tiefer biografisch-symbolischer Sinn, die Eucharistie (Erstkommunion) zwischen Taufe und Firmung zu feiern?

4 Der Heilige Geist – das Subjekt als Gabe

Das Thema dieses Heftes hat mich zu folgender Formulierung verleitet: Die Firmung gehört dem Heiligen Geist. Er ist das Subjekt. Er ist das Subjekt, das sich selbst als Gabe gibt, sich wie ein Siegel dem Menschen einprägt. Nun ist in der Hinführung zur Firmung nichts schwieriger als über den Heiligen Geist zu sprechen. „Über" den Geist zu reden, kann ohnehin als hoffnungsloses Unterfangen bezeichnet werden, gehört es doch zu den Urerfahrungen der Menschheit, dass der Geist (was auch immer darunter im Einzelnen vorgestellt wird) unverfügbar ist, sich jedem Ergreifen und Begreifenwollen entzieht. Lässt sich wenigstens „vom" Geist sprechen, insofern damit von Erfahrungen des Geistes her zu reden gemeint ist? Freilich: Der erste Schritt ist hier, den Geist selbst in den Erfahrungen „sprechen" zu lassen. Welche Erfahrungen, die wir mit dem Heiligen Geist in Verbindung bringen, könnten in der Firmbegleitung vorrangig thematisiert werden?

5 Firmung als Inspiration zu einem Leben aus dem Geist

Der bisherige Gedankengang lädt dazu ein, die Firmung einmal als Initiation in eine Lebensweise zu betrachten, die für das initiierende und bleibende Wirken des Geistes aufmerksam ist. Wenn ich von „Inspiration" spreche, will ich erneut unterstreichen, dass diese Initiation nicht Menschenwerk ist, sondern auf die Initial-

Weiterführende Literatur:
Bernd Jochen Hilberath / Matthias Scharer, Firmung – Wider den feierlichen Kirchenaustritt. Theologisch-praktische Orientierungshilfen, Mainz ^{2}2000. Ein aus einem Kurs der Kommunikativen Theologie erwachsenes Buch, das keinen Firmkurs bietet, sondern zur Reflexion auf die am Firmprozess beteiligten Menschen, die Bedingungen, die impliziten und expliziten Theologien und zur Planung einer gemeindespezifischen Firmbegleitung ermuntert.
Bernd Jochen Hilberath, Pneumatologie (Reihe: Leitfaden Theologie), Düsseldorf 1994. Diese Übersicht über die Theologie des Heiligen Geistes mündet in den Versuch, die Relevanz einer Theologie des Heiligen Geistes für das Leben der Christen-Menschen aufzuzeigen.

zündung des Gottesgeistes zurückgeht; es ist die Einhauchung des Geistes der neuen Schöpfung. So wie am Anfang Gottes Atem-Geist den Lehmklumpen („Erdling") erst zu einem lebendigen Wesen macht, so macht der heilige-heilende Geist Gottes die Menschen zu allererst zu überlebensfähigen Existenzen.

Was kann das näherhin heißen, aus dem Geist zu leben, der neue Lebensmöglichkeiten eröffnet – für mich, für dich, für alle; aus dem Geist zu leben, der uns inspiriert, dem Leben auf der Spur zu bleiben, mit nichts weniger als der Fülle des Lebens zufrieden zu sein?

Folgende Kriterien lassen sich aufstellen:

1. Achtung vor dem Lebendigen, achten auf alles Lebendige, gerade in seinen unscheinbaren und gefährdeten Anfängen: Leben und Lebendigkeit können nicht gemacht werden, und auch für die Erhaltung des Lebens und die Bewahrung der Schöpfung sind die Menschen auf die Lebensmacht des Geistes Gottes angewiesen. Leben heißt: In der Kraft des Schöpfergeistes von Gott her und auf ihn hin zu existieren.

2. Anderem Leben Raum geben, gerade in den zarten Anfängen des Lebenslaufes, aber auch eben erst entstehenden Beziehungen: Schöpfung als das Nichtgöttliche, als das Andere Gottes kann und darf sein, weil Gott in seinem Geist der Schöpfung Raum gibt. Aus seiner Fülle tritt Schöpfung ins Leben, weil er die Schöpfung frei sein lässt. Leben aus dem Geist heißt, das Leben der Anderen respektieren und ihre Freiheit fördern – durch Freigeben und Freigiebigkeit. Das wird besonders virulent und aktuell bei jungen Menschen, die auf beglückende und zugleich herausfordernde Weise erleben, was Leben in Beziehungen schenkt und wozu es herausfordert.

3. Leben in Beziehung: Die Wirklichkeit des Geistes wie der Liebe weist die gleiche Struktur auf, beide verwirklichen sich, indem sie aus sich herausgehen und indem sie beim Anderen zugleich zu sich selbst finden, bei sich sind. Dies hat zur Voraussetzung die Bereitschaft zur Ekstase, zum Aus-sich-Herausgehen, um im Anderen und mit dem Anderen sich selbst zu finden. So wie der Geist in der Schöpfung wirkt, ohne deren Freiheit zu beschränken und ohne aufzuhören, der unverfügbare Geist Gottes zu sein, so bedeutet Beim-andern-Sein weder Vergewaltigung des anderen noch Selbstaufgabe.

4. Sich nicht an falsche Sicherheiten klammern: Die in der Heiligen Schrift bezeugte, im Glauben gedeutete Lebenserfahrung zeigt, dass die Menschen, die freigelassenen Geschöpfe, sich selbst immer wieder unfrei, zu Sklaven nicht- oder widergöttlicher Mächte machen oder zu solchen gemacht werden. So wuchs die Erkenntnis, bleibend auf den befreienden und neu belebenden Geist Gottes angewiesen zu sein. Aus dem Heiligen Geist Gottes leben heißt, sich von aller falschen, nämlich im eigenen Seinkönnen festgemachten Sicherheit zu lösen und sich frei zu machen für das Geschenk des wahren und wahrhaft frei machenden Lebens.

5. Selbstbestimmte Zuwendung: Zugleich bedeutet Leben aus dem Geist Gottes die heiligende-heilende Zuwendung zu aller unterdrückten, ausgebeuteten, versklavten Kreatur.

In den Anfängen der Kirche war es der Apostel Paulus, am Anfang der Erneuerung der abendländischen Christenheit war es der Reformator Martin Luther, der die Freiheit eines Christenmenschen in „dialektischer" Weise beschrieb: Christen sind ganz Gott untertan, und gerade deshalb sind sie Niemandes Untertanen.

Was vielen Zeitgenossen dialektisch = widersprüchlich erscheint, dass nämlich Freiheit etwas mit Bindung zu tun haben könnte, macht gerade die biblische Grunderfahrung aus: Die Bindung an Gott macht frei gegenüber allen Autoritäten. Zugleich aber kommt zu diesem „frei von" ein selbstbestimmtes = vom Geist Gottes bestimmtes „frei für": Weil wir Christen niemandem untertan sind, können wir uns freiwillig in den Dienst von Mitmenschen stellen.

6. Alles eigene Mühen relativieren: Die Miterben des Reiches Gottes, die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an der Gemeinschaft des neuen Lebens in Wahrheit und Freiheit wissen sich als unnütze Knechte und Mägde, welche die Vollendung, die Fülle des Lebens durch den Geist des Vaters und des Sohnes erwarten. Indem sie Zeugnis geben vom Grund der Hoffnung, die sie erfüllt (vgl. 1 Petr 3,15), erflehen sie im Geist, der in der Schöpfung seufzt und mit ihr in Wehen liegt (vgl. Röm 8), dass ihre Hoffnung nicht ins Leere geht, vertrauen sie darauf, dass der Freund des Lebens am Ende alle Lebensfäden in Händen hält.

7. Aller Anfang ist nicht schwer: Christliche Initiation als vom Geist initiierte, Leben der Menschen als von Gott ermöglichtes – das läuft auf die Umkehrung des Spruches hinaus, dem zufolge aller Anfang schwer ist. Im Glauben ist der Anfang leicht. Auch das „initium fidei" (der Anfang des Glaubens) – so lehrt die Kirche seit den ersten Auseinandersetzungen um das Verhältnis von Gottes Handeln und dem Handeln des Menschen – ist Tat des göttlichen Geistes. Am Anfang der Schöpfung steht Gottes mächtiges Wort, am Anfang der Neuschöpfung die Menschwerdung des göttlichen Wortes, am Anfang des Glaubens die Inspiration des Geistes.

Firmung feiern und sich in ihr verpflichten lassen heißt: Weil Gottes Geist den Anfang gemacht hat und unsere Inspiration bleibt – packen wir's an! Die beste Firmvorbereitung ist das Nachspüren des bereits gemachten Anfangs – in der eigenen Biografie, im Leben der Mitmenschen, auch denen der Vergangenheit (Jesus!), damit die Selbstverpflichtung zum erwachsenen Glaubensleben aus der Freude entspringt.

6 Wem gehört die Firmung?

Das Sakrament gehört dem dreieinigen Gott bzw. dem Heiligen Geist. Für uns Menschen ist es unverfügbar, wenn wir seine Gnadenkraft nicht zerstören oder zumindest verdunkeln wollen. Gefirmt gehört jeder Mensch, der das Ja Gottes zu ihm, zu ihr in sich spürt sowie will, dass Er es bekräftigt. Gefirmt gehört in der Gemeinschaft, die sich zum Geistraum, zum Biotop des neuen Lebens gestalten und stärken lässt zum Dienst an allen Menschen.

Der Autor: *Bernd Jochen Hilberath, Dr. theol., Prof. für Dogmatische Theologie und Dogmengeschichte sowie Direktor des Instituts für Ökumenische und Interreligiöse Forschung an der Kath.-Theol. Fakultät der Uni Tübingen; verheiratet, vier erwachsene Kinder; Mitherausgeber von und Autor in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 5 Bände, Freiburg 2009 (Sonderausgabe); jüngste Monografie: Jetzt ist die Zeit. Ungeduldige ökumenische Zwischenrufe, Ostfildern 2010.*

Hildegard Wustmans

Firmung oder die Frage nach der Autorität der Kirche im Erleben Jugendlicher

◆ **Am Sakrament der Firmung entzünden sich immer wieder Debatten: In Bezug auf das Firmalter, die Gestaltung und vor allem auch im Zusammenhang mit der Bedeutung. Es scheint so, als wäre es für eine Anzahl von Jugendlichen inzwischen auch ein Akt des Sich-Verabschiedens von der Kirche. Dass dies nicht der Fall sein muss, belegt der Beitrag auf der Basis der ethnografisch-soziologischen Auseinandersetzung mit der Ritualtheorie von Victor Turner und des Aufweises, dass dieser fremde Blick Anfragen und Perspektiven für die Ritenkommunikation der Kirche mit Jugendlichen bereithält. (Redaktion)**

„Der Jugendliche ist zur selben Zeit erfunden worden wie die Dampfmaschine", so ein bekanntes Zitat des Jugendforschers Frank Musgrove.[1] D. h., was wir als Jugendzeit kennen, ist ein Phänomen neueren Datums, kaum 200 Jahre alt. Vormoderne Gesellschaften und Kulturen kannten keine Jugendphase. Altershomogene Gruppen und somit eine eigene Form des Jugendlebens gab es nicht. Was es gab, ist der rituell begleitete und gedeutete Prozess der Initiation, also des Übergangs von der Kindheit in die Welt der Erwachsenen. Kollektive Initiationsrituale gibt es auch in postsäkularen Gesellschaften, allerdings an neuen Orten und in neuen Formen wie z. B. bei Rock- oder Popkonzerten, Sportevents. Diese Formen erfreuen sich großer Beliebtheit, gerade auch bei Jugendlichen.[2] Sie stehen meist in Verbindung mit einer Fan-Gemeinschaft, die eigene Werte, Symbole und Zeichen herausbildet.[3] Diese Ritualorte fordern speziell die Pastoral mit Jugendlichen heraus, neu über ihre Formen und Zeichen nachzudenken, die sie Jugendlichen in dieser Lebensphase anbietet. Und hier ist in besonderer Weise an die Firmung zu denken, die in der Regel Jugendlichen gespendet wird.

1 Zur Lebenswirklichkeit von Jugendlichen

Das Leben der Jugendlichen und jungen Erwachsenen ist heutzutage von sehr vielen Unbestimmtheiten geprägt. Zugleich sind die Verhaltensweisen der Eltern nicht

1 *Frank Musgrove*, Youth and the Social Order, Bloomington 1965, 33.

2 In Anlehnung an Studien wie z. B. jene von Wippermann und Calmbach zähle ich zu den Jugendlichen die 14–19-Jährigen. Vgl. *Carsten Wippermann* / *Marc Calmbach*, Lebenswelten von katholischen Jugendlichen und jungen Erwachsenen, hg. vom *Bund der Katholischen Jugend und Misereor*, Wie ticken Jugendliche? Sinus-Milieustudie U27, Düsseldorf–Aachen 2008.

3 *Ruprecht Mattig*, Rock und Pop als Ritual. Über das Erwachsenwerden in der Mediengesellschaft, Bielefeld 2009.

mehr zwingend maßgebend und prägend für die eigenen Lebensentwürfe.[4] Aber nicht nur die Lebensentwürfe wandeln sich rasant, sondern auch die politischen und religiösen Werte, Berufswahlmöglichkeiten, Lebensvorstellungen und Lebensstile. Viele Jugendliche müssen erfahren, dass die Lebensentwürfe der eigenen Eltern, deren Werte und Handlungsmuster für sie nicht mehr tragfähig sind. Dies gilt in besonderer Weise für junge Menschen aus Migrationszusammenhängen. Was ihre Eltern geprägt hat und ihnen nach wie vor Sicherheit gibt, gilt für viele von ihnen nicht mehr. Jugendliche und junge Erwachsene mit Migrationshintergrund bewegen sich im wahrsten Sinn des Wortes zwischen den Welten, sie müssen sich in den unterschiedlichen Kulturen und Welten zu Recht finden.[5] Zugleich ist ein Phänomen zu beobachten, dass Jugendliche sich nicht wie in Generationen zuvor einfach von ihren Eltern absetzen und abgrenzen, indem sie das Gegenteil, den provokanten Gegenentwurf zur Welt der Erwachsenen suchen und leben. Erklärbar ist diese Entwicklung mit den stark veränderten Erziehungsstilen, die heute weniger autoritär und bevormundend sind. Um Autonomie und Selbstständigkeit umzusetzen, ist das Verlassen des Elternhauses heute nicht mehr zwingend nötig. Vieles ist für die jungen Menschen im Zusammenleben mit den Eltern möglich. Die Eltern-Kind-Beziehung hat sich in partnerschaftliche Formen transformiert. Dies führt dann u. a. dazu, dass Widerstände und Konflikte zwischen den Generationen sich immer weniger auf familialen Ebenen abspielen.[6] Die veränderten Erziehungsstile sind wohl auch ein Grund dafür, dass Jugendliche relativ lange im Haushalt ihrer Eltern leben. Etwa die Hälfte der 24–25-Jährigen wohnt noch bei den eigenen Eltern.[7]

Angesichts dieser Zusammenhänge wird deutlich, dass die Art und Weise wie Jugendliche ihre Identität heute finden, sich sehr stark von den vorausgegangenen Generationen unterscheidet. Wesentliche Bedingungen dieser Generation sind:

1. „Identität zeigt sich am ehesten als Patchwork verschiedenster Zugehörigkeiten. Junge Menschen müssen lernen, ein Leben lang mit Teilstücken eines sich ständig wandelnden Umfelds umzugehen, um daraus eine subjektiv ertragbare und tragfähige Einheit zu entwickeln."[8]

2. „Sie sind stark und zart, selbständig und bedürftig zugleich. Eine wesentliche

4 Die nachfolgenden Ausführungen sind in direkter Anlehnung an den Artikel von *Carmen Tatschmurat OSB*, Im Spiegel der Zeit. Unfähig zur Liturgie? – Die „Generation X" soziologisch-spirituell gesehen, GuL 80/3 (2007), 223–243, 224ff. formuliert.

5 Vgl. *Carsten Wippermann*, Die Milieus der Menschen mit Migrationshintergrund in Deutschland. Eine qualitative Untersuchung von Sinus Sociovision. Auszug aus dem Forschungsbericht Heidelberg, 16. Oktober 2007, 59–63, http://www.bagfw.de/uploads/media/m01497_b7feabc122eb260a62b2b4595b106d83.ppt, 27 (Mai 2010).

6 Vgl. *Yvonne Schütze / Michael Wagner*, Familiale Solidarität in den späten Phasen des Familienverlaufs, in: *Bernhard Nauck / Corinna Onnen-Isemann* (Hg.), Familie im Brennpunkt von Wissenschaft und Forschung, Neuwied 1995, 307–327.

7 Vgl. *Lazlo Vaskovics / Hans-Peter Buba / Frank Früchtel*, Postadoleszenz und intergenerative Beziehungen in der Familie, in: *Jugendwerk der Deutschen Shell* (Hg.), Jugend 92, Opladen 1992, 395–408.

8 *Carmen Tatschmurat OSB*, Im Spiegel der Zeit (s. Anm. 4), 224.

Komponente ihres bisherigen Lebens ist ihre hohe Fähigkeit zur Veränderung. Sie haben gelernt: Alles ist so und auch anders möglich, nur auf Weniges kann man sich verlassen. Kaum hat man sich ein Bild von einer Sache gemacht, schon gibt es neue Erkenntnisse."[9] Bestehendes wird fortwährend relativiert.

3. „Zwei und mehr Ausbildungen sind die Regel. Kontinuierliche Fortbildungen sind ein Muss."[10]

4. „Partnerschaften und Liebesbeziehungen werden über Grenzen, ja über Kontinente hinweg gelebt. Die Bereitschaft, Arbeits- und Wohnort zu wechseln, wird als selbstverständlich vorausgesetzt."[11]

5. „Sie haben gelernt, dass einzig sie selbst für ihr Leben verantwortlich sind. Sie wollen ihr Leben so gestalten, wie sie es für richtig halten – ja, von der richtigen Gestaltung des eigenen Lebens hängt das Glück ab. […] Sie wissen, dass dies ein lebenslanger Balanceakt ist, denn die äußeren Lebensverhältnisse verändern sich rasant."[12] Damit ist verbunden, dass ihnen immer wieder der Boden unter den Füßen weggezogen wird und sie sich ortlos fühlen.

6. Religiosität äußert sich, sofern überhaupt, als eine Größe für das Individuum. Die Institution Kirche ist von sekundärer Bedeutung.[13] Wenn geglaubt wird, dann an das, was gut tut, aber nicht zwingend an das, was sich wie das Kreuz als eine fortdauernde Zumutung im Leben zeigt.

Zudem muss auch im Zusammenhang mit Jugendlichen beachtet werden, dass ihre sozialen Wirklichkeiten, wie z. B. das Geschlecht, die Herkunftsfamilie/Milieu, die Konfession sie prägen. Jugendliche unterscheiden sich stark in ihren Ausrichtungen, was Leitwerte, Lebenshaltung, Lebensziele, Konsum, Engagementformen etc. anbelangt. Aus katholischer Perspektive belegt dies eindrucksvoll die Studie von Wippermann und Calmbach zu den Lebenswelten von katholischen Jugendlichen aus dem Jahr 2008, in der sie von sieben Milieus sprechen.[14]

In der Auseinandersetzung mit Jugendlichen ist auffallend, dass sich die Phase der Jugend nicht nur im Laufe der Jahre stark verändert und zeitlich ausgedehnt hat (bedingt z. B. durch die langen Ausbildungszeiten), sondern dass sich auch die rituellen Übergänge in einzelne Lebensphasen stark verändert haben, für die es aber nach wie vor ein Interesse gibt. Es ist anscheinend ein Wissen darüber vorhanden, dass Rituale die Kraft besitzen, Situationen und Erfahrungen, die jemanden aus dem Gleichgewicht bringen, in einen neuen Zustand der Balance zu überführen. Mit Hilfe von Ritualen werden die Welt, in

9 Ebd., 226.
10 Ebd.
11 Ebd.
12 Ebd.
13 Vgl. ebd., 224.
14 ‚Bürgerliche Mitte' (14 % der Jugendlichen); ‚Postmaterielle' (6 % der Jugendlichen); ‚Traditionsorientierte' (4 % der Jugendlichen); ‚Moderne Performer' (25 % der Jugendlichen); ‚Experimentalisten' (14 % der Jugendlichen); ‚Hedonisten' (26 % der Jugendlichen); ‚Konsummaterialisten' (11 % der Jugendlichen). Es ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass man bei Jugendlichen wohl eher von Milieuorientierungen sprechen kann, da sich eine Milieuidentität erst im weiteren Verlauf der Biografie entwickelt. *Carsten Wippermann / Marc Calmbach*, Lebenswelten von katholischen Jugendlichen und jungen Erwachsenen (s. Anm. 2).

der Menschen leben, und die Erfahrungen, die Menschen machen, geordnet und interpretiert. Dabei erzeugen Rituale eine Verbindung und einen Zusammenhang zwischen Vergangenem, Gegenwärtigem und Zukünftigem. Rituale stehen auf der einen Seite für Kontinuität und Verlässlichkeit und auf der anderen Seite für Veränderung und Wandel. Durch ihre lebensweltlichen Bezüge sind sie gerade in Zeiten der Unsicherheit und der zunehmenden Komplexität ein Ort, der Sicherheit und Orientierung bieten kann. In Ritualen können Kräfte gesammelt und Aufbrüche gefeiert werden. Sie helfen, prekäre Situationen zu durchschreiten, Sicherheit in der neuen Rolle zu finden und erlösende Zustände vorwegzunehmen.

Nach dieser existenziell soziologischen Betrachtungsweise folgt im nächsten Schritt eine ethnografisch soziologische Perspektive, wie sie von Victor Turner entwickelt wurde.[15]

2 Liminalität und Communitas

Grundlage für viele Ritualtheorien, so auch für jene Victor Turners, ist die 1909 erschienene Schrift von Arnold van Gennep „Les rites de passage“[16]. Aufgrund von Beobachtungen zieht van Gennep darin den Schluss, dass in jeder Gesellschaft das Leben eines Individuums darin besteht, „nacheinander von einer Altersstufe zur nächsten und von einer Tätigkeit zu anderen überzuwechseln. […] Es ist das Leben selbst, das die Übergänge von einer Gruppe zur anderen und von einer sozialen Situation zur anderen notwendig macht. Das Leben eines Menschen besteht somit in einer Folge von Etappen, deren End- und Anfangsphasen einander ähnlich sind: Geburt, soziale Pubertät, Elternschaft, Aufstieg in eine höhere Klasse, Tätigkeitsspezialisierungen. Zu jedem dieser Ereignisse gehören Zeremonien, deren Ziel identisch ist: Das Individuum aus einer genau definierten Situation in eine andere, ebenso genau definierte herüberzuführen.“[17]

Damit die Einzelnen wie auch die sozialen Gruppierungen von diesen Übergängen nicht überfordert sind, werden die Passagen von Riten begleitet. Diesen kommt die Aufgabe zu, die Dynamiken und Prozesse zu kontrollieren. Van Gennep entwickelt für diese Übergänge den Begriff der Übergangs- oder Passageriten und zeigt auf, dass allen Übergängen und Passagen die gleiche Struktur zugrunde liegt:

1. *Trennungsphase*: Das rituelle Subjekt (es kann sich um eine einzelne Person oder eine Gruppe handeln) wird von der bisherigen Gemeinschaft losgelöst.[18]

2. *Schwellenphase*: Das rituelle Subjekt befindet sich in einem Zustand des Dazwischen. „‚Die Schwelle überqueren‘ bedeutet somit, sich an eine neue Welt anzugliedern …“[19]

3. *Angliederung/Wiederangliederung*: Der Übergang ist vollzogen.[20] „Das rituelle Subjekt […] befindet sich wieder in einem relativ stabilen Zustand und hat demzufolge anderen gegenüber klar definier-

15 *Victor Turner*, Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur, Frankfurt a. M.–New York 2000.
16 *Arnold van Gennep*, Übergangsriten, Frankfurt a. M.–New York 1999.
17 Ebd., 15.
18 Ebd., 21.
19 Ebd., 29.
20 Ebd., 21.

te, sozialstrukturell bedingte Rechte und Pflichten. Man erwartet von ihm, dass es sein Verhalten an traditionellen Normen und ethischen Maßstäben ausrichtet“[21], die dem neuen Status entsprechen.[22]

Victor Turner greift die Gedanken van Genneps auf und analysiert sie auf Orts-, Zustands-, und Positionswechsel.[23] Dabei richtet er seine besondere Aufmerksamkeit auf die Schwellenphase. Diese Phase ist davon gekennzeichnet, dass das rituelle Subjekt „betwixt and between“[24] ist. In dieser liminalen Phase wird alles aufgehoben, was vorher Geltung hatte und Orientierung gab. Zugleich ist der neue Zustand, die neue Struktur noch nicht zu fassen. Die liminale Phase setzt das Bekannte außer Kraft oder kehrt es um. Turner sagt: „Schwellenwesen sind weder hier noch da; sie sind weder das eine noch das andere, sondern sie befinden sich zwischen den vom Gesetz, der Tradition, der Konvention und dem Zeremonial fixierten Positionen.“[25]

Dies bedeutet mit anderen Worten, dass das, was in der liminalen Phase geschieht, jenseits der Alltagsrealität ist. Es gibt keine Rechte und Pflichten. Dieser unbestimmte Zustand wird mit ganz besonderen Zeichen und Symbolen verknüpft. In einigen Kulturen wird er dadurch zum Ausdruck gebracht, dass die rituellen Subjekte in dieser Phase nackt sind und damit als unsichtbar gelten. Unschärfe und Unklarheit sind deswegen so wichtig, weil die rituellen Subjekte nur so neu geformt und mit zusätzlichen Kräften ausgestattet werden können. Erst diese schaffen die Voraussetzung, um in der neuen Situation mit dem Leben fertig werden zu können.[26]

Die liminale Phase ist, wenn sie von einer Gruppe durchschritten wird, davon gekennzeichnet, dass sich eine besondere Communitas bildet, die von den Alltagserfahrungen einer Gemeinschaft zu unterscheiden und zu differenzieren ist. Diese Communitas ist nach außen abgegrenzt und nach innen durch besondere Beziehungen gekennzeichnet. In ihr sind alle gleich, weil sie Schwellenwesen sind. „Weltliche Status- oder Rangunterschiede verschwinden. […] Der Übergang von einem niederen zu einem höheren Status erfolgt durch das Zwischenstadium der Statuslosigkeit.“[27] In dieser Phase gibt es keinen Besitz, keine Verwandtschaftsbeziehungen, keine besonderen Rechte, kein oben und unten.[28] Vielmehr muss jener, der oben sein wird, erfahren, was es bedeutet, unten zu sein.[29] So wird aufgrund der Statusumkehrung im Ritual die Struktur nachhaltig gesichert.

Die liminale Phase als Teil der Communitas zu erleben, ist eine Zeit mit eigener Wirkung und besonderer Bedeutung. Diese Erfahrung ist immer einzigartig, denn sie bereitet den Schritt von einem alten Zustand, der zurückgelassen wird, auf eine neue Position hin bewusst vor und

21 *Victor Turner*, Das Ritual (s. Anm. 15), 94.
22 *Arnold van Gennep*, Übergangsriten (s. Anm. 16), 21.
23 *Victor Turner*, Das Ritual (s. Anm. 15).
24 *Victor Turner*, Process, Performance and Pilgrimage. A Study in Comparative Symbology, New Dehli 1979, 149.
25 *Victor Turner*, Das Ritual (s. Anm. 15), 95.
26 Ebd., 95.
27 Ebd., 95, 97.
28 Vgl. ebd., 128f.
29 Vgl. ebd., 96.

verlangt den Schwellenwesen Prüfungen und Zumutungen ab. Dabei ist der Status der Liminalität die Voraussetzung für die Communitas. Im Status der Liminalität lässt die Gesellschaft die rituellen Subjekte jedoch nicht alleine. Allerdings sind die Begleiter/-innen nicht die Eltern, sondern Personen, die in besonderer Weise für diese Begleitung autorisiert sind. Diese Personen verlangen von den Schwellenwesen unbedingten Gehorsam. Sie tragen dafür Sorge, dass diese intensiv auf die Rituale vorbereitet werden und begleiten auch den Prozess der Durchführung.

Hatte van Gennep sich noch auf den Statuswandel der Passageriten konzentriert, so arbeitet Turner die verändernde Kraft von Ritualen, gerade auch für die Gemeinschaft und Gesellschaft heraus. Nach Turner haben Rituale nicht nur eine verändernde Potenz für jene, die sie durchschreiten, sondern auch für das soziale System, in das sie eingebettet sind. So weist Turner nach, dass Rituale nicht nur eine gesellschaftsstabilisierende Funktion haben, sondern durchaus Sozialstrukturen verändern können. „Das Ritual ist seinem Wesen nach nicht, wie in der westlichen Kultur gemeinhin angenommen wird, ein Eckpfeiler des gesellschaftlichen Konservatismus, wiewohl es diese Funktion unter bestimmten Bedingungen übernehmen kann. Viel eher ist es, zumal in seinem liminalen Stadium, die verändernde Kraft, aus der Kultur und Struktur immer neu entspringen. Das Ritual steht per definitionem in engem Zusammenhang mit sozialen Übergängen; die Zeremonie hingegen stabilisiert gesellschaftliche Zustände.“[30] Oder um es mit anderen Worten zu sagen: „Eine Zeremonie ist indikativisch, ein Ritual transformativ.“[31] Eine Zeremonie bestätigt die bestehende Struktur, ein Ritual verwandelt sie.

Insofern lässt sich sagen, dass Turner die Grenzen bislang vorherrschender Ritualtheorien überschreitet und neue Impulse in die Debatte einbringt. Indem er die Passageriten nicht nur auf einzelne, konkrete Rituale bezieht, sondern auch auf gesellschaftliche Abläufe, ist es ihm möglich, aufzuzeigen, dass sie nicht nur als stabilisierend und konservativ zu verstehen sind, sondern in ihnen ebenso kreative Energie, Subversivität und soziale Kritik enthalten ist.[32]

Im Folgenden soll diese ethnografisch-soziologische Perspektive auf die Firmung bezogen werden, da dieser fremde Blick Ungewöhnliches erschließt, das für die Gestaltung und Durchführung von Bedeutung sein kann.

3 Die Firmung – Testfall gelungener Ritenkommunikation

Angesichts der Konfrontation mit bedrängenden Gegenwartsfragen und ungesicherter Zukunft, bietet die Firmung potenziell die Möglichkeit, als ein Ritual der Stärkung und der Zuversicht interpretiert und entwickelt zu werden. Zukunft ist nie gesichert, aber sie war für Jugendliche

30 *Victor Turner*, Prozeß, System, Symbol: Eine neue anthropologische Synthese, in: *Rebekka Habermas / Nils Minkmar* (Hg.), Das Schwein des Häuptlings. Beiträge zur Historischen Anthropologie, Berlin 1992, 130–146, 142.

31 *Victor Turner*, Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels, Frankfurt a. M.–New York 1989, 128.

32 Turner belegt dies im Rahmen seiner Forschungen z. B. an der Bewegung, die Franz von Assisi ins Leben gerufen hat und ihre Auswirkungen im Bereich der Kath. Kirche.

wohl noch nie so prekär. Dies liegt u. a. daran, dass in vergangenen Zeiten Milieus immer noch als ein Auffangbecken dienen konnten. In vieler Hinsicht war Zukunft bestimmt, Koordinaten waren klar: die Ausbildung, die lange Verweildauer im Betrieb, die Partnerwahl. All das greift heute nicht mehr. Einen Ausbildungsplatz oder eine feste Anstellung zu finden, ist in den gegenwärtigen Zeiten nicht einfach; eine Ausbildung alleine reicht nicht; Flexibilität wird allgemein erwartet. Jugendliche hegen den Traum von der großen Liebe und der festen Beziehung, haben aber bei ihren Eltern oftmals das Scheitern erlebt. Und nicht zuletzt sind es die heutigen Jugendlichen, welche die Schuldenlast der Politik werden schultern müssen. Halte- und Orientierungspunkte erscheinen fast immer nur temporär. Nichts ist beständig. Viele stehen und vieles steht unter Druck. Um diesem Druck standzuhalten, gewinnt die Clique an Bedeutung. Deswegen schaffen sich Jugendliche selber Rituale: Rauschtrinken, Mutproben und wohl auch das Ritzen wird man dazu zählen müssen sowie die Fankulturen, die sich im Bereich von Pop, Rock und Sport herausbilden. Diese Formen bestätigen die Theorie von Turner, dass die liminale Phase voller Zumutungen ist und die Communitas eine besondere Bedeutung hat. Diese ist der Ort, an dem Formen und Zeichen ausgebildet werden, die in Balancen überführen. Dabei stehen die Formen und Zeichen für eine Maß- und Normlosigkeit, die Außenstehende befremdet, jedoch für die liminale Phase wesentlich ist. Auch diese Jugendlichen stehen „betwixt und between“[33] und auch für sie ist aufgehoben, was vorher Geltung hatte und Orientierung bot.

Rituale lassen Einzelne mit den anderen Mitgliedern der Gesellschaft in Verbindung treten und soziale wie natürliche Wirklichkeit überschreiten. In einem Rockkonzert etwa sind alle Fans gleich.[34] An solchen Orten ist temporär die Überschreitung der Ordnung der Dinge gegeben, welche die normale Ordnung der Dinge um der eigenen Lebendigkeit willen zugleich auch braucht. Diese neue Gemeinschaft bietet eine hohe Intensität an Begegnung, mit sich selbst sowie mit den Mitgliedern der Gruppe.

Was an Ritualen produziert wird, setzt sich von dem ab, was vorher repräsentiert war und sie verweisen auf etwas, was zukünftig bedeutsam wird. Was jetzt ist, wird in den Begriffen, die man von ihm bildet, auf mögliche Veränderungen hin überschritten. Nicht zuletzt deswegen geht es auch darum, Rituale als Zeichen zu verstehen. Denn Erfahrungen und Handlungen werden von Zeichen repräsentiert, die Menschen aufgrund der Beziehungen zur Welt, in der sie leben, ausbilden. Insofern ist jedes Ritual ein Zeichen. Zeichen sind von Erfahrungen angereichert oder sie sind keine Zeichen. In Bezug auf Rituale bedeutet dies, dass sie an dem Erfahrungsgehalt, den sie repräsentieren, gemessen werden können. Zeichen zu errichten und Rituale zu entwickeln, bedeutet Handlungsmöglichkeiten zu eröffnen.[35] Demzufolge verkörpern Rituale auch eine Macht. Sie bringen Handlungen, Situationen auf einen Punkt. Ihre Basis sind Zeichen und auf diesem Fundament können wahre, hei-

33 *Victor Turner*, Process, Performance and Pilgrimage (s. Anm. 24)
34 *Ruprecht Mattig*, Rock und Pop als Ritual (s. Anm. 2).
35 *Dieter Mersch* (Hg.), Zeichen über Zeichen. Texte zur Semiotik von Peirce bis Eco und Derrida, München 1998.

lende Aussagen und Erfahrungen gemacht werden. Die Auseinandersetzung mit Ritualen, verstanden als Zeichen, besitzt einen großen Wert, denn sie ermöglicht es, Situationen zu überschreiten und Realität neu zu gestalten.

In den Überzeugungen und Ritualen des Glaubens werden die Erfahrungen von Menschen repräsentiert. Deswegen sind Rituale Vergegenwärtigungen des Glaubens angesichts der Zeichen der Zeit, zumindest dann, wenn sie nicht hohles Ritual ohne spirituellen Rang sein wollen. Glauben im Ritual zu vergegenwärtigen bedeutet, in das Leben angesichts ungesicherter Zukunft Hoffnungsperspektiven einzuschreiben und zu markieren.

Die Kraft von Ritualen kennen bzw. erahnen auch Jugendliche, doch dass die Kirche ihnen in diesem Zusammenhang solche hilfreich anbieten kann, glauben immer weniger Jugendliche. „Zwischen Kirche und Jugendkultur klafft ein tiefer Graben. Für keine Bevölkerungsgruppe ist die Kirche so entfernt wie für diese."[36] Der Grund: In der Pastoral mit Jugendlichen wird ihre fundamental andersartige Wirklichkeitserfahrung verfehlt. Jugendliche äußern immer wieder, dass sie sich aufgrund der eigenen Lebensweise nicht ernstgenommen fühlen. Und noch etwas ist häufig zu hören, dass sie die Kirche als eine Verbotskirche erleben.[37] „Ich habe immer das Gefühl, dass die Kirche sich in zu viele Sachen einmischt, die sie auch gar nichts angehen."[38] Diese Kirche fühlt sich kalt und unsympathisch an.[39] „Ich hätte kein Problem, in die Kirche zu gehen. Aber es ist mir zu langweilig. Da hockt man drin, hört sich was an und geht wieder raus. Das ist für mich Zeitverschwendung."[40] Dieses Zitat belegt deutlich, dass sich die „religiösen Interessen und Ausdrucksformen [von Jugendlichen nicht länger] in die traditionellen Begriffe der Theologie einsortieren [lassen]. … Heranwachsende [sehen] nicht, wie sich solche Begriffe auf ihre Er-

Weiterführende Literatur:

Louis-Marie Chauvet, Neue Kultur – neue Wünsche nach Ritualen. Herausforderungen für die Kirche, in: Concilium 43 (2007), 525–536.

Ruprecht Mattig, Rock und Pop als Ritual. Über das Erwachsenwerden in der Mediengesellschaft, Bielefeld 2009.

Friedrich Schweitzer, Auf der Suche nach eigenem Glauben. Das sich verändernde Jugendalter als Herausforderung an die christlichen Kirchen, in: Concilium 43 (2007), 577–585.

Victor Turner, Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur, Frankfurt a. M.–New York 2000.

Arnold van Gennep, Übergangsriten, Frankfurt a. M.–New York 1999.

Carsten Wippermann / Marc Calmbach, Lebenswelten von katholischen Jugendlichen und jungen Erwachsenen, hg. vom *Bund der Katholischen Jugend und Misereor*, Wie ticken Jugendliche? Sinus-Milieustudie U27, Düsseldorf–Aachen 2008.

[36] *Matthias Sellmann*, „Schön war's." Plädoyer für eine ästhetisch gewendete Glaubenskommunikation mit Jugendlichen, in: Lebendige Seelsorge 55 (2004/4), 229–234, 229.

[37] *Carsten Wippermann / Marc Calmbach*, Lebenswelten von katholischen Jugendlichen und jungen Erwachsenen (s. Anm. 2), 303.

[38] Vgl. ebd., 374.

[39] Vgl. ebd. 303.

[40] Ebd., 230.

fahrungen anwenden lassen und welchen Sinn sie haben. Die Sprache der christlichen Tradition bleibt ihnen in vielen Fällen fremd. Sie erwarten keine Antworten von den Kirchen, weil sie nicht den Eindruck haben, dass die Kirchen sich mit Fragen beschäftigen, die für junge Menschen von Belang sind."[41]

Aber in einigen Zusammenhängen blitzt überraschend dann doch etwas Positives an Erfahrungsschatz bei Jugendlichen in der Beziehung zur Kirche auf, z. B. der traditionelle Kirchgang zu Weihnachten, der eine sinnliche Verbindung zu ihr darstellt. Immer wieder wird auch die Firmung von Jugendlichen als ein positives Ereignis erwähnt, jedoch nur dann, wenn die Firmvorbereitung lebensnahe Themen behandelt hat und diese ohne ein „du musst" und „du sollst" vermittelt wurden. Für viele ist auch die Firmfreizeit ein Highlight. Selbst an die Firmung erinnert man sich gerne. Da stand man im Mittelpunkt und es gab eine gute Party.[42]

Anscheinend ist es doch so, dass die Firmung ein bedeutsames Ritual ist.[43] Im Prozess rund um die Firmung wird allerdings auch deutlich, dass die Kirche nur dann Autorität gewinnt, wenn sie diese in der Auseinandersetzung mit den Jugendlichen riskiert. Autorität wird dann gewonnen, wenn man sich auf die Jugendlichen und ihren Habitus einlässt. Wenn die Balance zwischen dem, wofür die Firmung steht und den Lebensfragen und Lebensstilen der Jugendlichen immer wieder neu hergestellt wird. Wird Autorität nicht riskiert und an der Balance nicht gearbeitet, dann droht das Verhältnis von Jugend und Kirche gänzlich zu kippen.

Darüber hinaus ist zu berücksichtigen, dass die Firmung in der Mitte der Adoleszenz angesiedelt, etwas anderes ist, als eine Firmung, die am Ende der Kindheit steht.[44] Dies ist vor allem bei der Festlegung des Firmalters zu beachten und muss seinen Niederschlag in der Vorbereitung und Gestaltung finden. Firmung ist nicht automatisch das kath. Initiationsritual im Übergang von Jugendzeit zur Erwachsenenwelt. Und als ein solches Initiationsritual scheinen es die Jugendlichen auch gar nicht wahrzunehmen. Dessen ungeachtet darf nicht übersehen werden, dass die Formen und Inhalte, die behandelt und zum Ausdruck gebracht werden sollen, mit den Lebenswelten, dem Habitus und nicht zuletzt auch mit der Ästhetik der Jugendlichen korrespondieren. Hierbei könnte der Ausgangspunkt darin liegen, diese von den Jugendlichen selber beschreiben zu lassen. Solange allein Erwachsene über die Theologie und die Konzepte entscheiden, gehen diese sehr wahrscheinlich an den Jugendlichen vorbei.[45] Es wäre in dieser Phase vielmehr wichtig, „das Angebot der Kirchen mit den Augen der Jugendlichen zu sehen und aus ihrem biografischen Kontext heraus zu bewerten. Was brauchen Jugendliche heute? Was werden sie in ihrer Lebensgestaltung nützlich finden?"[46]

41 *Friedrich Schweitzer*, Auf der Suche nach eigenem Glauben. Das sich verändernde Jugendalter als Herausforderung an die christlichen Kirchen, in: Concilium 43 (2007), 577–585, 583.
42 Vgl. *Carsten Wippermann / Marc Calmbach*, Lebenswelten von katholischen Jugendlichen und jungen Erwachsenen (s. Anm. 2), 304.
43 Vgl. ebd., 149.
44 Vgl. *Friedrich Schweitzer*, Auf der Suche nach eigenem Glauben (s. Anm. 41) 581.
45 Vgl. ebd., 583.
46 Ebd., 583.

Darüber hinaus können auf der Basis der Ritualtheorie von Turner weitergehende Fragen gestellt werden. Für Jugendliche ist die Erfahrung, Teil einer Gruppe zu sein, außerordentlich wichtig. Diese Gruppen zeichnen sich in der Regel durch eine eigene Symbol- und Zeichensprache aus. Gerade diese (Schmuck, Frisur, Musik) ist es, mit der sie sich von anderen Jugendlichen und Gruppen unterscheiden. Wo bietet die Kirche Jugendlichen Erfahrungen solcher Zusammenschlüsse an? Wo lässt sie die befremdende Kraft von Jugendlichen zu und gibt für sie Orte frei? In der liminalen Phase sind die Jugendlichen nicht allein. Sie werden von Erwachsenen begleitet. Wo lässt die Kirche Jugendliche allein? Wer könnten ihre Begleiter/-innen sein und welche Kompetenzen benötigen diese? Turner weist darauf hin, dass die verändernde Kraft von Ritualen über das rituelle Subjekt in die Gemeinschaft hinausreicht. Welche Bedeutung könnte diese Tatsache bei der Gestaltung der Firmvorbereitung und Firmung selbst haben? Er unterscheidet außerdem zwischen Zeremonie und Ritual. Zeremonien untermauern, festigen Strukturen. Rituale überschreiten und verwandeln Kontexte. Ist die Firmung Zeremonie oder Ritual? Wie müsste auf die Firmung vorbereitet und wie Firmung gefeiert werden, wenn sie ein Ritual sein soll?

Antworten auf diese Fragen zu suchen bedeutet, Autorität zu riskieren, aber letztlich ist sie nur im Wagnis zu gewinnen. Dann könnte die Firmung wohlmöglich noch öfter ein gelungener Ort der Ritenkommunikation werden und sie wäre eine rituelle Hilfestellung, in der Jugendliche Annahme und Anerkennung, Zuversicht und Stärkung erfahren können.

Die Autorin: *Hildegard Wustmans, geb. 1963, Studium der Theologie in Würzburg und São Paulo, Professorin für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz.*

Markus Knapp

„Ich nehme dich an und verspreche dir Treue“

Überlegungen zum Sakrament der Ehe

◆ **Die Frage, ob und wie unter den heutigen Gegebenheiten die Ehe noch als Sakrament verstanden werden kann, ist brennend. Wie Partnerschaften gelebt und immer wieder auch beendet werden, lässt daran zweifeln, ob die biblischen und anthropologischen Grundlegungen noch eine Basis für eine derart ideale Sicht bilden können. Der Autor, Professor für Fundamentaltheologie und mit der Problematik bestens vertraut, versteht es glänzend, ausgehend von diesen Grundlegungen die Sakramentalität der Ehe und die Bedeutung eines solchen Verständnisses für Menschen von heute einsichtig zu machen. (Redaktion)**

Das Ehesakrament hat seine Besonderheit darin, dass eine auch im außerchristlichen Raum existierende Lebensform zum Ort eines Sakramentes und so zu einer besonderen christlichen Lebensform wird. Daher bleibt die Plausibilität des Ehesakramentes immer auch verknüpft mit den Gegebenheiten im jeweiligen gesellschaftlich-kulturellen Kontext, innerhalb dessen es gelebt werden will. Dieser Kontext, so wie er sich heute darstellt, sei deshalb wenigstens kurz skizziert.

1 Situationsvergewisserung

Die Situation der Ehe in säkularisierten modernen Lebensverhältnissen erscheint reichlich ambivalent. So sind Ehen zweifellos krisenanfälliger und instabiler geworden als in früheren Epochen – die hohen Scheidungsraten sprechen für sich. Hierfür lassen sich eine Reihe von Ursachen benennen. Zu ihnen zählen die Entkoppelung von Sexualität und Fortpflanzung ebenso wie die Etablierung nichtehelicher Lebensgemeinschaften. Infolge dessen ist der Trauschein keine unerlässliche Voraussetzung mehr für gesellschaftliche Anerkennung oder Nachkommen. Aber auch die veränderten Anforderungen des modernen Berufs- und Arbeitslebens sind in diesem Zusammenhang zu bedenken. Hier ist der möglichst umfassend „flexible Mensch“ (Richard Sennett) gefordert, der sein Leben den Imperativen betriebswirtschaftlicher Notwendigkeiten unterwirft bzw. unterwerfen muss, um dafür im Gegenzug in günstigen Fällen finanzielle Gratifikationen oder Karrierechancen zu erhalten.

Diesen Entwicklungen, welche die Plausibilität des Konzeptes einer lebenslangen Gemeinschaft von Mann und Frau schwächen, entsprechen tiefreichende kulturelle Veränderungen. Hansjürgen Verweyen hat als zentrale Maxime dieses kulturellen Wandels die unbedingte Abneigung gegenüber allem Unbedingten ausgemacht.[1] Demnach gibt es nichts und darf es nichts

[1] Vgl. etwa *Hansjürgen Verweyen*, Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft, Regensburg 2000, 42.

geben, was den Menschen unbedingt in Anspruch nehmen könnte. Der philosophische Stammvater dieser Überzeugung ist Friedrich Nietzsche, bei dem man etwa lesen kann: „Der Einwand, der Seitensprung, das fröhliche Misstrauen, die Spottlust sind Anzeichen der Gesundheit: alles Unbedingte gehört in die Pathologie.“[2] Nietzsche zufolge gibt es also für einen gesunden Menschen nichts wirklich Ernstes, nichts, was unter allen Umständen und bis zum Letzten, d. h. eben unbedingt, gilt. Der gesunde Mensch hält vielmehr zu allem eine gewisse ironische Distanz; er lässt sich nichts zu nahe kommen. Das gibt ihm die Freiheit, sich nirgendwo festlegen zu müssen, immer wieder andere Perspektiven einnehmen und neue Möglichkeiten ausprobieren zu können. Wer sich dagegen von etwas ganz und unbedingt in Anspruch nehmen lässt, der ist nach Nietzsche krank und bedarf dringend einer Behandlung. Dieses kulturelle Leitbild hat heute für nicht wenige Menschen, selbst wenn sie den Namen Nietzsche nicht richtig buchstabieren können, eine hohe Plausibilität und erscheint daher kaum noch begründungsbedürftig.

Demgegenüber bleibt jedoch zu beachten: Auch heute ist der Wunsch nach einer dauerhaften Bindung weit verbreitet, trotz all der Faktoren, die das im Vergleich zu früheren Epochen erheblich erschweren. Ja, man wird sogar sagen können, dass die mit modernen Lebensverhältnissen einhergehenden Unsicherheiten und immer neuen Veränderungen die Sehnsucht nach Verlässlichkeit in einer Partnerbeziehung bestärken. Das gilt ausdrücklich auch für die jüngere Generation, wie entsprechende Untersuchungen, etwa die Shell-Jugendstudie, belegen.

Allerdings geht das nicht selten auch mit der Gefahr einher, dass Partnerschaften mit zu hohen Erwartungen befrachtet und damit überfordert werden. Je mehr jedoch partnerschaftliches Zusammenleben als Kontrast zur modernen Lebenswirklichkeit (mit all ihrer Anonymität und Schnelllebigkeit oder ihrem Erfolgsdruck) idealisiert wird, umso größer ist die Gefahr des Scheiterns. Soziologen sehen denn auch in solchen realitätsfernen Idealisierungen eine wichtige Ursache für Ehescheidungen. Ulrich Beck hat darauf aufmerksam gemacht, dass partnerschaftliche Liebesbeziehungen in Folge solcher romantischer Verklärungen (quasi-)religiöse Züge annehmen können. Denn „Religion und Liebe beinhalten das Schema einer analog gebauten Utopie. Sie sind jede für sich *ein Schlüssel aus dem Käfig der Normalität*. Sie öffnen die Normalität auf einen anderen Zustand hin.“[3] Indem die partnerschaftliche Liebe sich mit den einstmals in den Religionen bearbeiteten Erwartungen und Hoffnungen verbindet, wird sie selber zu einer, wie Beck sagt, „irdischen Religion“ und überfordert sich damit hoffnungslos.

So bewegt sich eine Theologie der Ehe heute in einem sehr vielfältigen, spannungsreichen und ebenso widersprüchlichen Feld. Umso wichtiger bleibt es, auf ihre biblischen Grundlagen zu achten.

2 *Friedrich Nietzsche*, Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, in: *Giorgio Colli / Mazzino Montinari* (Hg.), Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe V, Berlin 1980, 100 (Aphorismus 154).

3 *Ulrich Beck*, Die irdische Religion der Liebe, in: *Ders. / Elisabeth Beck-Gernsheim*, Das ganz normale Chaos der Liebe (Suhrkamp-Taschenbuch 1725), Frankfurt a. M. 1990, 222–266, hier 231.

2 Biblische Perspektiven

In der *Schöpfungserzählung (Gen 2)* wird geschildert, wie Gott erkennen muss, dass Adam unter allen anderen Geschöpfen keinen ihm entsprechenden Partner zu finden vermag, d. h. keinen Partner, bei dem er sich mit seinen spezifisch menschlichen Bedürfnissen und Sehnsüchten aufgehoben wissen kann. Erst in der Frau, die Gott schließlich aus der Rippe Adams erschafft, findet dieser ein Geschöpf, das ihm ganz entspricht, so dass er bei ihrem Anblick frohlocken kann: „Das endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch“ (Gen 2,23). Die Begegnung von Mann und Frau, ihr vertrauensvolles Miteinander sind in dieser biblischen Sichtweise von elementarer Bedeutung für das Gelingen des Menschseins.

Gen 2 versteht den Menschen als ein Mängelwesen, das unabdingbar auf einen anderen, ein Du verwiesen bleibt. Es ist gerade seine Zweigeschlechtlichkeit, die ihm das besonders intensiv zu Bewusstsein bringt. „Darum wird der Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und sich mit seiner Frau verbinden, und sie werden ein Fleisch“ (Gen 2,24). In seiner Geschlechtlichkeit also erfährt der Mensch sich besonders nachdrücklich über sich selbst hinaus verwiesen; er sieht sich dazu gedrängt, einen anderen Menschen in sein eigenes Leben und seinen Lebensentwurf mit einzubeziehen. Erst in einer solchen Lebensgemeinschaft entfaltet sich nach dieser biblischen Überzeugung Menschsein in einer dem Schöpferwillen Gottes entsprechenden Weise. Hier kann der Mensch zu sich selbst finden und bei sich selbst ankommen, weil er von einem anderen Menschen vorbehaltlos anerkannt und bejaht wird.

Offenbar setzt auch *Jesus* dieses Verständnis voraus, wenn er die in Dtn 24 geregelte Möglichkeit einer Ehescheidung ablehnt.[4] Sie wird auf die „Herzenshärte“ der Menschen (Mk 10,5) zurückgeführt, welche die heilvollen Absichten Gottes mit seiner Schöpfung nicht mehr erkennen lässt. Jesu Scheidungsverbot muss im Zusammenhang seiner Botschaft vom Kommen der eschatologischen Gottesherrschaft verstanden werden. Es geht ihm um die Öffnung der Menschen für dieses eschatologische Geschehen, damit sie in allen Dimensionen ihres Menschseins erneuert und geheilt werden. Nicht zuletzt muss sich das in den zwischenmenschlichen Beziehungen auswirken. Denn gerade hier soll die heilende Kraft der Gottesherrschaft zur Auswirkung kommen.

Das kann sich dann auch ganz konkret in der Ehe auswirken. „Erfüllt von der Nähe des auf das Wohl des Menschen bedachten Gottes, dessen bedingungslose Zuneigung er in Worten und Taten der Liebe vermitteln wollte, erhob Jesus den Anspruch, dass solch radikale Zuwendung des Heils auch zur vorbehaltlosen Annahme untereinander befreit.“[5] Angesichts der hereinbrechenden Gottesherrschaft will Jesus mit seinem Scheidungsverbot auch in der Ehe zur Versöhnung anstiften. Sie ist für ihn ein ganz konkreter Ort, an dem ein neues Miteinander und Füreinanderdasein Wirklichkeit werden kann und soll. Möglich wird das nur, wenn Menschen

[4] Vgl. dazu ausführlicher: *Markus Knapp*, Glaube – Liebe – Ehe. Ein theologischer Versuch in schwieriger Zeit, Würzburg 1999, 45ff.

[5] *Michael Theobald*, Jesu Wort von der Ehescheidung. Gesetz oder Evangelium?, in: ThQ 175 (1995), 109–124, 120.

die Grenzen und Gräben überwinden, die zwischen ihnen entstanden sind, wenn sie also wieder vorbehaltlos aufeinander zugehen und sich füreinander öffnen. Und eben dies geschieht, wo ein Mensch sich ganz auf die heilsame Ankunft Gottes ausrichtet. So sieht Jesus offenbar gerade auch die Ehe als einen Ort, an dem das Heil der Gottesherrschaft sichtbar und erfahrbar werden kann.

Im *Epheserbrief* wird die eheliche Verbindung zwischen Mann und Frau in Beziehung gesetzt zur Verbundenheit Christi mit der Kirche. Der Verfasser versteht „die ‚Ehe‘ von Christus und Kirche“[6] als Vorbild für eine christliche Ehe. Die Ehepartner werden ermahnt, sich in fürsorgender Liebe einander unterzuordnen in der Ehrfurcht vor Christus (Eph 5,21ff.) und so ihre wechselseitige Bindung aneinander immer mehr zu vertiefen. Das entspricht ganz der Intention des Scheidungsverbotes Jesu. Allerdings wird dabei durch die Zuordnung des Mannes zu Christus und der Frau zur Kirche einer patriarchalischen Hierarchisierung des Geschlechterverhältnisses Vorschub geleistet (Eph 5,23), die in modernen Lebenszusammenhängen kaum noch Akzeptanz findet.

3 Anthropologische Reflexion

Das biblische Eheverständnis beinhaltet die wechselseitige unbedingte Annahme und Bejahung zweier Menschen. Und nach biblischer Überzeugung geht es dabei um etwas zutiefst im Menschen Verankertes. Angesichts des zu Beginn skizzierten heutigen Kontextes ist es jedoch ratsam, sich des anthropologischen Fundamentes des biblischen Eheverständnisses noch einmal eigens zu vergewissern, so dass es in seiner Relevanz und Tragweite auch unabhängig von religiösen Prämissen verständlich wird.

Das erscheint möglich, insofern sich das Streben und die Sehnsucht des Menschen nach unbedingter Anerkennung und Bejahung von der Psychologie her einsichtig machen lassen.[7] So muss – nach Erik H. Erikson – jeder Mensch ein Urvertrauen aufbauen und erhalten. Dieses Urvertrauen stellt die Grundlage einer gesunden Persönlichkeit dar. Es bildet die Basis, auf welcher der Mensch Vertrauen zu sich selbst wie zu der ihn umgebenden Welt entwickeln kann. Ein solches Urvertrauen entwickelt sich in der symbiotischen Einheit des Säuglings mit der Mutter. Hier macht der neugeborene Mensch in seinem ganzen Ausgeliefertsein und seiner vollständigen Hilflosigkeit sowie dem daraus resultierenden Angewiesensein auf andere die elementare Erfahrung eines unbedingten Bejahtseins, des verlässlichen Geborgen- und Gehaltenseins. Als unerlässliche Voraussetzung eines angstfreien Verhältnisses zu sich selbst ebenso wie einer offenen Beziehung zur Mitwelt muss dieses Urvertrauen dem Menschen auch in seiner weiteren Lebensgeschichte erhalten bleiben. Dazu ist es erforderlich, dass es im Verlauf des Lebens immer wieder bestätigt und dadurch erneuert wird.

Die Ehe ist nun ein ausgezeichneter Ort, an dem die Erfahrung unbedingter Anerkennung und Bejahung in einer besonders intensiven Weise möglich wird. Die in Treue durchgehaltene Liebe zwischen Mann und Frau stellt die Grundla-

6 *Rudolf Schnackenburg*, Der Brief an die Epheser (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament X), Zürich u. a. 1982, 260.

7 Vgl. *Markus Knapp*, Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne, Freiburg i. Br. 2006, 159–163; 176–207.

ge dafür dar, dass diese Erfahrung in der Lebensgeschichte eines Menschen immer wieder neu gemacht werden kann, auch angesichts von Unwägbarkeiten und Brüchen. Treue meint dabei das Sich-Sorgen um die Beziehung, um so deren Dauerhaftigkeit zu ermöglichen.[8] Das erfordert von keinem der Partner eine Selbstaufgabe, denn es handelt sich dabei um ein wechselseitiges, dialogisches Geschehen. Eine solche in Treue durchgehaltene Liebe stellt deshalb eine Grundlage für die Selbstwerdung eines jeden von ihnen dar. Denn diese Liebe beruht ja auf einer *wechselseitigen* unbedingten Anerkennung, darauf also, dass der/die Andere als er/sie selbst vorbehaltlos gewollt und bejaht wird.

Dieser Raum einer unbedingten Anerkennung, den Mann und Frau in der Ehe zunächst sich selbst wechselseitig schaffen, erhält noch einmal eine neue Dimension, wenn die Ehe sich zur Familie erweitert. Wo eine solche Kultur der Anerkennung gepflegt wird, wird sie auch die heranwachsenden Kinder mit einbeziehen. So finden auch diese einen Ort des Schutzes und der Geborgenheit, an dem sie ihre eigene Identität und Individualität angstfrei ausbilden und erproben können.

4 Die Sakramentalität der Ehe

Im Unterschied zu den reformatorischen Kirchen betrachten die orthodoxe und die katholische Kirche die Ehe als ein Sakrament.[9] Das besagt: Die Nähe und der Beistand Gottes können sich speziell auch in der Ehe als wirk- und heilsam erweisen. Die Ehe wird demnach als ein besonderer Ort der Erfahrung Gottes, seiner gnädigen Zuwendung und Hilfe begriffen. Ein solches sakramentales Eheverständnis baut auf dem auf, was als anthropologisches Fundament der Ehe zu verdeutlichen versucht worden ist. Das entspricht dem theologischen Grundsatz, dass die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern voraussetzt und vollendet.[10] Theologisch gesehen hat Gott ja das, was als anthropologisches Fundament der Ehe zu reklamieren ist, von der Schöpfung her in den Menschen hineingelegt als seine „Natur“. Und das sakramentale Eheverständnis geht davon aus: Das, was Gott als anthropologische Grundlage der Ehe geschaffen hat, wird von seiner gnädigen Zuwendung getragen, damit die darin liegenden Potenziale und Perspektiven sich entfalten können.

Das 2. Vatikanische Konzil bringt das sakramentale Eheverständnis in der Feststellung zum Ausdruck, dass die eheliche Liebe „Menschliches und Göttliches in sich eint“, denn „echte eheliche Liebe wird in die göttliche Liebe aufgenommen“[11]. In ihrer ehelichen Liebe kommen demnach zwei Menschen in besonderer Weise mit Gott und seiner Liebe in Berührung. Sie dürfen darauf vertrauen, dass Gott ihre menschliche Liebe bestärkt und begleitet, beschützt und vollendet. Die eheliche Liebe wird somit zu einer spezifischen Ausdrucksgestalt der göttlichen Liebe. Deshalb kann das Konzil, unter Bezugnahme

8 Vgl. dazu *Thomas Knieps-Port le Roi*, Aspekte einer Spiritualität der Paarbindung, in: *Ulrich Dickmann* / *Kees Waaijman* (Hg.), Beziehung (Felderkundungen Laienspiritualität 1), Schwerte 2008, 45–56, hier 51ff. Aus soziologischer Perspektive: *Lukas Schreiber*, Was lässt Ehen heute (noch) gelingen? Bedingungen posttraditionaler Ehestabilität, Wiesbaden 2003.

9 Vgl. zum Folgenden ausführlich: *Markus Knapp*, Glaube – Liebe – Ehe (s. Anm. 4), 130ff.

10 *Thomas von Aquin*, Summa theologiae I, q.1 a.8 ad 2.

11 Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, 49/1; 48/2.

auf Eph 5, auch sagen, dass die eheliche Liebe „letztlich aus der göttlichen Liebe hervorgeht und nach dem Vorbild seiner (= Christi) Einheit mit der Kirche gebildet ist“[12].

Gewiss ist mit Karl Rahner davon auszugehen: Jede wirkliche Liebe zu einem Menschen ist „von Gottes Heilsgnade unterfangen und überhöht“[13]. In der Ehe gilt das jedoch insofern noch einmal in einer besonderen Weise, als es dabei um eine *lebenslange Bindung an einen anderen Menschen* geht. Eine Ehe beruht auf der Selbstverpflichtung zweier Menschen, sich selbst personal so an die Partnerin/den Partner zu binden, dass das ganze eigene Leben mit dem ihren/dem seinen verbunden ist. Wer eine Ehe eingeht, der schränkt daher bewusst und aus freiem Willen seine eigenen zukünftigen Möglichkeiten und Optionen ein zugunsten der Lebensgemeinschaft mit diesem ganz bestimmten Menschen.

Damit sind die Grenzen bloßer Romantik erreicht. Wer diesen Schritt tut, der lässt sich auf etwas ein, das für ihn weder völlig überschaubar noch verfügbar ist. In einer Ehe unternehmen zwei Menschen den durchaus riskanten Versuch, ihr ganzes Leben miteinander zu gestalten, ohne doch wissen zu können, wie sie selbst bzw. der/die Ehepartner(in) sich in Zukunft entwickeln werden oder welchen Schwierigkeiten und Belastungen ihre Ehe ausgesetzt sein wird. In einem sakramentalen Eheverständnis verschafft sich die Überzeugung Ausdruck, dass Gott Menschen gerade auch in diesem Bestreben, ihr ganzes zukünftiges Leben mit dem eines anderen Menschen verbindlich und verlässlich zu teilen, helfend begleitet.

In einem säkularisierten Lebenskontext erscheint die Rede von einem helfenden Beistand Gottes vielen möglicherweise befremdlich. Das gilt umso mehr, als sie auf eine Lebensform bezogen wird, die sich in vielen Fällen als sehr brüchig erweist und daher nicht selten scheitert. So hat denn auch Karl Lehmann bemerkt: Wenn man über die Sakramentalität der Ehe redet, „so kommt es einem selbst so vor, als ob man stotterte“[14]. Um dem Verdacht zu begegnen, beim sakramentalen Eheverständnis handle es sich um einen wirklich-

Weiterführende Literatur:
Eva-Maria Faber, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt 2002, 176–192. Eine kompakte, zuverlässige und gut lesbare Darstellung des katholischen Eheverständnisses. Die Autorin behandelt alle in diesem Zusammenhang relevanten Aspekte und bezieht klar und argumentativ Position.
Thomas Knieps-Port le Roi, Was Liebespaare zusammenhält. Aspekte einer Spiritualität der Paarbindung, in: *Ulrich Dickmann / Kees Waajimann* (Hg.), Beziehung (Felderkundungen Laienspiritualität 1), Schwerte 2008, 45–56. Der Autor geht der Frage nach, welches Bindungspotenzial aus der Beziehung selbst in unterschiedlichen Phasen erwachsen kann. Der Beitrag kann auch für die seelsorgliche Begleitung von Paaren wertvolle Impulse geben.

12 Ebd., 48/2.
13 *Karl Rahner*, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe (Schriften zur Theologie VI), Zürich–Einsiedeln–Köln ²1968, 277–298, hier 283.
14 *Karl Lehmann*, Die christliche Ehe als Sakrament, in: Internationale katholische Zeitschrift Communio 8 (1979), 385–392, 391.

keitsfernen theologischen Überbau, bleibt es unerlässlich, zu klären, wie sich dies in der *Lebenserfahrung* bewahrheiten und bewähren kann.

Es geht hier keineswegs um so etwas wie einen deus ex machina, der bei Bedarf, sozusagen auf Knopfdruck, eingreift. Das Mitsein Gottes mit dem Menschen, seine begleitende und helfende Nähe, lässt sich vielmehr nur im Zusammenhang mit den eigenen menschlichen Bemühungen erfahren, nicht unabhängig von ihnen. Es sind Erfahrungen, die Menschen im Zuge ihres eigenen Bemühens mit und an sich selbst machen, Erfahrungen, die sie dabei immer wieder über sich selbst hinausführen: über ihre eigene Enge und Selbstbezogenheit, über Verhärtungen in ihnen selbst, über Verletzungen oder tiefen Schmerz. Es sind Erfahrungen, in denen Menschen eine ungeahnte Kraft zuwächst, etwa wenn ein Neuanfang möglich wird, den man nicht mehr für möglich gehalten hat, oder wenn man die Kraft zum Durchhalten oder Aushalten findet bei schweren Enttäuschungen bzw. Schicksalsschlägen.

Ohne solche Erfahrungen fehlt auch der Überzeugung von der Unauflöslichkeit der Ehe das lebenspraktische Fundament. Diese Überzeugung macht ja im Prinzip nur ernst damit, dass eine wirklich unbedingte Anerkennung und Annahme eines anderen Menschen auch in zeitlicher Perspektive unbegrenzt bleiben muss. Das Versprechen, einen anderen Menschen als Mann bzw. Frau anzunehmen und ihm die Treue zu halten, ist an keine Bedingung geknüpft, auch nicht an einen bestimmten Zeitraum.

Doch auch Ehen, die vorbehaltlos unter dieser Prämisse eingegangen werden, können aus mannigfaltigen Gründen scheitern. Dessen war sich die Kirche immer bewusst. Bis heute ist es ihr allerdings nicht gelungen, zu einer praktikablen Lösung für wiederverheiratete Geschiedene zu finden.[15] Theologisch überzeugend kann eine solche Lösung allerdings nur sein, wenn sie das sakramentale Eheverständnis und die Überzeugung von der Unauflöslichkeit der Ehe nicht faktisch aushöhlt und zum bloßen Lippenbekenntnis herabstuft.

Umso wichtiger bleibt es, Menschen in der pastoralen Begleitung dazu zu befähigen und darin zu unterstützen, ihre Ehe ganz bewusst als eine sakramentale Ehe zu verstehen und zu leben. Ohne die innere Bereitschaft, sich offen zu halten für das Wirken Gottes in der eigenen Ehe, wird das nicht möglich sein. Damit stellt sich unabweisbar die Frage nach der angemessenen Glaubensdisposition als Grundlage einer sakramentalen Ehe. Sie kann heute, anders als unter ungebrochen volkskirchlichen Verhältnissen, nicht mehr einfach als gegeben vorausgesetzt werden. Aber auch wo eine solche Glaubensdisposition vorhanden ist, muss sie sich konkretisieren in einer *spirituellen Grundhaltung*, durch die das sakramentale Eheverständnis auch in weitgehend säkularisierten Kontexten geerdet und verankert wird. Denn nur insofern es sich auch unter diesen völlig veränderten Voraussetzungen zu bewähren vermag, bleibt es in seiner theologischen wie anthropologischen Relevanz erkennbar und vermittelbar. Die dazu erforderlichen spirituellen Grundlagen müssen jedoch bewusst geschaffen und gepflegt werden.

Eine solche Spiritualität der Ehe wird dazu anleiten und befähigen, sich für eine

[15] Vgl. dazu auch: *Markus Knapp*, Glaube – Liebe – Ehe (s. Anm. 4), 182ff.

mögliche Wirksamkeit Gottes im ehelichen Leben zu öffnen. Es geht darum, die Ehe als ganz konkreten Ort der Nachfolge Jesu zu verstehen und ernst zu nehmen; und das heißt vor allem, das Vertrauen auf den Heilswillen und die Heilsmacht Gottes, um das Jesus geworben und in dem er selbst gelebt hat, in der eigenen Ehe konkret werden zu lassen. Auf der Grundlage einer solchen Ehespiritualität werden Eheleute zwangsläufig zu eigenständigen Subjekten ihres Glaubens. Die pastorale Sorge hat dann nicht mehr allein der Erfüllung bestimmter kirchlicher Normen, sondern zuerst einmal dieser Subjektwerdung im Glauben zu gelten. So kann die sakramentale Ehe zu einem prägnanten Ausdruck des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen werden, von dem das 2. Vatikanum sagt, dass es „im Zeugnis eines heiligen Lebens, durch Selbstverleugnung und tätige Liebe“ ausgeübt wird.[16] Wenn Ehen in diesem Geist zu leben versucht werden, können sie zu einem Ort und Weg des Heiles, zum Zeichen der kommenden Gottesherrschaft werden.

Der Autor: *Geb. 1954, Studium der katholischen Theologie und der Soziologie in Frankfurt a. M.; 1983 Promotion zum Dr. theol. in Würzburg; 1992 Habilitation in Würzburg; seit 1995 Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum; 2000 Übernahme des Lehrstuhls für Fundamentaltheologie. Publikationen: Glaube – Liebe – Ehe. Ein theologischer Versuch in schwieriger Zeit, Würzburg 1999; Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne, Freiburg i. Br. 2006; Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 2009.*

[16] Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“, 10/2.

Leo Karrer

Ehe als Sakrament – die Liebe tun

◆ **Rasch und grundlegend ändern sich gegenwärtig die religiösen und ethischen Grundüberzeugungen, und nirgendwo zeigt sich der Wandel deutlicher und tiefgreifender als im Bereich von Partnerschaft, Ehe und Familie. Hier, wo für die meisten Menschen Glück und Sinn ihres Lebens ganz unmittelbar in Frage stehen, liegt gleichzeitig der Punkt der meisten Irritationen im Erleben des traditionellen Kirchenchristentums. Leo Karrer, der emeritierte Schweizer Pastoraltheologe, legt in seinem Artikel eine Ehetheologie in nuce als ein Stück reale Geschichte des liebenden Risikos, des vertrauenden Scheiterns und der verwundbaren Erfüllung vor, jenseits sowohl einer schiefen Apotheose von Ehe als auch der imperativen Soll-Sprache, die kirchlichen Texten zum Thema oft eigen ist. (Redaktion)**

1 Nur im Himmel geschlossen?

Liebe, Heirat sowie Partnerschaft von Frau und Mann haben die Fantasie der Menschen vielfältigst inspiriert. Mit ihnen verbinden sich himmlische Gefühle und höllische Erfahrungen.

Manche sprechen von einer Krise der Institution Ehe und denken dabei an den Rückgang der Eheschließungen, an den Anstieg des Heiratsalters und der Ehescheidungen, an die Zunahme rechtlich nicht legalisierter Lebensgemeinschaften sowie an die Schar der Singles. Durch die Empfängnisverhütung hat sich die Sexualität von den Institutionen Ehe und Familie stärker gelöst. Das frühere „Laufgitter der Konventionen“[1] ist über weite Strecken infolge des Werte- und Orientierungswandels relativiert worden. Zudem sind Mobilität und Trennung von Arbeitsplatz und Wohnort in der arbeitsteiligen Gesellschaft „zwingende“ Faktoren geworden. Das kann durchaus herausfordernd, aber auch sehr anstrengend sein.

Dies hat Auswirkungen auf die religiöse Kultur des Heiratens wie des Ehe- und Familienlebens. Auch die religiöse Bedeutung der Ehe ist für viele Ehewillige viel offener geworden. Sie wollen ihre Partnerschaft auch religiös individuell gestalten. Eine solche Haltung kommt zu ihren Teilen durchaus dem kirchlichen Verständnis von Ehe entgegen, das betont, dass die Ehepartner sich selbst das Sakrament der Ehe spenden und nicht der assistierende Priester. Eine im Mai 2010 veröffentlichte Umfrage (der GfK-Marktforschung Nürnberg) will belegen können, dass für knapp die Hälfte der Deutschen (48,5 %) eine kirchliche Trauung zum Heiraten gehört, dass das Ja-Wort vor dem Altar für sie ein bedeutendes Ritual sei. Fast jeder Dritte sage, ihm sei wichtig, dass sein Lebenspartner die Einstellung zum Glauben teile.[2]

1 *Norbert Scholl*, Die großen Themen des christlichen Glaubens, Darmstadt 2002, 291.
2 KIPA, 10. Mai 2010, 16.

Kirche und Seelsorge sind somit gut beraten, nicht die institutionellen Konventionen und Normen zu betonen, sondern für die Vision und das Anliegen zu werben.

2 Der „Himmel" redet ein Wörtchen mit: Das Ja Gottes

Kulturgeschichtlich gilt es als gesichert, dass die Eheschließungen in praktisch allen Kulturen mit Symbolhandlungen gefeiert werden, die sich im religiösen Sinn deuten lassen.[3] Diese enge Lebensgemeinschaft provoziert geradezu die Offenheit für tiefere Lebensfragen. Leben ist an seiner Wurzel nicht zuerst das, was wir erhaschen, leisten, kaufen und haben können, sondern das, was sich in unserem Dasein in Raum und Zeit als lebenslange Geburt zeigen und eröffnen, sich schenken und zur Hoffnung werden will.

Wenn die Kirche von der Ehe als Partnerschaft sagt, sie sei ein Sakrament, dann will sie auf eine human-religiöse Tiefendimension hinweisen. Die Liebe bzw. das Ja zweier Menschen zueinander ist bis in die Vielfalt der lebensgeschichtlichen Entfaltungen hinein – mit dem gemeinsamen Glück und mit entzweienden Krisen – selber und in der Tat Zeichen der Nähe Gottes sowie der Hoffnung auf seine Verheißungen. Selbst in leidvollen Erfahrungen und Enttäuschungen ahnen und ersehnen Menschen eigentlich, was sie vermissen und was Liebe und Versöhnung bedeuten könnten. Sie spüren eine tiefe Sehnsucht danach, dass ihre Liebe glückt. Schlummert nicht selbst in solchen schmerzlichen Situationen eine Ahnung davon, was wir in gläubiger Sprache mit „Verheißung auf Leben in Fülle" meinen?

Das eigentliche Zeichen sind somit die Partner selber bzw. ihre Liebe und Versöhnungsbereitschaft. In diesem tiefen Sinn spenden sich die Ehepartner das Sakrament selber. Es meint somit nicht nur die punktuelle Verheiratung, sondern den lebenslangen Prozess der Partnerfindung und Partnerwerdung. Die gottesdienstlichen Symbole, Gesten und Riten (Jawort, Ringtausch, Bestätigung der Eheschließung, Brautsegen) sind gesellschaftliche Ausdrucksformen für das existenzielle sakramentale Zeichen, das die Eheleute selber sind und leben.

Gelingende Partnerschaft und erfüllende Liebe, die zu einer tiefen gegenseitigen Dankbarkeit und Achtsamkeit führen, zeugen aus sich – trotz aller Bedrohtheit und Begrenztheit – bereits tragende Nähe und Mut machende Hoffnung. Vom Glauben her wird solche und letztlich jede Liebe über ihre Tiefe und Erfüllbarkeit gleichsam „aufgeklärt" und über sich selbst ins Licht gesetzt. Was heißt das? Was ist gleichsam die Innenseite dieser Vision der „Institution Ehe" mit all den konkreten Aspekten wie z. B. Rollen, Lebensziele, Ökonomie, Haushalt, Arbeitsteilung, Erotik und Sexualität, Werte, gesellschaftlicher Kontext, Familienbande und Außenkontakte „in guten und in bösen Tagen"? Die personale Partnerschaft meint eine zwischenmenschliche Ausrichtung und Verpflichtung auf ein Gegenüber.

Damit sind wir auf den Schöpfungsbericht verwiesen.[4] Schon die ersten Schöpfungsberichte betonen die Verwiesenheit der Menschen aufeinander und die Gottebenbildlichkeit des bzw. der Menschen. „Und Gott sprach: Lasst uns Menschen

[3] *Theodor Schneider*, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie, Mainz [7]1998, 275.

[4] Sehr schön dargelegt ebd., 285 f.

machen als unser Bild, uns ähnlich" (Gen 1,26). Im zweiten Kapitel der Genesis wird deutlich, dass Adam erst im Gegenüber, im Miteinander mit Eva als Lebens- und Existenzhilfe, ganz er selber wird. Welch hohes Niveau im Menschenbild!

Menschsein ist im Grunde nur im Miteinander möglich, bei dem es um das Wachsen zu einem Wir von gleichwertigen Partnern geht. Im Grunde genommen ist in Martin Bubers Kurzformel „Das Ich wird am Du. Alles wirkliche Leben ist Begegnung" alles enthalten.[5] – Jede einzelne Partnerschaft ist in ein größeres Ganzes eingebettet. Von daher wird ersichtlich, dass der Bund Gottes mit seinem Volk ein Bild in der gegenseitigen Annahme von Mann und Frau findet (Hos 1 und 3; Jer 2 und 3; Ez 16 und 23; Jes 54 und 62). Später wird die Ehe auch zum Symbol für die Zuneigung und Liebe Gottes in Jesus Christus zu seiner Kirche.[6] In diesem Sinn dürfen wir bekennen, dass die Ehe von Christen ein Sakrament ist, ein Ort, wo in geschöpflicher Begrenztheit die unbegrenzte Liebe Gottes sich mitteilen und in vielen kleinen Schritten „auferstehen" möchte.

3 „... außer man tut es" – exemplarisch gelebt

Wenn im Folgenden die eheliche Partnerschaft als exemplarische christliche Lebensform skizziert wird, dann deshalb, weil gerade im Verhalten und Tun die sakramentale Einheit von Realität und Glauben aufgezeigt werden kann. Zudem stehen bei dieser Lebensform als wohl der dichtesten Gestalt von menschlicher Gemeinschaft Tugenden oder Verhaltensweisen im Test, die letztlich für alle menschlichen Beziehungen und freundschaftliche Verbundenheit Gültigkeit besitzen.[7] Es geht um die konkrete Verleiblichung des entscheidend Christlichen im Verhalten und in der konkreten Haltung.

Rein definitorische oder moralisierende Theorien genügen nicht. Es gilt zu versuchen und zu lernen, Ehe als Partnerschaft zu gestalten und zu leben. Somit ist von der Partnerschaft als einem aktiv zu gestaltenden Sinn der dauerhaften Sozialstruktur Ehe zu sprechen.[8]

3.1 Offenheit als Voraussetzung für Beziehung

Die Partnerschaft lebt von der Bereitschaft zur gegenseitigen und ehrlichen Offenheit. Sie ist nicht automatisch schon Partnerschaft, aber sie ist deren nicht hoch genug zu veranschlagende Voraussetzung. Ihr Gegenteil wären Verschlossenheit und Rückzug. Von der Fähigkeit und Freiheit, sich loszulösen (auch von zu Hause), sich selber zu geben, aber auch zu empfangen, hängt, wie der Ehealltag zeigt, Gelingen und Misslingen der Partnerschaft ab. Diese dialogische Tugend will ein Leben lang gewagt und geübt werden: nämlich miteinander zu reden, sich zu äußern und mitzuteilen, zu streiten und miteinander zu ringen. Bis zu einem gewissen Grad ist das auch Typensache. Aber an der Sprachlosigkeit können Partnerschaften auf Dauer auch ersticken.

5 Vgl. das empfehlenswerte Buch von *Jürg Willi*, Psychologie der Liebe. Persönliche Entwicklung durch Partnerbeziehungen (rororo-Sachbuch 61634), Reinbek bei Hamburg [4]2005, 115.
6 *Theodor Schneider*, Zeichen der Nähe Gottes (s. Anm. 3), 289.
7 In diesem Sinn ruht der Segen Gottes auch auf Partnern in homosexuellen Beziehungen.
8 Vgl. *Urs Baumann*, Die Ehe – ein Sakrament?, Zürich 1988.

Für die menschliche Beziehung ist von entscheidender Bedeutung, dass man sich vom Partner kein festgefahrenes Bild macht, ihn nicht zum Zweck und zur Funktion seiner eigenen Wünsche verdinglicht. – Natürlich geht es nicht ohne Bilder. Partnerschaft jedoch bildet den Raum, wo Offenheit sich darin erproben kann, Bilder revidieren, hinter sich lassen und auf den Partner bzw. die Partnerin um ihrer selbst willen zugehen zu können. Ist es mit den Gottesbildern nicht ähnlich? Es geht nicht ohne sie. Sobald wir die Bilder anbeten und nicht das große Geheimnis hinter ihnen, zerbricht Beziehung.

Eine so verstandene Offenheit der Partner zueinander und füreinander führt aus jeder selbstgenügsamen Zweisamkeit heraus. Schon die erotische und sexuelle Dimension weisen auf Fruchtbarkeit hin, auf das Kind, auf die Erziehung und hinterfragen jeglichen Autismus zu zweit. Wenn man sich dem ehelichen Partner gegenüber offen zu halten versucht, wird man selber insgesamt offener für alle potenziellen Formen der Kommunikation, für die Mitmenschen und für die über die Familie hinausgehende Mitgestaltung des menschlichen und gesellschaftlichen Miteinanders.

3.2 Treue als Entschiedenheit und personale Zuverlässigkeit

Die Partner binden sich in gegenseitiger Annahme und Hingabe um so stärker und um so „tiefer", je differenzierter sie sich personal entwickeln und je ungebrochener sie sich selbst in die gemeinsam zu gestaltende Partnerschaft einbringen können. Es geht um die kreative Spannung von Gemeinsamkeiten und Gegensätzen. Jegliches Werden ist ein Vorgang von Differenzierung. Davon leben alle zwischenmenschlichen Beziehungen und jegliche Partnerschaft. Oder sie werden schnell langweilig, weil ihnen existenziell das Thema ausgeht. Tragisch wird es, wenn der eine Partner geistig und seelisch sich weiter differenziert und reift und der andere Partner sozusagen stehen bleibt. Dies kann leicht zu Krisen und Zerreißproben führen.

Je vielseitiger die Beziehung gelingt, um so vielgestaltiger sind die Bindungen als gemeinsame Geschichte, die sich zur Entschiedenheit zum Partner hin (und zur Familie) vertieft. Dann erwacht im Miteinander auch die Dankbarkeit füreinander. Die rechtliche Form der Partnerschaft kleidet diese Entschiedenheit in eine gesellschaftliche und kirchliche Form. Sie bestimmt nicht nur die Eindeutigkeit der Partner zueinanderhin, sondern auch deren Beziehung zu anderen und zur Gesellschaft. Selbstverständlich verführt auch die Institution Ehe leicht zur Eigenart aller Institutionen, nämlich sich auf den Rahmen zu verlassen, statt ihn immer wieder selbst zu füllen. Erfolgt letzteres nicht, dann werden Ehen und Familien zum Diabol für die Entfremdung von Frau und Mann und nicht zum Symbol des Miteinanders.

Der menschliche Sinn der Monogamie wäre verfehlt, wollte man sie nur quantitativ als Einschränkung oder eingegrenzt auf den sexuellen Bereich verstehen. Keuschheit meint die ganzheitliche Treue zum Partner – in guten und in schweren Tagen. Sie ist keine biologische, sondern eine soziale Tugend der Beziehung. Die Ausschließlichkeit und die Unauflöslichkeit können qualitativ als Chance und als Möglichkeit einer persönlich-personalen Hingabe gesehen werden, etwa im Sinne: „So intensiv, so umfassend, so total, so bedingungslos und so verbunden, wie ich zu dir (diesem einmaligen Mann, dieser einmaligen Frau) stehe, verhalte ich mich sonst zu keinem …"

Dies hat auch mit dem Verständnis von Sexualität zu tun. Wenn im Sinn der Ehezwecklehre die sexuelle Praxis sozusagen als Selbstzweck bzw. als Weg zur Fortpflanzung versachlicht wird, verliert sie leicht ihre Seele als beglückender Ausdruck der gegenseitigen Liebe und Zuneigung. Auch das gehört zum partnerschaftlichen Miteinander: dafür sensibel zu werden, wo und wann Sexualität Ausdruck für Erotik und Liebe wird oder „nur" punktueller Befriedigung dient.

Die Untreue in der Partnerschaft beginnt demzufolge schon da, wo man sich in Krisen der Konfliktbewältigung und der Kommunikation als partnerschaftlichem Prozess entzieht, die Konfliktbewältigung suspendiert und verdrängt oder die Flucht in Ersatzlösungen antritt und die eigenen Konfliktanteile nicht anschaut.

3.3 Partnerschaft als Umkehr zum Partner/zur Partnerin und als Versöhnung

Ehen und Familien sind bekanntlich nicht nur Paradiesgärten, sondern auch Kriegsschauplätze. Die Chance einer glückenden Partnerschaft kann in vielen kleinen Schritten der Entfremdung verspielt werden, aber auch von sozialen und biografischen Bedingungen her im Voraus schon tragisch vertan sein.

Die Ehe als lebenslanger Prozess ist ein hochsensibles Geschehen. Man bleibt sich gegenseitig oft viel schuldig und weicht dann eher aus und verfällt der schwelenden Öde nicht bewältigter Krisen. Und wie ist es in unterschiedlicher Form mit dem „Zölibat" in manchen Ehen? Die Realität ist nicht zu beschönigen. Man kann sich unbedacht auseinander leben und spürt oft zu spät, wie sich die Scheidungen in Raten einschleichen – bis hin zum Bruch. Und wenn der Wille zueinander erlischt, dann ist guter Rat teuer.

In kritischen Phasen einer Partnerschaft wäre es hilfreich, die Belastungselemente immer wieder auf die elementare Ebene hin zu orientieren: auf die Offenheit, auf partnerschaftliches Bemühen oder auf vereinbarte Kompromisse, um von daher Krisenpunkte zu bereinigen, sofern dies möglich ist. Indem man um Klärung bemüht ist und auch das eigene Schuldiggewordensein eingesteht, bleibt man nicht bei den Problemen stehen, die zur Entfremdung und Enttäuschung führen können. Vielmehr wird versucht, hinter diese Erfahrungen zu gehen und den Partner bzw. die Partnerin wieder zu sehen. Dann können auch Krisen zu einer echten Chance für neue Kommunikation und für das weitere Miteinander werden. Denn wie in anderen Bereichen auch, ist es in Ehen und Familien: Der Ort der Probleme ist meist auch der Ort der Problemlösung und der vorhandenen Ressourcen dafür. Allerdings ist nüchtern zu sehen, dass es zwischen beiden Partnern zu solchen Entfremdungen und z. T. zu solch würdelosen Formen kommen kann, die es manchen nicht mehr ermöglichen, sich selbst die Treue zu halten und die Selbstachtung zu bewahren. Dann wird es im Einzelfall eine moralische Entscheidung sein, sich neu zu orientieren. Allerdings wäre es in diesem Fall wichtig, nicht nur die Bühne zu wechseln, sondern das Spiel bzw. die eigene Rolle zu bedenken. So würde auch hier ein Grundelement christlicher Existenz verwirklicht: das der Umkehr und der Metanoia. Und dieses *christliche Grundelement* der Umkehr kann zu einem exemplarischen *Beziehungselement* zwischen den Partnern werden und die Partnerschaft befruchten und kreativ beleben, vielleicht auch Ängste abbauen. Dies beinhaltet auch die Fähigkeit zum

Vergeben, aber auch, um Vergebung bitten zu können, was ja noch schwieriger ist.

3.4 Partnerschaft in Erwartung ihrer Erfüllung: Hoffnung

Damit stehen wir an den Grenzen unserer Erfahrung, bei denen wir aber nicht stehen bleiben können. Liebe wehrt sich gegen ihre Teilbarkeit und birgt in sich den Willen zur Ganzheit. Sie erinnert in ihrer jeweiligen Gestalt und Setzung an ihr Wesen und weckt so die Hoffnung und den Willen nach ihrer letzten Tiefe und Erfüllung.

Weiterführende Literatur:
Jürg Willi, Psychologie der Liebe. Persönliche Entwicklung durch Partnerbeziehungen, Reinbek bei Hamburg ^{4}2005. Dieses Buch ist ein beeindruckendes Ergebnis der immer wieder neuen Auseinandersetzung von Jürg Willi mit dem Thema Liebesbeziehungen unter konstruktiven und destruktiven Aspekten. Zur Entfaltung des persönlichen Potenzials benötigt der Mensch andere Menschen, allen voran den Liebespartner.
Hubertus Brantzen, Mehr als Worte und Gefühle. Liebe leben in Partnerschaft, Ehe, Familie, Freiburg i. Br. 2002. Das Buch gibt Ideen und Impulse für ein kreatives Miteinander in Partnerschaft und Familie. Es geht darum, nicht nur den Alltag zu organisieren, sondern der Liebe ein Zuhause zu geben.
Urs Baumann, Die Ehe – ein Sakrament?, Zürich 1988. Anliegen des Buches ist es, das theologische Terrain für die Lösungsversuche der krisenhaften Situation vorzubereiten, Horizonte zu erschließen für das Verständnis der religiösen und ökumenischen Bedeutung von Heirat und Ehe.

Die Liebe lebt von Hoffnung, sonst verkümmert sie. In diesem Sinn ist die Partnerschaft von Christen und Christinnen wurzelhaft in allen ihren Formen transparent für das entscheidend Christliche: d. h. ohne jegliche Entfremdung und in Freiheit Mensch zu werden und erfülltes Menschsein zu finden vor Gott. Das unterscheidend Christliche in letzter Konsequenz ist das vor Gott entscheidend Menschliche.

Damit ist auch alle menschliche Liebe, Solidarität, Versöhnungsbereitschaft und mitmenschliche Zuverlässigkeit in ihrer – sagen wir – anonymen Sakramentalität auf Gottes Liebe hin gewürdigt. Natürlich ist sie keine übernatürliche Allgegenwart, sondern eine bewusste Gestaltung der Ehe als Sakrament, auch wenn man in der Praxis immer vieles schuldig bleibt. Die Ehe ist ein „weltlich Ding" (Martin Luther), aber sie sagt über den Menschen und dessen religiöse Hoffnung etwas Wesentliches aus.

4 Die pastorale Sorge der Kirche

Dass Letzteres bewusst gemacht und im seelsorglichen Alltag gefördert wird, ist Aufgabe der Kirche mit ihrer begleitenden pastoralen Sorge um das Gelingen von Ehe als Partnerschaft.

4.1 Zuvor stellen sich jedoch Fragen bezüglich der allgemeinen Feststellung, die Sexualmoral befinde sich in der Krise. Dies hat freilich mit vielen Wandlungsprozessen und mit dem gesellschaftlichen Werte- und Normenwandel der letzten Jahrzehnte zu tun. Hinter der Normübertretung, die es immer gegeben hat, steckt heute auch eine Normbestreitung. Diese bringt die kirchliche Auffassung zu Ehe und Familie(nplanung) ins Wanken. Dabei wäre zu den Haltungen und Verhaltensweisen in der

Ehe als Partnerschaft vom Evangelium her vieles zu vertiefen und an positiven Weisheiten bis hin zur Freude an Lust und Erotik zu vermitteln. Es wäre auch darauf hinzuweisen, wo in den Ehen die Partner ihr Glück und das Reifen am Leben aufs Spiel setzen. Aber dazu dient die moralisierende und mit der Sündenkeule Angst machende Form der kirchlichen Ehekasuistik der Vergangenheit nicht mehr. Die Kirche hat trotz ihrer großartigen Schöpfungstheologie und einer tiefen Gnadentheologie sexualneurotisch vergiftet. Damit ist viel Unglück über Ehen und Menschen gebracht worden. Ich rate der Kirche mit ihrem hierarchischen und patriarchalen System, sich ehekasuistisch zu einem Moratorium zu verpflichten, nämlich zu schweigen.

4.2 Auf der anderen Seite geschieht unter dem Dach der Kirche auch wieder vieles, was einem befreienden und aufrichtenden Ehealltag dienen will und echte seelsorgliche Sorge um gelingende Partnerschaft zum Ausdruck bringt. Diese vollzieht sich unter der steten Spannung von Natur und Kultur, von Person und Institution, von Tradition und Gegenwart, von Gelingen und Misslingen sowie von Individualität und sozialer Bindung und auch von Nähe und Distanz zur Kirche.

Die Ehevorbereitung ist ein spezifisches Feld im Rahmen der Ehepastoral. Ihre Aufgabe liegt darin, die Brautleute zu einem bewussten Verständnis ihrer Partnerschaft zu führen und in diesem Zusammenhang zu einer entsprechenden Kultur und Praxisgestalt ihrer Ehe zu führen. Dabei handelt es sich nicht nur um Traugespräche, sondern auch um Brautleutetage und Eheseminare bzw. -kurse. Die Kluft zwischen der Bewusstseinslage der Brautleute und dem Anspruch des sakramentalen Eheverständnisses macht immer mehr die Ehekatechese als Glaubenskurs dringlich. Die Kirche kann sich nicht damit zufrieden geben, nur den Rahmen zur emotionalen Behübschung einer Heiratsfeier zu bieten.

Der tiefste Sinn der kirchlichen Verheiratung liegt somit nicht in der kirchenamtlichen Beurkundung des zivilen Ehewillens, sondern im Ja-Wort zueinander vor Gott und vor der Gemeinde im Vertrauen darauf und im Willen dazu, die Ehe als „Lebensprojekt aus dem Glauben leben zu wollen“[9]. Voraussetzung für die kirchliche Trauung dürfte seitens der Brautleute mindestens die Offenheit sein für das, was das Sakrament als Segen für das gemeinsame Leben meint. Die Feierelemente der katholischen Trauung können natürlich variabel gestaltet werden: Brautmesse oder Wortgottesdienst oder liturgisches Brauchtum bzw. Elemente, welche die Konfession („Gemeinsame Feier der Trauung“ bzw. ökumenische Trauung) oder die Religion des anderen Partners berücksichtigen.

Die nähere Ehepastoral kennt aber nicht nur die Vorbereitung und Gestaltung der kirchlichen Hochzeit, sondern auch den Einbezug der Verheirateten und deren Erfahrung ins kirchliche Leben sowie die Begleitung der Eheleute und deren Familien bzw. der Partnerschaften in unterschiedlichen Lebensformen und Lebensgemeinschaften. Entscheidend wird sein, nicht nur vorgefertigte normative Ideal-Bilder einer Ehe-Lehre zu wiederholen, sondern sich an der Wirklichkeit zu orientieren, wie sie ist. Ein guter Ratschlag an das pastorale Handeln ergibt sich aus dem bekannten Refrain von Erich Fried: „Es ist, was es ist, sagt die Liebe.“

9 *Urs Baumann*, Ehe, in: Lexikon für Theologie und Kirche. Band 3, Freiburg i. Br. ^{3}1995, 474.

Ein Bereich, der mehr Anerkennung von den ansonsten so schrillen Medien verdiente, ist die Paarberatung. Die Kirchen und vor allem ihre Verbände decken durch die Erziehungs-, Ehe-, Lebens- und Familienberatung ein weites Spektrum ab. Eheberatung beabsichtigt in der individualisierten Gesellschaft, durch eine sozusagen neutrale außenstehende und teilnehmende Instanz zur Orientierung und Veränderung zu helfen und zwar durch Gespräche und nicht durch Belehrung und Kontrolle. Sie möchte freie Entscheidung fördern und damit der Identitätssuche und der Veränderung von Lebenssituationen dienen. Die katholische Kirche unterhält ein dichtes Netz von Beratungsstellen (Sozialstationen, Caritas, Sozialdienst katholischer Frauen u. a.). Dies kann auch zu innerkirchlichen Konflikten führen wie z. B. im Fall um die Schwangerschaftskonfliktberatung. Als die deutschen Bischöfe 1999 erklärten, „eine Neuordnung der katholischen Beratung im Sinne der Weisung des Papstes" durchzuführen, haben katholische Laienverbände den Trägerverein „Donum vitae" gegründet, der die Arbeit der früheren Beratungsstellen als „Beratung mit katholischer Prägung" fortsetzte.

Diese weist schon über die engere Ehepastoral in Pfarreien und von Verbänden hinaus. Es geht um eine eher allgemeinere Sorge der Kirche um Ehen und Familien beim gesellschaftspolitischen Engagement für den Schutz des Lebens und für die Förderung von Ehe und Familie. Nicht zu übersehen sind der Schutz und die Unterstützung alleinerziehender Frauen. Religionsunterricht, kirchliche Jugendarbeit, Erwachsenenbildung und Verkündigung sowie eine wohlwollend kritische Auseinandersetzung im gesellschaftlichen Handlungsfeld sind Wege zur Sensibilisierung für das Anliegen.

Die pastorale Sorge für das Gelingen von Ehe als Partnerschaft gilt allen, auch jenen, die nicht im Sinn des Kirchenrechts in einer gültigen Ehe leben. Pastoral ist im Blick auf die geschiedenen Wiederverheirateten noch viel zu lernen, vor allem, wenn sie mit dem Ausschluss vom Kommunionempfang bestraft werden. Im pastoralen Alltag ist diesbezüglich die Praxis oft schon weiter als die offizielle Doktrin, jedoch auch widersprüchlich. Wenn Ehepartner die Unauflöslichkeit nicht mehr als Gesetz ihres eigenen Ehelebens durchtragen können, gilt auch ihnen und ihrem Leben die Verheißung und Treue Gottes. Auch Geschiedene und deren neue Beziehungen stehen unter dem „Gesetz" der Gnade. Die Kirche soll in ihrem Handeln die Unauflöslichkeit als Sinntiefe jeder Ehe und letztlich jeder menschlichen Beziehung gelegen oder ungelegen verkünden. Gleichzeitig darf sie aber auch dem konkreten Einzelfall pastoral gerecht werden. Das innere Wesen der Liebe ist ihre Zukunft, nämlich die Erfüllung der Liebe. Dieser Vision hat die Kirche zu dienen, allerdings in der Widersprüchlichkeit der Realitäten und im konkreten Rhythmus des Lebens. Auch hier gilt wie in allen Bereichen des christlichen Lebens: Gott nicht zu klein denken.

Der Autor: *Leo Karrer, geb. 1937, philosophische, theologische und psychologische Studien in Wien, Chicago, München und Münster. Gymnasiallehrer, Assistent von Karl Rahner, Mentor der in Münster studierenden LaientheologInnen und Referent für PastoralassistentInnen im Bistum Münster, bischöflicher Personalassistent im Bistum Basel und Professor für Pastoraltheologie an der Universität Fribourg. Sein neuestes Buch: Weil es um den Menschen geht. Die Wunden der Kirche und ihre Heilung, Freiburg/CH 2009.*

Michael Rosenberger

„Die Zeit der Vertuschung ist vorbei!“

Macht und sexuelle Gewalt in kirchlichen Einrichtungen

1 Die Fragestellung: Mechanismen der Vertuschung

„Die Zeit der Vertuschung ist vorbei!“ Mit diesen Worten zitiert der Standard am 29.4.2010 Kardinal Christoph Schönborn. Das klare Ja der österreichischen Bischöfe zu vorbehaltloser Aufklärung aller Fälle sexueller wie nichtsexueller Gewalt durch kirchliche RepräsentantInnen sei irreversibel. Im Blick auf Rom – das räumt der Kardinal im selben Interview aber freimütig ein – sei er sich nicht gleichermaßen sicher.

Bisher wurden von wissenschaftlicher Seite gründliche Reflexionen über die Täter und täterorientierte Präventionsmaßnahmen angestellt, namentlich durch den Psychotherapeuten Wunibald Müller. Außerdem wurden die systemischen Faktoren diskutiert, soweit sie die Sexualmoral der katholischen Kirche betreffen, z. B. durch die Moraltheologen Konrad Hilpert und Eberhard Schockenhoff. Bis auf eine Einlassung des Soziologen Franz Xaver Kaufmann in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 26.4.2010 fehlt aber – so weit ich sehe – noch weitgehend die Reflexion der Vertuschungsstrukturen und die Erörterung von Wegen ihrer Beseitigung. Genau hier setzen meine Überlegungen an: Ich werde das Internat – stark soziologisch inspiriert – als soziales Funktionssystem betrachten und die damit mögliche Ursachenanalyse systematischer Vertuschungen ethisch und theologisch vertiefen, um abschließend nach präventiven Maßnahmen zu suchen.

In meinen bisherigen Äußerungen in Rundfunk und Printmedien habe ich betont, dass die genauere Ursachenanalyse frühestens im Herbst 2010 beginnen könne, wenn die Mehrzahl der Fälle sexueller und nichtsexueller Gewalt in der Kirche erfasst und dokumentiert sei. Daran halte ich nach wie vor fest und will keine übereilten Schlüsse ziehen. Jedoch scheinen schon jetzt, da erste Berichte von OpferanwältInnen – wie von Ursula Raue über den Jesuitenorden – vorliegen, manch typische Muster der Vertuschung klarer zu werden und einen Verdacht zu erlauben. Es bleibt freilich ein Verdacht, der nach Abschluss der Bestandsaufnahme der Überprüfung bedarf. Vielleicht aber kann er das Augenmerk der Ombudsleute und Kommissionen auf bestimmte Aspekte lenken und so dazu beitragen, die Bestandsaufnahme präziser ausfallen zu lassen.

Internate haben systemtheoretisch betrachtet eine fast identische Grundstruktur wie die Familie: Die Mitglieder pflegen erstens untereinander eine große emotionale, räumliche und gegebenenfalls auch körperliche Nähe. Zu diesem Zweck bieten beide Systeme zweitens einen stark geschützten Raum, in den von außen kaum jemand Einblick oder Zugang hat. Und drittens gibt es in beiden erhebliche Abhängigkeitsverhältnisse sowie ein steiles Machtgefälle von den Eltern bzw. Oberen zu den Kindern, das nicht selten mit Ängsten verbunden ist. Im Unterschied zu vielen Familien kommt in Internaten ein vierter Faktor hinzu: Sie inspirieren und orientieren sich an höchsten Idealen.

Alle vier Aspekte werden im Folgenden eine Rolle spielen. Um meine Frage nach

den Vertuschungsstrukturen jedoch zuzuspitzen, möchte ich einen kurzen Blick auf die bisherige Datenlage werfen: Nach dem momentan verfügbaren Zahlenmaterial, das zweifelsohne noch recht lückenhaft ist, weisen die Niederlande und Österreich über die letzten sechs Jahrzehnte in etwa die gleiche Quote an Missbrauchsfällen auf wie die USA, wo die Zahlen als gesichert gelten können, nämlich zwischen 150 und 200 Fälle pro einer Million KatholikInnen. Die deutsche katholische Kirche dürfte hingegen weit unterhalb dieser Werte bleiben – derzeit sind noch nicht einmal 50 Fälle pro einer Million KatholikInnen erreicht. Irland drückt dafür eine schier unermesslich hohe Quote von nahezu 9000 Fällen pro einer Million KatholikInnen.

Warum – so meine Frage – gab es in Irland so viel mehr Fälle sexueller und nichtsexueller Gewalt als in den USA, Österreich oder Holland? Und warum scheint sich in Deutschland eine doch deutlich niedrigere Quote abzuzeichnen? Warum – auch das ist bemerkenswert – gab es so auffallend wenige Fälle in der evangelischen Kirche? Warum – so frage ich weiter – fanden die meisten österreichischen und deutschen Fälle in einigen wenigen Einrichtungen statt? Und warum gab es in einem erheblichen Teil kirchlicher Internate keine oder nur sehr vereinzelte Vorkommnisse? Sollte das wirklich nur der zufälligen Neigung einzelner Opfer zur Anzeige zuzuschreiben sein? Haben die nicht beschuldigten Einrichtungen nur „Glück gehabt“, dass ihre Opfer auch heute noch schweigen? Oder hat das vielleicht doch mit mehr oder weniger „günstigen“ Bedingungen für die systematische Vertuschung zu tun? Das jedenfalls ist meine Hypothese, denn potenzielle TäterInnen gibt es überall, auch bei schärfster Prüfung und Auslese im Rahmen des Ordenseintritt. Ob sie aber zur Tat schreiten, hängt stark von ihrer Umgebung ab.

2 Gründe für die Vertuschungsneigung

Ein erstes, im deutschen Sprachraum sehr beliebtes Argument der Analyse lautet: Das Vertuschungssystem ist ein Symptom von reinen Männergesellschaften oder deutlicher „Männerbünden“: Wären *Frauen in der Leitungsverantwortung*, dann wäre das Ausmaß sexueller und nichtsexueller Gewalt weit geringer ausgefallen. Diese viel beachtete These vertrat Lucetta Scaraffia immerhin in der päpstlichen Hauszeitung Osservatore Romano.[1] Sie schreibt: „Wir können vermuten, dass eine größere und nicht untergeordnete weibliche Präsenz den Schleier der männlichen Schweigepflicht (omertà) hätte zerreißen können, der die Anzeige der Verbrechen in der Vergangenheit oft mit Schweigen zugedeckt hat. Die Frauen … wären von Natur aus mehr geneigt zur Verteidigung der jungen Menschen.“

So sympathisch die These von Scaraffia klingt, so wenig stimmt sie allerdings mit den empirischen Fakten überein: Frau R., Direktorin der Helene-Lange-Reformschule Wiesbaden etwa behauptete, sie habe den mittlerweile verstorbenen „Lehrer B.“ Ende der 80er-Jahre nach seinem Geständnis „mit augenblicklicher Wirkung vom Schuldienst suspendiert“ sowie für seine „Versetzung … auf ein Feld, wo er nur mit Erwachsenen zu tun hatte“, und

[1] Osservatore Romano, Donne e uomini nella Chiesa di oggi. Una collaborazione antica e nuova, 11.3.2010.

für die Verpflichtung zu einer Therapie gesorgt.[2] In Wahrheit jedoch wurde Weber laut der Wiesbadener Schulamtsleiterin Ute Schmidt weder suspendiert noch versetzt – er blieb formal Lehrer an der Helene-Lange-Schule und wurde nur jährlich neu in die Lehrerfortbildung abgeordnet. Und einige Opfer werfen Frau R. vor, sie habe nie mit ihnen geredet.[3] Die bisher als Vorzeigefrau der Reformpädagogik gehandelte R. war also tief verstrickt in die Strukturen der Vertuschung. Auch an der Odenwaldschule mit extrem egalitären, gemischt geschlechtlichen Leitungsstrukturen schwiegen die Lehrerinnen ebenso wie die Lehrer, und das, obwohl sich immer wieder Opfer gezielt an sie als Frauen wandten. So sehr man also aus anderen Gründen für eine egalitäre Beteiligung von Frauen an Leitungspositionen aussprechen muss, so wenig sollte man davon für die Prävention von Vertuschung erhoffen.

Drei Problemfelder scheinen mir die Hauptursachen der Vertuschung abzudecken: Der strukturelle Umgang mit Macht, mit Idealen und mit geschützten Räumen. Diese möchte ich im Folgenden genauer analysieren.

2.1 Strukturen der Über-Macht

Im Einzelfall antiautoritärer Führungsstil v.a. gegenüber den MitarbeiterInnen: Die deutschen Jesuiten rückten nach eigenen Angaben von heute in den 70er-Jahren vom autoritären vorkonziliaren Stil ab, waren aber noch unsicher, wie ein neuer Führungsstil aussehen könne.[4] Kontrolle und Sanktionen entsprachen nicht dem neuen Geist, und so urteilen sie rückblickend: „Es fehlte damals am Mut zu befehlen.“ Hinzu kommen Verbindungen zur Reformpädagogik: Pater S., einer der Täter aus dem Jesuitenorden, verbrachte einen Teil seiner schulpraktischen Ausbildung an der Odenwaldschule. Dort herrschte bekanntermaßen eine eindeutig antiautoritäre Ideologie – LehrerInnen und SchülerInnen begegneten sich wie Kumpel und Spielgefährten, die sie aber de facto nicht sind und nicht sein können. – Hier soll weder die Suche nach Alternativen zu autoritären Leitungsstilen pauschal diskreditiert noch der Eindruck erweckt werden, die Neuorientierung deutscher Jesuiten sei der Standardfall gewesen. In manchen Fällen scheint aber ein Mangel an Führung sehr wohl eine (Teil-)Ursache für das Vertuschen von Gewalt gewesen zu sein. Denn er erzeugt eine fast unbeschränkte Über-Macht des Täters.

Im Regelfall autoritärer Führungsstil: „Die Hand, die schlug, wurde zur Hand, die streichelte, wen sie wollte, und sich griff, was ihr beliebte.“[5] Es ist offensichtlich: Übertriebene Strenge erzeugt Angst vor noch schlimmerer Pein, ein Klima der Einschüchterung und letztlich ein kollektives (Ver-)Schweigen. Verstärkt wurden solche Mechanismen, die in katholischen Einrichtungen besonders rigoros gehandhabt wurden, durch die sexuelle Repression, die sich als allgegenwärtige Hintergrundstimmung bis in die letzten Winkel katholischer Milieus ausbreitete und verknüpft mit der Beichte ein weiteres starkes Machtmittel

2 Interview in: ZEIT 11 vom 11.3.2010, 19.
3 *Jana Simon / Stefan Willeke*, Das Schweigen der Männer, in: ZEIT 13 vom 25.3.2010, 17–18, hier 18.
4 *Patrick Schwarz*, „Ich war ein Täter!“, in: ZEIT 17 vom 22.4.2010, 60.
5 *Bernd Ulrich*, Gefährliche Nähe, in: ZEIT 11 vom 11.3.2010, 15–19, hier 15.

der Oberen war. Oft hatten die Opfer nach dem Erleiden von sexueller wie nichtsexueller Gewalt den Eindruck, sie seien die Schuldigen und nicht der Gewalttäter.

Mystifizierung / Glorifizierung der Priesterrolle: Das vorkonziliare Priesterbild versah den geweihten Amtsträger mit allen Mitteln kirchlicher Symbolcodes mit einer gigantischen Aura. Papst Benedikt XVI. schreibt in seinem Brief an die irischen Bischöfe vom 19.3.2010, Nr. 4, eine Ursache für die Häufung sexueller Gewalt sei für ihn die „Tendenz in der Gesellschaft, den Klerus und andere Autoritäten zu favorisieren“. Das ist noch harmlos ausgedrückt, trifft aber eine wesentliche Ursache. Gerade Kinder und Jugendliche sind besonders sensibel, wenn bestimmte Personen ihres Umfelds wie Heilige verehrt werden und damit unantastbar sind. Doch nicht nur die Kirche war bzw. ist anfällig für die faktische „Heiligsprechung“ Lebender. Analoge Mystifizierung und Glorifizierung genossen offenbar die „Gründerfiguren“ der Reformpädagogik. Der Direktor der Odenwaldschule, Herr B., wurde von seinen KollegInnen als „Faszinosum“ betrachtet, als hinreißender Redner und begnadete Führungsfigur. Als Partner Hartmut von Hentigs und Freund Richard von Weizsäckers war er sakrosankt. Und für die SchülerInnen war er ein Popidol, dem sie noch viele Jahre nach seinem Abgang nachweinten.[6] Personenkult scheint also keineswegs ein Monopol der katholischen Kirche zu sein. Dass er aber die Machtposition des Verehrten schier ins Unendliche steigern kann, macht ihn zu einer „Struktur der Sünde“.

„Gefühlskälte und Gleichgültigkeit der Eltern“:[7] Man sollte es nicht vergessen: Viele Kinder werden – insbesondere aus wohlhabenden Familien – ins Internat abgeschoben, weil sie die Verwirklichung des Lebensplans der Eltern stören. So thematisieren es jetzt Opfer der Odenwaldschule. Sie sahen damals keine Chance, den Eltern etwas von erlittener sexueller Gewalt zu erzählen. Durch erkennbares Desinteresse an ihren Kindern geben Eltern dem Internat aber eine Macht, welche diesem nicht zusteht. Die Gewaltenteilung der Erziehungsinstanzen funktioniert nicht mehr, die Eltern fallen als Korrektiv für Fehlentwicklungen der Internatspraxis aus. Potenzielle TäterInnen spüren sehr genau, welche Kinder von ihren Eltern nie Besuche, Briefe oder andere Zuwendung bekommen. In doppelter Weise sind diese Kinder besonders gefährdet, Opfer zu werden: Einerseits haben sie keine Chance, den Gewalttäter bei den Eltern zu denunzieren, und andererseits sind sie besonders anfällig für die persönliche Zuwendung der Täter. An der Odenwaldschule wurden offensichtlich fast nur Kinder zum Opfer, die aus solchen Elternhäusern kamen. Und das heißt: „Wer sich jetzt darauf beschränken will, nur die faktischen Täter zur verspäteten Rechenschaft zu ziehen, entlässt nicht nur die Mit-Schuldigen aus der Verantwortung. Er nimmt den Opfern auch die späte Chance der Versöhnung, vielleicht sogar des Verzeihens.“[8] Und, so füge ich hinzu, verfestigt eine Struktur der Vertuschung.

2.2 Strukturen der Über-Idealisierung

Elitäres Bewusstsein und Leistungsideologie: Das Bewusstsein, ein Eliteinternat zu sein, verstärkt die Macht der betreffenden Ein-

6 *Jana Simon / Stefan Willeke*, Das Schweigen der Männer (s. Anm. 3), 17.
7 *Klaus von Dohnanyi*, ein Opfer zitierend, in: „Die Kälte der Eltern“, in: ZEIT 16 vom 15.4.2010, 8.
8 Ebd.

richtung und zugleich die Ohnmacht der Opfer. Übertriebener Ehrgeiz und überhöhte Leistungsansprüche an die Kinder machen Eltern und Dritte blind. Als Sigrid Kumberger den überaus erfolgreichen Jugendtrainer des Eishockeyclubs SB Rosenheim 2001 der sexuellen Gewalt ihren und weiteren Kindern gegenüber bezichtigt, rät der Vereinspräsident ihr achselzuckend zum Vereinswechsel. Als sie daraufhin Anzeige bei der Polizei erstattet, werden sie und ihre beiden Söhne von anderen Eltern und Kindern gemobbt: „Wir waren plötzlich die Gejagten und Nestbeschmutzer, die mundtot gemacht werden sollten.“[9] Der Fall gipfelt im September 2002 in einem Stadionverbot gegen die Kumbergers sowie ein weiteres Elternpaar – mit der Begründung, es sei „in unerträglicher und nicht hinnehmbarer Art und Weise“ versucht worden, „den Verein zur Entlassung des Trainers zu nötigen“. Der beschuldigte Trainer verlässt im Herbst 2002 den Verein und soll heute wieder eine Jugendmannschaft betreuen. Das Ermittlungsverfahren gegen ihn wird im Mai 2003 eingestellt, weil das minder schwere Fehlverhalten nicht den strafrechtlichen Tatbestand der sexuellen Gewalt erfüllt. Der zuständige Staatsanwalt stellt allerdings in seiner abschließenden Bewertung der „erwiesenen Tathandlungen“ eine psychische Belastung der Kinder fest, die durch eine „entsprechende Reaktion des Vereins“ als Vertragspartner geregelt werden müsse.[10] Was im Sport offensichtlich ist – dass der Erfolg leider viele Mittel heiligt –, gilt analog an Internaten, die besonders prestigeträchtige Schwerpunkte aufweisen. Die Odenwaldschule wird ebenso als Eliteschule wahrgenommen wie das Internat der weltberühmten Regensburger Domspatzen oder die Schule des Windsbacher Knabenchors. Alle drei Einrichtungen stehen derzeit im Kreuzfeuer der Kritik.

Betonung der Heiligkeit der Kirche: Die idealisierte Vorstellung einer unumstrittenen, makellosen Institution oder einer über alle Zweifel erhabenen Idee drängt geradezu zur Vertuschung aller Vorgänge, die darauf einen Schatten werfen könnten.[11] Das gilt für die unkritische Orientierung an einer „heiligen“, makellosen Kirche ebenso wie für das unbeirrte Festhalten an einer sakrosankten Reformpädagogik.[12] In jedem Fall wird die Idee bzw. das Ideal oder eben eine Institution über den Menschen gestellt. Die womöglich sehr humane und wertvolle Vision, für welche die Menschen im Internat ihr ganzes Leben und ihre ganze Leidenschaft eingesetzt haben, steht vor dem Zusammenbruch. Das aber darf nicht sein und soll unbedingt vermieden werden – koste es, was es wolle! Fast alle jetzt von Gewaltvorwürfen betroffenen Einrichtungen leben von starken Überzeugungen der MitarbeiterInnen und orientieren sich an hohen Idealen. Die MitarbeiterInnen ihrerseits bringen eine hohe Identifikation mit diesen Leitbildern mit. Das bringt sie in die große Versuchung, die ihnen anvertrauten Menschen für ihre Ideale zu opfern und als Mittel zum Zweck zu betrachten. Ideale werden zu gefährlichen Ideologien.

2.3 Strukturen der Abschottung

Hermetische Abriegelung geschlossener Systeme: Jeder Mensch braucht für seine per-

9 *Michael Ashelm*, Gegen das Verschweigen und Vertuschen, in: FAZ vom 27.3.2010.
10 Ebd.
11 *Franz Xaver Kaufmann*, Moralische Lethargie in der Kirche, in: FAZ 96 vom 26.4.2010, 8.
12 *Kerstin Kohlenberg*, Eine schreckliche Familie, in: ZEIT 11 vom 11.3.2010, 17.

sönliche Entwicklung geschützte Räume in kleinen Gemeinschaften. Der elementarste geschützte Ort ist die Familie. Aber auch Ordensgemeinschaften und Internate sind Rückzugsräume, in die Außenstehende nicht unbegrenzt Einlass und Einblick erhalten. Fern vom ständigen Rechtfertigungszwang einer kritischen Öffentlichkeit dürfen Menschen hier ihre Persönlichkeit weitgehend ohne Maske zeigen und entfalten. Das ist nötig und unerlässlich. Aber es ist auch prekär, weil hier ein relevanter gesellschaftlicher Teilbereich der öffentlichen Kontrolle entzogen wird, solange keine strafrechtlich relevanten Delikte zum Vorschein kommen. Das Eindringen in den geschützten Raum wird rechenschaftspflichtig, nicht der Verzicht darauf. Das kann im Außenbereich eine gefährliche Dynamik des „Lieber-Wegschauens“ erzeugen und im Innenbereich eine sich selbst verstärkende Neigung, Probleme auch dann intern zu regeln, wenn diese eigentlich die Kapazität des Systems überfordern (z. B. bei Eheleuten in einer Ehekrise und bei Eltern in einer Erziehungskrise). Genau dieser Dualismus von Innen und Außen ist typisch für Internate und u. a. an der Odenwaldschule zu beobachten: „‚Intern‘ und ‚extern‘ sind die meistgebrauchten Worte in dieser Sache.“[13] So wird Ende der 1990er Jahre auf Grund von lauter werdenden Anschuldigungen ein interner „Ausschuss zum Schutz vor sexuellem Missbrauch“ gegründet. Externe Fachleute werden aber nicht hinzugezogen. Lehrerin Burgunde Niemann, Mitglied im Ausschuss, gesteht heute rückblickend ein, dass die Entscheidungen im Ausschuss mit externen Mitgliedern anders verlaufen wären.[14] Und Direktorin Christine Kaufmann fasst ihre Eindrücke der ersten Jahre an der Odenwaldschule so zusammen: „Es war wie eine Sekte.“[15] Was an sich notwendig und hilfreich ist – die differenzierte Abgrenzung geschützter Räume –, wächst sich also nicht selten zu einer hermetischen Abriegelung der Außenwelt aus. Ordensinternate mögen sogar doppelt gefährdet sein, denn sowohl Orden als auch Internate beanspruchen für sich und ihre Mitglieder geschützte Räume. Ursula Raue stellt für die Jesuiteninternate fest: „So richtete sich die Aufmerksamkeit nur nach innen: keinen Schatten auf die Institution fallen zu lassen.“[16]

Geschlossene Gesellschaften als Nährboden milieuverwandter geschlossener Systeme: „Der Eindruck drängt sich auf, dass sich die kirchliche Einrichtung mit ihren eigenen, spirituellen Erziehungs- und Bildungsidealen im quasi geschlossenen Raum glaubte genügen zu können.“[17] Nicht nur im Mikrobereich einzelner Institutionen wie der Internate gibt es Mechanismen der Abschottung nach außen. Auch ganze Gesellschaften können sich – aus historisch sicher sehr unterschiedlichen Gründen – gegen die Außenwelt abschotten. Innerhalb solcher geschlossener Gesellschaften gedeihen jedoch artverwandte geschlossene Teilsysteme besonders gut. Irland ist mit seiner hoffentlich einmalig hohen Quote sexueller und nichtsexueller

13 *Jana Simon / Stefan Willeke*, Das Schweigen der Männer (s. Anm. 3), 17.
14 Ebd.
15 Ebd., 18.
16 *Ursula Raue*, Bericht über Fälle sexuellen Missbrauchs an Schulen und anderen Einrichtungen des Jesuitenordens vom 27.5.10, Berlin 2010, 21.
17 Ebd.

Gewalt in kirchlichen Einrichtungen sicher das Paradebeispiel: Staatliche Organe auf allen Ebenen spielten den Klöstern zu, diese den Bischöfen und die wiederum der Gesellschaft und dem Staat – ein tödliches Wechselspiel, dessen vielschichtige Verflechtungen erst ansatzweise sichtbar werden. In deutlich geringerem Maß waren aber auch das vom straffen Zentralismus der katholischen Habsburger geprägte Österreich und die katholisch bzw. reformiert „versäulten“ Milieus der Niederlande weit geschlossenere Gesellschaften als etwa Nachkriegs-Deutschland, das durch die Flüchtlinge aus dem Osten eine starke Aushöhlung konfessioneller Milieus und ein allmähliches Aufbrechen verkrusteter Machtkartelle erlebte.

Mafiöse Beziehungsstrukturen / Freunderlwirtschaft: Wo soziale Beziehungen primär von einer wechselseitigen „Nibelungentreue“ geprägt sind und Freundschaften höher bewertet werden als ethische Prinzipien, verhindert das Transparenz und Aufklärung. Oft kann effektive Aufarbeitung von Missständen nur von Außenstehenden geleistet werden, die nicht in die Geflechte wechselseitiger Abhängigkeiten verstrickt sind. Es dürfte kein Zufall sein, dass die Aufklärerin an der Odenwaldschule, Direktorin Christine Kaufmann, von „außen“ kommt und nicht aus dem reformpädagogischen Beziehungsgeflecht. Über zwei Jahre wurde sie vom neunköpfigen Vorstand der Schule, der außer ihr aus lauter „Insidern“ bestand, erfolgreich an ihren Aufklärungsbemühungen gehindert, ehe dieser im März 2010 fast vollständig zurücktreten musste. Kaufmann spricht in diesem Zusammenhang von einer „Bildungsmafia“[18]. Die ZEIT titelte in einem Artikel „Protestantische Mafia“[19]. Solche mafiösen Strukturen sind freilich auch der Kirche nicht fremd.

3 Wege zur Vertuschungsprävention

Nach einer Analyse der Strukturen, die das Vertuschen begünstigen oder erst ermöglichen, muss nach Maßnahmen gefragt werden, die Abhilfe schaffen könnten. Das implizite Ziel wäre es dabei, die emotionale, räumliche und ggf. auch körperliche Nähe zwischen ErzieherInnen und Kindern bzw. Jugendlichen in Internaten nicht aufzuheben. Die klassische moralpädagogische Methode eines undifferenzierten „Führe uns nicht in Versuchung“ würde nämlich 95 % des Personals solcher Einrichtungen unnötig einengen und Internate neuerlich zu Orten einer Kälte machen, die wir gerade überwunden glaubten. Es soll möglich bleiben, dass Kinder eine Vertrauensperson unter vier Augen sprechen; dass sie sich von dieser in den Arm nehmen lassen, wenn sie traurig sind und Trost suchen; dass sie Erziehungspersonen wirklich als mütterliche oder väterliche Menschen erleben dürfen. Alles andere wäre eine Bankrotterklärung der Idee christlicher Seelsorge und Erziehung.

Damit aber solche Möglichkeiten ohne ständigen Verdacht von der einen oder anderen Seite genutzt werden können, braucht es einschneidende Veränderungen der Rahmenbedingungen. Räume der Intimität für Kinder und Jugendliche brauchen einen starken institutionellen Schutz. Und dieser muss die drei Ebenen der Problemanzeige ausgewogen berücksichtigen.

[18] *Jana Simon / Stefan Willeke*, Das Schweigen der Männer (s. Anm. 3), 18.
[19] *Alexander Cammann*, „Protestantische Mafia“, in: ZEIT 13 vom 25.3.2010, 23.

Letztlich muss ein neues, gesundes Maß im Umgang mit Macht, mit Idealen und Visionen und mit geschützten Räumen gefunden und strukturell verankert werden.

3.1 Die Macht recht gebrauchen und teilen

Führungsstil gesunder Autorität: Seit der antiautoritären Bewegung der 1968er-Jahre hat sich die pädagogische Debatte um einen gesunden Führungsstil bereits erheblich weiterentwickelt. Zwischen den Extremen wird ein Mittelweg deutlich, Leitungsverantwortung klar und unzweideutig, aber auch dialogisch und kollegial wahrzunehmen. Gewaltenteilung muss jeglichen Zentralismus ablösen, ob er nun linkspopulistisch oder rechtsautoritär daherkommt. Flache, durchlässige Hierarchien und unbürokratische Kommunikation sorgen für ein angstarmes Miteinander, in dem jedeR die eigenen Sorgen und Bedürfnisse äußern kann. Die großen Ordensregeln geben hier an sich viel her: Synodale Elemente und hierarchische Leitung ergänzen und begrenzen einander. Leicht könnte man konkrete Strukturen der Internate daran orientieren.

Entmystifizierung / Entglorifizierung der Führungspersonen: Das Konzil hat die Verehrung der Priester deutlich gemindert. In den letzten Jahren ist jedoch gerade unter jüngeren Priestern ein Trend zurück zum „heiligen“ und der Welt enthobenen Priester zu beobachten. Manche Geweihte scharen regelrechte Anbetungsvereine um sich, die man schon ausgestorben wähnte. Das muss – gerade auch im Sinne des Papstbriefs an die irischen Bischöfe – die Alarmglocken schrillen lassen. Aber es sei daran erinnert, dass es neben der Verherrlichung eines ganzen Standes auch die Glorifizierung einer einzelnen charismatischen Persönlichkeit geben kann, die im Kontext von Machtmissbrauch und Vertuschungen nicht weniger anfällig ist. Nüchterner Umgang mit Führungspersonen sowie eine demütige, erdverbundene Amtsausübung sind wichtige Barrieren gegen eine Wiederkehr der Vertuschungspraxis. Die mittlerweile fast überall vorhandenen Leitbilder der Internate sollten kritisch auf ihre Nüchternheit geprüft werden.

Einfordern der Mitverantwortung der Eltern: Sicher wird es immer eine Minderheit von Eltern geben, die ihre Kinder ins Internat abschieben. Sie dürfen ebenso wenig wie alle anderen Eltern aus ihrer Mitverantwortung für Entwicklungen im Internat entlassen werden. Dazu bedarf es entsprechender Information, aber auch der Beteiligung an wichtigen Entscheidungen. Gerade in Internaten sollten Elternbeiräte keine mafiösen oder elitären Strukturen sein, sondern eine möglichst breite Zahl der Eltern repräsentieren. Dafür kann die Internatsleitung durch entsprechende Regelungen Sorge tragen.

3.2 Die Ideale der Einrichtung nicht verabsolutieren

Leistungsdenken und elitäres Image vermindern: Die mitteleuropäische Gesellschaft ist am Beginn des 21. Jahrhunderts stark leistungsorientiert. Daran lässt sich vermutlich so schnell nichts ändern. Doch ob eine Internatsschule diese Orientierung unkritisch bedient oder ob sie – auch unter Inkaufnahme geringerer Anmeldezahlen und sinkender Sponsoring-Mittel – bereit ist, auf ein elitäres Image zu verzichten, liegt in ihrer Verantwortung. Strukturell könnte sich das in einer guten Mischung aus (tendenziell „reicheren“) InternatsschülerInnen und (tendenziell „normaleren“) TagesschülerInnen aus der Region

niederschlagen. Außerdem kann ein Internat bewusst auf die „Auslese“ der BewerberInnen nach Leistung und Begabung verzichten.

Entwickeln einer (selbst-)kritischen Distanz zu den eigenen Idealen und der eigenen Institution: Ein Ideal, und mag es auch noch so hehr sein, wird zum Götzen, wenn ihm Menschen geopfert werden. Der christliche Gott ist erstens kein innerweltliches Ideal, sondern ganz anders und viel größer: Ein unfassbares Geheimnis. Wer ihn in einem (Erziehungs-)Ideal fixiert, verstößt gegen das Bilderverbot (Ex 20,4 u. a.). Zweitens ist die Institution Kirche nicht das Reich Gottes, sondern bestenfalls ein Keim desselben (LG 5) und soll diesem dienen und entgegenstreben (GS 45). Schließlich wäre drittens eine Totalidentifikation kirchlicher Amtsträger mit ihrer Institution psychologisch betrachtet höchst gefährlich (u. a. wegen der daraus resultierenden Gefahr eines Burnout!) und theologisch gesehen der Herzensweite Jesu und des Evangeliums keinesfalls entsprechend (man denke nur an die Perikope vom fremden Wundertäter Mk 9,38–41). Verantwortliche in kirchlichen Internaten müssen daher ebenso wie kirchliche Obere darauf achten, eine gesunde innere Distanz zu ihrer Mission und ihrer Institution zu bewahren. Jegliche Überidentifikation blockiert das eigene Reifen und erstickt Hilferufe von Opfern. Natürlich sollen kirchliche MitarbeiterInnen ihren Dienst nicht wie einen „Job“ verrichten. Sie sollen Leidenschaft und Eifer in ihren Dienst investieren. Aber gerade deswegen sollten sie im doppelten Sinne des Wortes kritikfähig sein. Strukturell geht es damit um kritikfähige Institutionen, die sich regelmäßig externe Beratung einholen.

3.3 Den nötigen Schutzraum der Einrichtung maßvoll offen halten[20]

Einbau von (Qualitäts-)Sicherungsmechanismen externer Kontrolle und Evaluierung: In den meisten Bereichen der Wirtschaft und Bildung sind heute externe Evaluierungen zum Standard geworden. Universitäten, Schulen und anderen Bildungseinrichtungen müssen sich regelmäßig auf Herz und Nieren prüfen lassen und dabei – unter Wahrung der Schweigepflicht der externen PrüferInnen – auch sehr vertrauliche Daten offenlegen. Es schiene mir dringend nötig, solche Mechanismen der Qualitätssicherung gerade auch im Internatsbereich verpflichtend (!) einzuführen, der ja wie dargelegt einer der bestgeschützten Räume für junge Menschen ist. Analog sollte man aber auch die Frage stellen, ob nicht für die Personalabteilungen von Orden und Diözesen ein ähnliches Qualitätsmanagement erforderlich und möglich ist. Externe Ombudspersonen, wie sie jetzt endlich eingerichtet werden, sind Teil eines solchen externen Qualitätsmanagements.[21] Allerdings treten sie ja erst post lapsum auf und nicht prophylaktisch. Die Verpflichtung zu externer Kontrolle könnte von staatlicher wie von kirchlicher Seite erlassen werden. Dabei wäre natürlich darauf zu achten, dass das Thema sexueller und nichtsexueller Gewalt auf jeden Fall Gegenstand der Qualitätskontrolle zu sein hat.

„Hausberufungen“ verbieten: An den Universitäten in Deutschland und in manchen andern Ländern gilt seit Generatio-

[20] Siehe hierzu: *Michael Rosenberger*, Falsche und wahre Loyalität, in: Die Furche 24 vom 17.6.2010, 24.

[21] *Ursula Raue*, Bericht über Fälle sexuellen Missbrauchs (s. Anm. 16), 24.

nen ein weitgehendes Verbot von „Hausberufungen“: ProfessorInnen dürfen nur in Ausnahmefällen von der eigenen Universität stammen und müssen im Regelfall von außen kommen. Das verhindert die Herausbildung mafiöser (Paten-)Strukturen und garantiert die ständige personelle und ideelle Auffrischung des Kollegiums. Nun lässt sich an ordenseigenen Einrichtungen nicht sinnvoll verbieten, Ordensmitglieder „aus dem eigenen Stall“ in verantwortliche Positionen zu bringen. Jenseits der eigenen Ordensmitglieder (und analog in diözesanen Einrichtungen jenseits der eigenen Diözesanpriester) könnte man es aber leicht zum Gesetz machen, nur Personal anzustellen, das bisher keinerlei Berührungen mit der Einrichtung hatte. Und für den eigenen Ordensnachwuchs müsste gelten, dass ehemalige SchülerInnen ordenseigener Schulen nur dann im selben Kloster eintreten können, wenn sie mit Lehr- und Erziehungspersonen der Ordensgemeinschaft kaum oder gar nicht in Kontakt gekommen sind. Ansonsten sollte man sie nach Möglichkeit an ein anderes Kloster verweisen, um der „Inzucht“ zu entgehen. Das Hereinnehmen Außenstehender in den geschützten Binnenraum eines Kollegiums ist ein beabsichtigter prekärer Akt. Er sorgt für heilsame Verunsicherung, ermöglicht Veränderung und Kritik und ist daher zur Prävention von Gewalt und ihrer Vertuschung unendlich wichtig. Für mich ist er gleichsam der „Goldstandard“, an dem sich echter Wille zur Veränderung messen lassen muss.

Regeln für Grenzen der Geheimhaltung entwickeln: Diskretion und Geheimhaltung sind wichtig, damit innerhalb einer Gemeinschaft Vertrauen wachsen kann. Doch sie haben ihre Grenzen dort, wo entweder ein Mitglied der Gemeinschaft krank ist oder wo Dritte, außerhalb der Gemeinschaft Stehende geschädigt werden. In diesen Fällen muss die Gemeinschaft sich (im ersten Fall der Krankheit) für externe Hilfe oder (im zweiten Falle der Schädigung Dritter) für externe MediatorInnen öffnen. Sie muss sich – so schwer

Weiterführende Literatur:

Konrad Hilpert, Auch ein systemisches Problem? Sexueller Missbrauch und die Sexuallehre der Kirche, in: HerKorr 64 (2010), 173–176;

Franz Xaver Kaufmann, Moralische Lethargie in der Kirche, in: FAZ 96, vom 26.4.2010, 8;

Klaus Kießling, Elternhaus – Pfarrhaus – Schulhaus. Tatorte sexueller Gewalt an Kindern und Jugendlichen, in: Wege zum Menschen 62 (2010), 190–204;

Wunibald Müller, Keine falsche Stärke vortäuschen. Die neuen Fälle von sexuellem Missbrauch werfen Fragen auf, in: HerKorr 64 (2010), 119–123;

Ders., Sexueller Missbrauch und Kirche, in: StZ 228 (2010), 229–240;

Ursula Raue, Bericht über Fälle sexuellen Missbrauchs an Schulen und anderen Einrichtungen des Jesuitenordens vom 27.5.10, Berlin 2010;

Stephen J. Rossetti / *Wunibald Müller* (Hg.), Sexueller Missbrauch Minderjähriger in der Kirche. Psychologische, gesellschaftliche und institutionelle Aspekte, Mainz 1996;

Dies. (Hg.), „Auch Gott hat mich nicht beschützt“. Wenn Minderjährige im kirchlichen Milieu Opfer sexuellen Missbrauchs werden, Mainz 1998;

Herbert Ulonska / *Michael J. Rainer* (Hg.), Sexualisierte Gewalt im Schutz von Kirchenmauern. Anstöße zur differenzierten (Selbst-)Wahrnehmung, Berlin 2007.

das fallen mag – eingestehen, dass sie das Problem nicht ohne fremde Hilfe lösen kann. Damit das aber im entscheidenden Moment tatsächlich geschieht, braucht es klare Regeln. Das Führungspersonal braucht Richtlinien, welche die Grenzen interner Problemlösung klar beschreiben, externe Instanzen benennen, die je nach Situation einzuschalten sind und definieren, wem welche Informationen offenzulegen sind. Das muss und kann nicht immer der Staatsanwalt sein. Vielmehr kommt hier eine Vielzahl von Instanzen in Frage. Und es darf auch nicht nur an den Fall sexueller oder nichtsexueller Gewalt gedacht werden. Im Falle von Alkoholismus oder Veruntreuung von Geldern braucht es ebenso klare Regeln zur Einschaltung externer Instanzen. Die jetzt erarbeiteten (Österreich) bzw. überarbeiteten (Deutschland) Richtlinien der Bischofskonferenz können folglich nur ein erster Anfang sein.

4 Epilog

„Die Zeit der Vertuschung ist vorbei!“, so Kardinal Christoph Schönborn im Standard am 29.4.2010. Aus wissenschaftlicher Sicht ist das bisher noch mehr ein Versprechen als eine Tatsache. Und wenn ich dem Versprechen auch gerne glauben möchte: Zu seiner Einlösung wird es noch einschneidende Veränderungen brauchen. Im Umgang mit Macht, mit Idealen und mit geschützten Räumen. Im deutschsprachigen Raum. Aber um vieles mehr vermutlich in den Mauern des Vatikan.

Der Autor: *Geb. 1962 in Würzburg, Priester, seit 2002 Inhaber des Lehrstuhls für Moraltheologie an der KTU Linz, Mitglied in nationalen wie internationalen Kommissionen und Arbeitsgemeinschaften. Wichtigste Publikationen: Determinismus und Freiheit. Subjekt als Teilnehmer, Darmstadt 2006; Wege, die bewegen. Eine kleine Theologie der Wallfahrt, Würzburg 2005; Im Zeichen des Lebensbaums – ein theologisches Lexikon der christlichen Schöpfungsspiritualität, Würzburg 2001; Was dem Leben dient. Schöpfungsethische Weichenstellungen im konziliaren Prozeß der Jahre 1987–89, Stuttgart 2001.*

Hildegard Wustmans

Fragile Orte der Hoffnung in der Pastoral[1]

Von religionsgemeinschaftlichen Abstiegserfahrungen und pastoralgemeinschaftlichen Aufstiegsperspektiven

Die katholische Kirche ist gegenwärtig – wie schon lange nicht mehr – öffentliches Thema. Was wir hören und lesen, ist bestürzend und es stellt die Autorität derselben massiv in Frage. Zuvorderst ist da der sexuelle Missbrauch in Einrichtungen der katholischen Kirche zu nennen. Diese Enthüllungen empören und entsetzen viele Menschen – im Innen wie im Außen von Kirche. Denn da, wo sexueller Missbrauch geschieht, werden Humanität und Würde missachtet. Da geschieht Gewalt an Schutzbefohlenen. Da wird Vertrautheit verraten und Nähe schamlos ausgenutzt. Kirche erweist sich, anders als sie es sich wünscht, als Thema bedrängender öffentlicher Diskurse – und zwar im Modus des Abstiegs.[2] Es liegt nahe, danach zu fragen, was sich an diesem bedrängenden Thema zeigt und wohin es die Kirche führen kann.

1 Von religionsgemeinschaftlichen Abstiegserfahrungen

Der Salzburger Dogmatiker Hans-Joachim Sander hat einen ekklesiologischen Entwurf vorgelegt, der für die Pastoraltheologie sehr tauglich ist. Er unterscheidet zwischen Religions- und Pastoralgemeinschaft Kirche und zeigt auf, dass in den beiden Gemeinschaftsformen unterschiedliche Grammatiken zu erkennen sind, die auch und gerade die Darstellung der Kirche in der Öffentlichkeit und ihr Handeln in je unterschiedlicher Weise prägen.[3] Und wenn man nun diese Überlegungen um den Gedanken des Auf- bzw. Abstiegs ergänzt, wie er vom Soziologen Pierre Bourdieu entwickelt wurde, dann erschließt sich eine erhellende Perspektive auf den gegenwärtigen Zustand der Kirche. Bourdieu führt aus, dass eine im Abstieg befindliche Klasse immer der Vergangenheit zugewandt ist, wenn sie nicht mehr in der Lage ist, sich mit ihren spezifischen Merkmalen zu reproduzieren und zu verjüngen. Gegen den Abstieg gibt es jedoch nur ein probates Mittel – Umwandlung oder Neuformatierung.[4] Die katholische Kirche befindet sich gegenwärtig genau an einem solchen Punkt. Sie erfährt den Abstieg und muss sich entscheiden, ob sie in den Mustern der Vergangenheit die Lösungen sieht oder das Wagnis eingeht, neue Wege einzuschlagen. Dabei geht es aber nicht um die

1 Antrittsvorlesung an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz vom 6. Mai 2010.

2 Und zwar im Modus des Abstiegs einer public religion. Public religion beschreibt das Phänomen, dass es gleichzeitig und nicht im Gegensatz zueinander Säkularisierung und eine hohe Aufmerksamkeit in Bezug auf Religion gibt. Vgl. *José Casanova*, Public religions in the modern world, Chicago 1991.

3 *Hans-Joachim Sander*, nicht verschweigen. Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002.

4 *Pierre Bourdieu*, Die feinen Unterschiede, Frankfurt a. M. 1982, 711.

Sicherstellung von Positionen, sondern in besonderer Weise darum, wie sie in diesen Veränderungsprozessen dem immer besser nachkommt, wofür es sie gibt – die Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat.[5]

Die Religionsgemeinschaft und ihre institutionellen Bereiche stehen im Dienst der Tradition und der Ordnung. In religionsgemeinschaftlichen Kontexten geht es um die Vermittlung und Garantie von Sicherheit sowie Beständigkeit. Die Pastoralgemeinschaft hingegen ist eine Realisierungsform der Kirche, die sich in besonderer Weise den Menschen vor Ort verpflichtet fühlt. In pastoralgemeinschaftlichen Kontexten wird eine konkrete und von den Zeichen der Zeit inspirierte Pastoral entworfen. Kirche steht immer in der Differenz von Religions- und Pastoralgemeinschaft. Diese Differenz beschreibt ihre Not, die jedoch zu einem Segen werden kann, wenn die Kirche auf die Erfahrungen der Pastoralgemeinschaft hört. „Es geht folglich nicht um eine andere Idee von Kirche, sondern um eine andere Tätigkeit von Kirche, die für diese Erfahrung tauglich ist."[6]

Seit Anfang der Moderne hat die katholische Kirche sich als Religionsgemeinschaft organisiert. Sie ist eine politische Größe und sichert ihren Status gegenüber dem Staat mit Konkordaten ab. Sie entwickelt das System eines eigenen Führungspersonals, das in Seminaren ausgebildet wird. Darüber hinaus verschafft sie sich im Laufe der Zeit eine durchsetzungsfähige Organisationsstruktur mit Territorialpfarreien und Diözesen. An der Spitze der Organisation steht die römische Kurie. Die Religionsgemeinschaft normiert den Glauben und formuliert verbindliche Lehrentscheidungen. Mit diesen Instrumenten strukturiert sie Religion und das Leben ausschließlich ihrer Gläubigen.[7] „Diese Kirche erhebt einen breiten politischen Rechtsanspruch gegenüber dem Staat, einen umfassenden moralischen Führungsanspruch gegenüber der Gesellschaft und einen lebenslänglichen Seelsorgeanspruch gegenüber der Person."[8] Diese Religionsgemeinschaft übersteht die Wirren der Zeiten – den Absolutismus, die Aufklärung und den Kommunismus. Dessen ungeachtet ist festzuhalten, dass beginnend mit der Entfremdung der Arbeiter, mit dem Werteumbruch Ende der 60er-Jahre im letzten Jahrhundert und in einer globalisierten Welt die Macht dieser Religionsgemeinschaft verdunstet.[9] Sie steht innen wie außen unter Druck. Die Zeichen und Bilder ihrer Macht sind auch heute noch eindrucksvoll, aber sie verblassen schnell, und gegenwärtig fallen über sie dunkle Schatten.[10] Diese Entwicklungen machen deutlich, dass sich die Zeiten für die Kirche geändert haben.

5 *Rainer Bucher*, Jenseits der Idylle. Wie weiter mit den Gemeinden, in: *Ders.* (Hg.), Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche, Würzburg 2004, 124–128, hier 127.

6 *Hans-Joachim Sander*, nicht verschweigen (s. Anm. 2), 118.

7 *Hans-Joachim Sander*, Pastorale Berufe in der Zweiheit von Religions- und Pastoralgemeinschaft – eine Topologie der Seelsorge nach dem Konzil, in: *Georg Köhl* (Hg.), Seelsorge lernen in Studium und Beruf, Trier 2006, 450–464, hier 458.

8 Ebd.

9 Vgl. ebd.

10 Ein Beispiel für die Macht der Bilder und ihr schnelles Verblassen war das öffentliche Leiden und Sterben von Papst Johannes Paul II. Die mediale Präsenz der Religionsgemeinschaft war außerordentlich, geradezu bildbestimmend. Inzwischen sind die Bilder verschwunden, über Johannes Paul II. wird kaum mehr geredet und das Interesse am neuen Papst Benedikt XVI. blitzt inzwischen nur noch punktuell auf.

Sie legen den Schluss nahe, dass die Instrumente, mit denen Kirche ihre Religion strukturiert hat, heute vielfach nicht mehr greifen. Die Macht der Religionsgemeinschaft verblasst und sie muss erkennen, dass sie diesen Prozessen nicht ausweichen kann. Ausgerichtet auf Machterfahrungen sieht sich die Religionsgemeinschaft mit Ohnmacht konfrontiert. Gerade im Zusammenhang mit den Enthüllungen um sexuellen Missbrauch in katholischen Einrichtungen zeigt sich, dass ein Beharren auf dem Status der Macht weiter in den Abstieg führt.[11] Die jahrzehntelang verschwiegenen und vertuschten Taten sind mit einem Mal Gegenwart. Enthüllungen belasten nicht nur einzelne Priester und Ordensmänner, sie belasten auch die Hierarchie, Äbte, Bischöfe bis hinauf zum Papst.

Die kirchliche Hierarchie ist keine unangetastete Macht mehr – dies zeigt der öffentliche Diskurs. Und in ihm wird deutlich, dass die katholische Kirche für viele ihre moralische Autorität verloren hat. Autorität ist eine objektive Größe, die sich geschichtlich ereignet und daran zu messen ist, was jemand weiß, wie er/sie es vermittelt und wonach er/sie handelt. Angesichts der aktuellen Zusammenhänge um den sexuellen Missbrauch muss man feststellen, dass nicht danach gehandelt wurde, was man predigte. Und genau dafür haben immer weniger Menschen Verständnis. Insofern sich die Kirche allein auf ihre potestas bezieht, verliert sie die auctoritas – und das forciert ihren Abstieg.

Aber nicht genug mit dieser schmerzlichen Abstiegserfahrung. Es tut sich noch eine weitere auf – im Zusammenhang mit anderen Religionen, hier vor allem mit dem Islam.[12] Auch hier zeigen die öffentlichen Reaktionen, dass Religion keine Privatsache ist und es niemals war. Religion ist ein öffentliches Problem. Dies wird sichtbar in den Debatten um die Piusbruderschaft oder die Karfreitagsfürbitte, in der schweizerischen Abstimmung zum Minarettverbot im vergangenen Jahr und in gegenwärtigen Diskussionen zum Bau von Moscheen. Gerade im Zusammenhang mit den letztgenannten Fragestellungen wird deutlich, dass sich in Europa Christinnen und Christen vielfach und in besonderer Weise vom Islam bedrängt fühlen. Sie waren und sind es gewohnt, die unhinterfragte Mehrheit zu sein. Das aber ist längst nicht mehr die Realität, v. a. in den Großstädten und industriellen Zentren. Die Zeiten der versteckten Hinterhofmoscheen sind vorbei. Der Islam ist eine öffentliche Größe und er ist nicht mehr allein durch verschleierte Frauen im Stadtbild gegenwärtig. Er macht von sich reden, er expandiert, zeigt mehr und mehr ein selbstbewusstes öffentliches Gesicht und fordert Rechte ein. Der Islam ist eine Aufsteigerreligion.[13] Und mit dem Aufstieg des Islam geht in Europa für Christ/-innen die Erfahrung des Abstiegs einher, was sich besonders im überall vorherrschenden Diskurs über den Mangel zeigt. Es ist vom Priester- und Personalmangel die Rede,

[11] Nach Bourdieu prägt die Erfahrung des gesellschaftlichen Aufstiegs oder Abstieges auch die Einstellungen und Meinungen. „… wobei – im Rahmen dieser Logik – die ursprüngliche Position nichts weiter darstellt als den Anfangspunkt einer Laufbahn, den Bezugspunkt, von dem aus der spezifische Neigungswinkel (als Gefälle oder Anstieg) der sozialen Karriere bestimmbar wird." *Pierre Bourdieu*, Die feinen Unterschiede (s. Anm. 3), 190f.

[12] Vgl. *Rainer Bucher* / *Hans-Joachim Sander*, Wenn die Türken in Europa stehen …, in: Die Furche, 4. Februar 2010, 13.

[13] Vgl. ebd.

vom Mangel an finanziellen Ressourcen, vom Mangel an Beteiligung von Seiten der Gläubigen oder von der mangelnden Präsenz Jugendlicher in Gemeinden. Der Habitus des Mangels hat sich in die Kapillare der Kirche eingeschlichen. Damit geht der Eindruck vieler Gläubiger einher, dass ihre Anstrengungen zu wenig, ihre Ideen nicht ausreichend, ihre Überzeugungskraft zu schwach, ihr Glaube nicht anziehend ist, um in der Gesellschaft nachhaltig wahrgenommen zu werden.[14]

Die Diskussion über den Mangel führt die Krisensituation der Religionsgemeinschaft Kirche deutlich vor Augen. Und dabei gerät eine kirchliche Sozialform massiv unter Druck – die Pfarre. Hervorstechend ist in diesem Zusammenhang das fast überall mehr oder minder gleiche Lösungsmuster: Es werden Pastoral- und Personalpläne entwickelt, welche die Versorgung von immer weniger Gläubigen bei gleichzeitigem Priestermangel gewährleisten sollen. Diese Versorgung ist im Grunde nur an einer Größe ausgerichtet, welche jedoch immer weniger zur Verfügung steht – dem Priester.[15] Gerade diese Problemlösungsstrategie steht für ein Prinzip, das im Modus des Status quo handelt und die Gemeinde in der Religionsgemeinschaft eingeordnet ist. Fraglich ist allerdings, ob dieses Lösungsmodell die Abstiegserfahrung verhindern und umkehren kann.

Abstiegserfahrungen gehen nicht nur mit Verunsicherung einher, sondern oftmals auch mit Abneigung und Ressentiment. Ressentiment beschreibt den Vorgang der Selbstdefinition durch Fremddenunziation. Es wird dadurch genährt, dass man sich, auch wenn man es besser wissen müsste, noch immer für stark hält und sich zugleich stereotyper Wahrnehmungen von anderen hingibt. Das Ressentiment im Zusammenhang mit den Missbrauchvorwürfen äußert sich so, dass man Opfern und Medien unterstellt, sie wollten der Kirche, gar dem Papst einfach nur Schlechtes. In Bezug auf den Islam bedeutet das, dass er als eine Religion wahrgenommen wird, die den Terror nährt und Frauen unterdrückt, in Hinsicht auf die geringer werdende Bedeutung der kirchlichen Sozialform Pfarre, dass daran insbesondere die Säkularisierung Schuld sei.

Diese Reaktionen auf die realen Abstiegserfahrungen belegen, dass im Grunde nur einer Logik gefolgt wird: Den anderen mit seinen Schwächen, aber ohne seine Stärken zu sehen, ja umgekehrt, die eigenen Schwächen zu ignorieren. Wer sich allerdings an den Schwächen der anderen orientiert und nicht an ihren Stärken, dem droht das eigene Schwächerwerden. Ein Blick in das Neue Testament zeigt, dass auch Jesus um die Versuchungen des Ressentiments weiß. Er benennt es im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,9–14). Der Pharisäer dankt Gott selbstherrlich, nicht so zu sein wie die anderen, z. B. der Zöllner (Lk 18,11). Das Gleichnis aber nimmt eine überraschende Wende durch das Gebet des Zöllners: „Gott, sei mir armem Sünder gnädig!“ (Lk 18,13). Im Sprechen dieser Worte wächst er über sich hinaus. Wenn man nur auf die Schwächen des anderen bedacht ist, nicht mit seinen Stärken rechnet, dann kann einem das blühen, womit Jesus das Gleichnis beschließt: „Denn wer sich selbst

[14] Vgl. *Veronika Prüller-Jagenteufel*, Verschwenderische Fülle, in: *Hadwig Müller* (Hg.), Freude an Unterschieden – Kirche in Bewegung. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Welt, Ostfildern 2002, 267–271, hier 267f.

[15] *Matthias Sellmann*, Weltpriester: die gegenwärtig riskierteste Großberufung in der Kirche, in: Lebendige Seelsorge (2010/2), 99–105, 101.

erhöht, der wird erniedrigt werden; und wer sich selbst erniedrigt, der wird erhöht werden“ (Lk 18,14).

Dieses biblische Gleichnis beschreibt eine Handlungsoption, die das Ressentiment überwinden kann. Es macht deutlich, dass die Lösung nicht darin besteht, nach den Schwächen der anderen zu bohren, sondern genau im umgekehrten Schritt, sich nämlich an ihren Stärken zu messen und selber über die eigenen Schwächen hinaus daran zu wachsen. So wäre die Zähmung des Ressentiments ein erster notwendiger Schritt aus den gegenwärtigen Abstiegserfahrungen.

Der zweite Schritt besteht darin, pastoralgemeinschaftliche Orte zu stärken und freizugeben. Damit wird der Blick auf Kapitalien gelenkt, die nicht hinreichend genutzt wurden bzw. in die man nicht in dem Maß investiert hat, wie dies nötig wäre.

2 Von pastoralgemeinschaftlichen Aufstiegsperspektiven

Kirche steht nicht nur im Dienst der Ordnung, sie ist auch und in besonderer Weise dazu da, den Menschen vor Ort zu dienen. Ihr Ziel ist es, in der Zeit taugliche Orte für Pastoralgemeinschaften zu gestalten. Kirche ist beides, Religions- und Pastoralgemeinschaft auf derselben Ebene in Wechselwirkung. Sie steht für eine Religion, das Christentum, und dieses wird von seiner Pastoral, dem Tun des Evangeliums konstituiert. Ihr Auftrag ist es, allen Menschen das Heil zu bringen. Entsprechend kann die Pastoralgemeinschaft jenen Themen nicht ausweichen, mit denen die humane oder inhumane Lage der Menschen zu bestimmen ist. Die Pastoralgemeinschaft handelt solidarisch in den konkreten Bezügen von Menschen,[16] dort, wo Menschen um die Anerkennung ihrer Würde ringen, in den Notfällen des Lebens stehen, ohnmächtig sind oder nach Orientierung und Zukunft streben. D. h., Pastoralgemeinschaften setzen unmittelbar bei der Lage der Menschen an, die in der Gegenwart leben müssen. Diese Arbeit ist von dem geprägt, was jetzt nottut. So verorten sich die Pastoralgemeinschaften eindeutig und sichtbar in die pluralen Welten der Menschen von heute und sie stehen für Optionen angesichts der Zeichen der Zeit. Orientierung ist der erste Satz der Pastoralkonstitution Gaudium et spes: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger(innen) Christi.“

Eine Pastoral, welche die Zeichen der Zeit zu erkennen sucht, steht vor den Bedrohungen von Menschen ihrer Zeit und zugleich vor ihrer eigenen Berufung. Diese pastoralgemeinschaftliche Perspektive ist gerade im Zusammenhang mit dem sexuellen Missbrauch gefragt und sie wird an einzelnen Orten und in einigen Reaktionen von Personen auch sichtbar, wie im Agieren des Leiters des Canisius Kolleges in Berlin, P. Mertes SJ. Er ist an die Öffentlichkeit gegangen und gesteht Schuld und Versagen ein – ein bis dahin unerhörter Schritt. Damit hat er die Machtperspektive verlassen, alles riskiert und deswegen Autorität zurückgewonnen, weil es ihm nicht um Macht, sondern um die Opfer geht. In seinem Handeln wird exemplarisch deutlich, wofür Pastoralgemeinschaften stehen und warum sie für die Religionsgemeinschaft so wichtig sind: Ihnen kommt in besonderer Weise die Aufgabe zu, Themen

[16] Vgl. *Hans-Joachim Sander*, nicht verschweigen (s. Anm. 2), 127–130.

und Tabus in Kirche und Gesellschaft zu benennen sowie einen Prozess der Auseinandersetzung mit ihnen zu befördern, um die darin verborgenen Lebenskräfte zu entdecken. Und diese Themen erstrecken sich wahrlich nicht nur auf das aktuell bedrängende und prekäre Thema des Missbrauchs. Es ist Aufgabe der Pastoralgemeinschaften, auch die Konkurrenzen zwischen territorialer und kategorialer Ausrichtung der Arbeit, die Ressourcenfrage zu benennen und die Auseinandersetzung darüber zu führen. Damit sind die Pastoralgemeinschaften notwendiges Störpotenzial der Religionsgemeinschaft. Sie tun dies jedoch nicht um ihrer selbst willen, sondern aus ihrem Dienst an der Kirche heraus. Sie machen Gott und seine verstörende und zumutende Potenz unter den Menschen zum Thema, der eine Macht ist, die in der Ohnmacht Lebenszeichen setzt.[17]

Pastoralgemeinschaften verwirklichen Solidarität mit Menschen, die um die Anerkennung ihrer Würde ringen. Sie geben Antwort auf die Zeichen der Zeit. Sie beleben jeweils vor Ort ungesicherte, fragile Perspektiven der Hoffnung. Die Hoffnung dieser Orte besteht nicht aus Träumereien oder uneingelösten Utopien. Sie entsteht in der Gegenwart und im Bezug auf die Zumutungen des Evangeliums. Daraus resultieren die Kraft zum Wagnis und die Bereitschaft, neue Wege einzuschlagen.

Solch neue Wege gehen im wahrsten Sinn des Wortes Missionar/-innen auf Zeit (MaZ). Ordensgemeinschaften bieten jungen Erwachsenen im Rahmen von MaZ die Möglichkeit, an andere Orte zu gehen.[18] Junge Erwachsene lassen sich auf fremde Kulturen, andere kirchliche Kontexte ein und machen Erfahrungen an diesen fremden Orten, die mehr sind als Urlaubserfahrungen. Sie gehen in der Regel voller Ideale und Utopien von einer besseren Welt hinaus und sehen sich schon bald von den Orten, den Menschen herausgefordert und provoziert. Erwartungen werden enttäuscht, Hilfestellungen nicht angefragt, Utopien entzaubert; man kommt unweigerlich in der ungeschönten, zumutenden Wirklichkeit an. Wer allerdings lernt, sich auf Orte mit ihren Herausforderungen, Anfragen und Differenzen einzulassen, wird handlungs- und sprachfähig. Herkömmliche Muster können überwunden werden und neue Perspektiven tun sich auf. Nie Gesehenes, Unverhofftes und Herausforderndes kann entdeckt werden. Zugleich werden die verschwiegenen Seiten des Glaubens und der Spiritualität zum Thema: Zu welchen Lösungen ist der Glaube an den konkreten Orten in der Lage? Welche Basis bieten Glaube und Spiritualität, um in diesen Situationen nicht unterzugehen?

Ein weiterer fragiler Hoffnungsort ist die Citypastoral.[19] In diesen Kontexten wird sichtbar, dass Kirche Neues wagt und Orte freigibt. In Toplagen von Großstätten bilden sich neue Orte kirchlicher Präsenz jenseits der Pfarreistrukturen.[20] Orte der Citypas-

17 Vgl. den Artikel von Pater *Klaus Mertes SJ* im Tagesspiegel vom 4. April 2010 http://www.tagesspiegel.de/meinung/kommentare/aus-den-dornen-wird-eine-krone/1782700.html (17. April 2010).

18 Vgl. *Hildegard Wustmans*, „Deutschland ist nicht die Welt" – Erfahrungen mit Anders-Orten, in: *Wilfried Dettling* / *Sigfried Grillmeyer* (Hg.), Das Feuer entfachen. Die Botschaft des Evangeliums in einer globalen Welt. Erzbischof Ludwig Schick zum 60. Geburtstag, Würzburg 2009, 186–191.

19 Vgl. *Rainer Bucher*, Jenseits der Idylle (s. Anm. 5), 125f.

20 Vgl. http://www.forum-kum.de/cont/forumsarchiv/Citypastoral.html (14. April 2010).

toral suchen den Kontakt mit Menschen, welche die Kirche in den gewohnten Strukturen und Kontexten nicht erreicht. Ihnen bietet sie Kommunikation, Information und Unterstützung bei persönlichen Anliegen. Zugleich stehen diese Orte für spirituelle Formen wie Kurzzeitandachten und besondere liturgische Feiern etwa am Valentinstag. Im Zusammenhang der Citypastoral nimmt Kirche das Bestreben von Menschen ernst, die immer mehr selbst Nähe und Distanz zur Kirche und ihren Angeboten bestimmen wollen. Sie selber entscheiden über Kontakt und Zurückhaltung.[21] Und ein großer Teil von ihnen will sich „nicht mehr eingemeinden".[22] Orte, an denen drinnen und draußen fließend sind, bieten für beide Seiten neue Kontaktflächen.[23]

Für einen dritten Hoffnungszusammenhang stehen die begonnenen Dekanatsprozesse in der Diözese Linz. Sie fördern die Wahrnehmung des Raumes, der Gemeinden als Orte der Pastoralgemeinschaft, als ein Netzwerk pluraler kirchlicher Erfahrungsorte in ihren wechselseitigen Relativierungen, Bereicherungen, Kritiken und Ergänzungen.[24] Netzwerke ermöglichen es, Dominanzen und Singularitäten zu überwinden. Auf einmal kommt Vielfalt in den Blick, die Kreativität freisetzen kann. Dabei ist wesentlich, den Anspruch auf ein Zentrum aufzugeben, dezentral zu agieren und Orte zu stärken. Die in Netzwerken verbundenen Orte relativieren sich gegenseitig und dies in einem beständigen Prozess. Netzwerke stellen die Verknüpfung sich selbstorganisierender Orte dar, die sich auf das Netz als Ganzes beziehen.[25]

Die ersten Auswertungen in der Diözese Linz zeigen, dass Ehrenamtliche motivierter sind, weil sie sich als Teil eines größeren Ganzen verstehen. Man steht in einem engeren Kontakt zueinander und erfährt auch gegenseitige Entlastung, wie sich dies gerade auch im Bereich der Firmvorbereitung oder der Erwachsenenbildung zeigt. Es müssen nicht mehr alle alles machen. Zugleich kommen aber auch die besonderen Bedeutungen und Qualitäten einzelner Orte in den Blick.

Damit aber diese Prozesse der Netzwerkarbeit mehr sind als nur ein Strohfeuer oder gar religionsgemeinschaftlich fehlinterpretiert werden, braucht es eine Vergewisserung darüber, wofür Kirche da ist. Es sind im Rahmen der pastoralen Überlegungen neue Fragen zu stellen. D. h. nicht mehr danach fragen „wie lebendig sind wir?", sondern „wen schließen wir aus?" Nicht danach fragen „wer kommt nicht zu uns?", sondern „wo gehen wir hin, wen suchen wir auf?" Nicht fragen „wie halten wir unsere Sozialform Kirchengemeinde am Funktionieren?", sondern „wofür gibt es die Gemeinde und wie müssen wir uns vielleicht verändern, um unsere Aufgabe heute erfüllen zu können?" „Was bedeutet das Evangelium hier und heute

21 Vgl. *Hans-Joachim Höhn*, Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998, 117–140, 134.

22 *Hans-Joachim Höhn*, Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen in der Gegenwart, Freiburg–Basel–Wien 1994, 140.

23 Ebd., 137.

24 Vgl. *Christian Bauer*, Von der Pfarrei zum Netzwerk? Eine pastoralsoziologische Probebohrung, in: Diakonia 40 (2009), 119–126.

25 Vgl. *Matthias Sellmann*, Von der „Gruppe" zum „Netzwerk". Große pastorale Räume als Chance für eine durchbrechende Vielfalt kirchlicher Sozialformen, in: Anzeiger für die Seelsorge 119 (2010/3), 19–23, 22.

und was bedeutet das hier und heute für das Evangelium?“ „Welche Formen brauchen wir, um diese Aufgaben zu erfüllen?“[26]

Aufgabe der Kirche ist nicht sie selber, sondern die Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat. Und auf der Basis einer solchen Selbstvergewisserung sind Orte auszumachen und zu gestalten. Dieses Prinzip zwingt die Kirche zum Volk an konkreten Orten und stellt sie vor die Frage, was sie an diesen konkreten Orten wagt.

3 Von der Hoffnung, die ein Wagnis ist und zum Aufstieg befähigt

Die gegenwärtige Abstiegserfahrung der Kirche ist Realität. Es gibt auch für sie kein Entkommen vor Auf- oder Abstieg, weil es keine unangefochtenen Positionen gibt. Positionen sind fragil. Um sie zu halten oder auszubauen, bedarf es der Fähigkeit, in den Aufstieg zu investieren. Allerdings ist Kapital mehr als nur Geld. Auch soziale Netzwerke, Bildungsabschlüsse, kulturelles Wissen ergeben Kapital, und auch Religion ist eine Form desselben. Diese Formen von Kapital verhelfen Menschen oder einer Institution zu Aufstiegschancen und stellen zugleich Bewältigungsstrategien von Herausforderungen bereit. Mit den Kapitalformen verbindet sich immer auch ein bestimmter Habitus, der über die Position im sozialen Feld entscheidet. Dieser von Pierre Bourdieu[27] entwickelte Kapitalbegriff ist etwas Dynamisches und in einer sozialen Praxis zu erfahren sowie umzusetzen. Der Einsatz von Kapital wird somit zu einer objektiven und öffentlichen Größe. Aber wie bei jeder Kapitalsorte ist es auch hier erforderlich, sie einzusetzen, sonst hat man nichts davon. Die Investition zeigt sich z. B. darin, ob man bereit ist, Risiken einzugehen, indem man Kapitalsorten kombiniert, den Habitus intensiviert, in dem man sich nach oben orientiert. Geschieht dies nicht, verliert man dann auch das Wenige, was man noch hat.

Über einen solchen Einsatz von Kapital weiß auch Jesus Bescheid, wie wir im Gleichnis vom anvertrauten Geld nachlesen können (Mt 25,14–30). Dieses Gleichnis erzählt von einem Mann, der eine Reise zu machen hat, zuvor seinen Dienern Geld anvertraut und ihnen aufträgt, damit Geschäfte zu machen. Nach seiner Rückkehr ruft er die Diener zu sich, weil er wissen möchte, was sie erwirtschaftet haben. Bis auf einen Diener haben alle mit dem anvertrauten Geld gewirtschaftet und das Guthaben vergrößert. Dieser eine aber sagte (Mt 25,24–26):

„Herr, ich wusste, dass du ein strenger Mann bist; du erntest, wo du nicht gesät hast, und sammelst, wo du nicht ausgestreut hast; weil ich Angst hatte, habe ich dein Geld in der Erde versteckt. Hier hast du es wieder. Sein Herr antwortete ihm: Du bist ein schlechter und fauler Diener! Du hast doch gewusst, dass ich ernte, wo ich nicht gesät habe, und sammle, wo ich nicht ausgestreut habe.“

Zwei Aspekte sind in diesem Gleichnis bedeutsam:

1. Wer sich von Angst leiten lässt, wie jener eine Knecht, wer also nichts riskiert und kein Wagnis eingeht, der verliert alles.[28]

[26] Vgl. *Rainer Bucher*, Jenseits der Idylle (s. Anm. 5), 126f.
[27] *Pierre Bourdieu*, Die feinen Unterschiede (s. Anm. 3).
[28] Vgl. *Ulrich Lutz*, Das Evangelium nach Matthäus (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 1/3), Zürich 1997, 492–514, 503, 505.

2. Wer so frei und souverän ist wie der Herr, hebt ab, wo er nicht eingezahlt hat, erntet, wo er nicht gesät hat. So jemand hat keine Angst und gewinnt alles.

Auch für die Kirche ist ihr religiöses Kapital entscheidend. Dieses ist nicht einfach ihr Besitz, sondern die soziale Praxis, der sie sich nicht entziehen kann, wenn sie eine Position in der Öffentlichkeit einnehmen will, die ihrer Botschaft entspricht: zu heilen, zu befreien, zu stärken, zu ermutigen, zu lieben und Hoffnung zu geben. Allerdings legt die gegenwärtige Position der Kirche nahe, dass sie in den vergangenen Jahren nicht wirklich gewinnbringend investiert hat. Aber der Blick auf das Gleichnis kann eine Perspektive anbieten, denn diese Geschichte von Abstieg und Aufstieg verweist auf eine besondere religiöse Kapitalsorte – auf die Botschaft des Reiches Gottes. Diese Botschaft lautet: Schaut auf das Reich Gottes – es wird größer! In der religiösen Kapitalsorte des Reiches Gottes steckt Hoffnung und ein neuer Habitus wird sichtbar. Nicht mehr Mangel und Angst herrschen vor, sondern Fülle und Zuversicht. Wer seine Hoffnung auf das Reich Gottes setzt und an ihm arbeitet, der kann gelassen bleiben. Gegen den Habitus des Mangels stellt sich der Habitus der Hoffnung ein – der Habitus der Pastoralgemeinschaft.

Die Hoffnungsperspektive des Reiches Gottes ist im jetzigen Abstiegsprozess der Kirche eine wichtige Ressource. Wenn die Kirche dem Reich Gottes dient, dann kann sie souverän bleiben. Dazu ist es allerdings erforderlich, dass sich die Religionsgemeinschaft auf das religiöse Kapital besinnt und bereit ist, Risiken einzugehen sowie ihr Kapital an unterschiedlichen Orten zu investieren. Dies bedeutet in der Konsequenz, in die Pastoralgemeinschaften zu investieren, sie zu stärken, von ihnen zu lernen und einen Perspektiven- und Paradigmenwechsel zu vollziehen: Statt der Fixierung auf alles, was fehlt, ist der Blick darauf zu lenken, was der Kirche an neuen Orten und von bislang unerhörten Minderheiten an Talenten zugeführt wird. Wer auf diese Talente setzt, in sie investiert, wird belohnt werden, z. B. in die MaZler/-innen, die bekanntes Terrain verlassen und das Wagnis der Konfrontation von Person und Ort eingehen, in die City-Pastoral, die spirituelle Orte im Getümmel von Städten schafft, die auf das Wagnis der Unterbrechung und der Ruhe setzt, in die Dekanatsprozesse, die auf die Valenz bestehender Orte setzen, die das Wagnis der Relativierung eines Zentrums eingehen. An all diesen Orten setzt man auf Zusammenhänge, die über sich hinausweisen. Sie arbeiten mit ihrem religiösen Kapital und den Talenten, die sie finden. Wer in dieser Hoffnung das Risiko wagt, Orte freizugeben und sich auf neue Orte einzulassen, wird die Erfahrung machen, dass Orte mit Ausstrahlungskraft entstehen, die andere ansprechen und begeistern können. In der sozialen Praxis zeigt sich das Kapital und der Aufstieg kann beginnen.

Die Autorin: *Hildegard Wustmans, geb. 1963, Studium der Theologie in Würzburg und São Paulo, Professorin für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz.*

Das aktuelle theologische Buch

◆ Halbmayr, Alois: Gott und Geld in Wechselwirkung. Zur Relativität der Gottesrede. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2009. (516) Kart. Euro 60,00 (D) / Euro 61,70 (A) / CHF 93,90. ISBN 978-3-506-76736-3.

Die biblische Frage „Gott oder Mammon" ist noch nie so entscheidend gewesen wie heute – diese Auffassung vertrat Prof. Dr. Wolfgang Huber, ehem. Bischof von Berlin und Ratsvorsitzender der EKD, vor kurzem auf der 12. Ökumenischen Sommerakademie im Stift Kremsmünster. Die aktuelle Finanz- und Wirtschaftskrise hat die Sensibilität für die Allmacht und Ohnmacht der globalen Systeme, aber ebenso sehr für ihr ungeheures psychologisches und imaginäres Potenzial, das deutlich religionsähnliche Züge trägt, offengelegt. So können und dürfen wir die Frage nach Gott und Geld nicht mehr verdrängen oder in Spezialistendiskurse delegieren.

Wenn diese komplexe Thematik durch eine Studie umfassend und innovativ durchdrungen wird, ist dies ein wissenschaftlicher Glücksfall in der gegenwärtigen Herausforderung. Darum sei es gestattet, an diesem Ort, der relevante und verständliche theologische Fachliteratur einem breiten LeserInnenforum empfiehlt, auch einmal ein Werk aus der theologischen Forschung vorzustellen und wenigstens dessen Argumentationsgänge und Erkenntnisse nachzuzeichnen.

Der Autor, a.o. Univ.-Prof. am Fachbereich Systematische Theologie der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Salzburg, stellt in seiner Studie (sie ist die überarbeitete Fassung seiner Habilitationsschrift) eingangs fest, dass zu den großen Leitbegriffen der Gegenwart das Geld zählt und seine religiöse Relevanz darin liegt, dass „in das Geld … Erwartungen und Hoffnungen gesetzt (werden), die es häufig als eine göttliche Macht erscheinen lassen. Ist das Geld der neue Gott unserer Zeit, der an die Stelle des christlichen Gottes getreten ist?" (9) Demgegenüber wird allerdings konstatiert: „Geld ist nach wie vor kein bevorzugtes Thema der systematischen Theologie" (11). Damit aber wird ökonomisch und theologisch verkannt, welches Phänomen das Geld ist. Die Theologie muss laut Auffassung des Verfassers sich bewusst sein, dass eine bloß ethische oder substanzontologische Beschreibung des Geldes der Relevanz der Gottesrede nicht gerecht wird. Forschungsstrategisch heißt das aufzuzeigen, worin die fundamental-theologische Bedeutung des Geldes für das Reden von Gott liegt. Dieses ambitionierte Programm versucht Halbmayr in seinem umfangreichen, vierteiligen Werk zu entfalten.

Im ersten Kapitel (17–75), das die „Semantiken des Geldes" vor allem phänomenologisch untersucht, verfolgt der Verfasser die Frage, warum in der Beziehung zum Geld so leicht ein religiöses Verhältnis eingenommen werden kann. An sieben exemplarischen Fallbeispielen (wie z.B. der finanziellen Restitution der Opfer des Seilbahnunglücks von Kaprun 2001, der Einführung des Euro als gemeinsame Währung oder der Architektur repräsentativer Bank- und Firmenzentralen) zeigt sich, dass Geld als Kontingenzbearbeitungsmedium, als universaler Code der Befriedigung privater Bedürfnisse und persönlicher bzw. kollektiver Zukunftsvorstellungen dient und so zu einer „katholischen Institution", einer „neue(n) universale(n) Grammatik [wird], die in allen Ländern verstanden und gesprochen wird" (25). – Eben darum ist Geld nie nur Zahlungsmittel, sondern kann zum absoluten Wert mit religiösen Zügen überhöht werden. Zentral betroffen davon ist auch der Gottesglaube der Moderne: „… eine der Wurzeln für die Gotteskrise der späten Moderne (liegt) in der Ablösung des Gottesparadigmas durch das Geldparadigma" (33). Was die vorkapitalistische Kultur von Gott erwartete (Freiheit, Sicherheit, Zukunft, Leben), ist auf das neue Medium übergegangen: „Geld ist der neue Gott unserer Zeit." (33)

Die anschließende Diskussion von Geldbegriffstheorien ergibt ein erstes erstaunliches Zwischenergebnis: Wer meint, die Ökonomie könnte eine klare Antwort geben, woher das Geld kommt und was Geld ist, wird enttäuscht: Weder wissen wir genau wann, wo und wie Geld in die Welt kam (65), noch ist der kleinste gemeinsame Nenner aller ökonomisch orientierten Definitionen wirklich aufschlussreich: „Alles, was die Funktion eines Tausch- und Wertaufbewahrungsmittels sowie einer Recheneinheit erfüllt, ist Geld" (73). Das weiß allemal

schon das kleine Kind, das Verkaufen spielt und als Tauschmedium Kieselsteinchen verwendet. Was aber Geld wirklich mächtig macht, ist sein gesellschaftliches Strukturprinzip, seine hohe integrative Kraft. Geld repräsentiert ein „Vermögen" der Verfügbarkeit über eine Warensumme und den „Wert der Wahlfreiheit zwischen unbestimmt vielen derartigen Objekten", an dem „die ganze Intensität der menschlichen Gefühle und Bedürfnisse" (ebd.) hängt. Und eben darum könne seine volle Bedeutung nur unter Verwendung theologischer Kategorien erfasst werden: „Geld symbolisiert eine göttliche Macht. Als ein Äquivalent persönlicher Freiheit konstituiert es, ähnlich wie der religiöse Glaube, Identität und eröffnet lebensnotwendige Handlungsspielräume" (ebd.). Daraus zieht der Verfassen den Schluss: Die Gottesfrage kann nicht von den Zeichen der Zeit – und deren eines ist das Geld – getrennt verhandelt werden kann.

Der damit aufgeschlossene Weg in die Theologie hinein wird im zweiten Kapitel unter der Überschrift „Abgott und Segen. Theologische Versuche über das Geld" (77–143) ausgeleuchtet, denn seit jeher hat sich die Theologie auch mit dem Geld beschäftigt. Zwei Gruppen zur gegenwärtigen theologischen Bestimmungen des Geldes lassen sich ausmachen: negativ-exkludierende (F. Delekat; F.-W. Marquardt; F. Wagner; Th. Ruster) und affirmativ-identifizierende Ansätze (H. Tietmeyer; M. Honecker; W.F. Kasch). Während die eine Linie keine mögliche Vermittlung zwischen Gottesglaube und Geldwirtschaft erkennen lässt, werden in der anderen die strukturellen und ethischen Entgleisungen des Mediums Geld völlig ausgeblendet. Für den Verfasser ist damit ein offenkundiges theologisches Desiderat angezeigt: Es bedarf jenseits der Pole von Ablehnung und Bejahung eines kritisch-relatives Modells, das sowohl die positiven als auch negativen Aspekte des Geldes gleichermaßen zu würdigen bzw. zu kritisieren weiß.

Ein Hauptschwerpunkt der Arbeit ist das umfangreiche dritte Kapitel: In ihm wird „Georg Simmels Philosophie des Geldes als Basistheorie einer Verhältnisbestimmung von Gott und Welt" (145–323) nachgezeichnet. Georg Simmel (1858–1918) zählt zu den deutschen Gründungsvätern der Soziologie und hat ein umfassendes sozial- und kulturwissenschaftliches Werk hinterlassen. Eine Schlüsselrolle in seinem Werk nimmt der Begriff „Wechselwirkung" ein, den Simmel als zentralen Strukturbegriff der Gesellschaftstheorie ausarbeitete: Gesellschaft ist die Gesamtheit von Formen und Beziehungen sozialer Einheiten und somit das Ereignis aller möglichen Wechselwirkungen zwischen den sozialen Trägern und Subjekten. Der die Kategorie Wechselwirkung erläuternde Terminus „Relativität" wird anschließend diskutiert.

Abgekürzt bringen diese hervorragenden und das Werk Simmels neu zur Geltung bringenden Untersuchungen die Einsicht, dass das soziale Phänomen der Wechselwirkung als ein „Drittes" zwischen Subjekt und Objekt zu stehen kommt und ein ausgezeichneter „Signifikant für Gott und Geld" (221) ist. Denn kennzeichnend für Simmels Geldtheorie ist nicht nur die Erkenntnis der Wirkung des Geldes in den Tauschverhältnissen, sondern seine Fähigkeit, ein „Wert" zu werden. Der Wert schiebt sich zwischen Subjekt und Objekt; für Tauschvorgänge heißt das: „Der Geldpreis einer Ware widerspiegelt das Maß der Tauschbarkeit, das zwischen ihr und der Gesamtheit der übrigen Waren besteht" (244). Geld repräsentiert die Proportionalität der vom Menschen begehrten und getauschten Güter, und darum wird es zu einem wirksamen Zeichen. Doch Geld ist nach Simmel nicht nur Relation – es wird selbst zum „Objekt der Begierde, Potenzmittel, Quelle von Lebensfreude, Horizont unbegrenzter Lebensmöglichkeiten, Spekulationsgröße, Machtinstrument etc." (251). Ja, es wird zu einem absoluten Wert, zu einem „Endzweck" (267), der um seiner selbst willen begehrt wird: Geld als Ausdruck eines Willens zur Macht, die sich in Geldbesitz bzw. Geiz oder in Verschwendungssucht niederschlägt (ebd.), mit der Konsequenz, dass Geld zu Enthumanisierung und zu Mammonismus führt, und alle Werte, „die nicht oder nicht mehr in Geld ausdrückbar sind, an Bedeutung verlieren" (285).

Als Ergebnis der Rekonstruktion der Geld- und Religionstheorie Simmels hält Halbmayr fest, dass ihre Stärke in der jeweiligen multiperspektivischen Erfassung der Kategorien Geld und Religion/Gott liegt, aber er hebt auch die Schwächen hervor, dass „diese beiden Symbolsysteme … kaum mit einer echten Außenperspektive, mit einem klassischen ökonomischen

oder theologischen Diskurs konfrontiert und verknüpft" (318) worden sind.

Diese Aufgabe versucht der Verfasser nun im vierten Teil „Zur relativen Struktur der Gottesrede" (325–470) in Angriff zu nehmen. Er zeigt zunächst am Begriff der Wahrheit und des dreifaltigen Gottes, dass „Wechselwirkung" auch als zentrale theologische Kategorie ausweisbar ist. Anhand M. Canos Loci-Theorie findet er gute Gründe, das Geld als „locus alienus" (vgl. 348) für die Gottesrede aufzunehmen. Sodann wird der Gottesbegriff „als zentrales Symbol der gesellschaftlichen Wechselwirkung" (348ff.) interpretiert und gezeigt, dass der Terminus „Gott" die „Relationalität des Lebens" (351ff.) auslegt und verdeutlicht. Spannend aber werden Halbmayrs Erörterungen dort, wo die beiden Signifikanten „Gott" und „Geld" einander zugeordnet werden. Sie beanspruchen eine strukturelle Identität, insofern beide die Einheit einer Differenz markieren: Beide verweisen auf eine „absolute Macht, auf Heil und Rettung, Leben und Freiheit, Erlösung und Entschuldung" (374).

Aber sie unterscheiden sich auch wesentlich voneinander: 1. Während Geld in seiner Funktion ein absolut neutralisierendes, parteiloses Medium ist, ist die (biblische) Gottesauffassung als „engagierte Parteilichkeit" (376) zu kennzeichnen. 2. Während die Qualität des Geldes seine reine Quantität ist, bezeichnet Gott die Qualität der Selbstzweckhaftigkeit und Entfaltung des Menschlichen. 3. Während das Geld bei aller Neigung, zum Endzweck zu werden, ein Vorletztes ist (was besonders in Krisenzeiten schonungslos deutlich wird), ist Gott ein „Absolutes, letztlich Unvergleichliches" (383). 4. Während Geld als Größe der Verehrung zu Mammonismus führt, zielt Gott auf einen lebendigen Gottesdienst, weil er gerade „kein identifizierbares Medium wie beim Geld" (387) hat. Auch dort, wo das Christentum Gott identifiziert, nämlich in Jesus Christus, wo also „Zeichen und Bezeichnetes zusammenfallen (387), bleibt es eine „Einheit von entzogener, transzendentaler Göttlichkeit und konkreter Repräsentanz" (387).

Damit hat Halbmayr das gesuchte theoretische Werkzeug an der Hand, um das Verhältnis von Gott und Welt weder negativ noch affirmativ, sondern kritisch-relativ aufeinander zu beziehen. Der Verfasser kann die relative und positive Macht des Geldes anerkennen und zugleich (durchgeführt an einer bibeltheologischen Diskussion neutestamentlicher Aussagen zum Umgang mit dem Geld) am Maßstab der Reich-Gottes-Idee Jesu begrenzen. „Mit dem *relativen* Modell gelingt es dem Neuen Testament, die Potentialität des Geldes sowohl als die große Widermacht Gottes aufzudecken als auch als ein herausragendes Mittel für die Gerechtigkeit Gottes zu gewinnen" (415f.). Das Geld wird neutestamentlich strikt funktionalisiert auf das Reich Gottes.

Ein Ausblick auf den Diskurs der „Gabe" (465), der als Alternative gegenüber der alles bestimmenden Marktlogik gesetzt wird, bildet die Schlussüberlegungen. J. Derrida hat die Gabe als Form eines gesellschaftlichen Verhältnisses interpretiert, in dem es keine reziproken Strukturen gibt. Nur diese Form der Gabe in diesem ursprünglichen Sinn verweist auf das Vorökonomische, das Überschüssige des Gebens, das nicht mehr ausgeglichen werden kann bzw. darf. So aber wird Gabe zu einem Zeichen, das der Autor theologisch in der Struktur der Sakramente wiederfindet (422): als reine Gabe, als reines Umsonst, als „Anders-*Ökonomie*" (469) Gottes. Diese gelte es in den wirtschaftlichen Beziehungen bruchstückhaft immer wieder darzustellen, weil dann immer wieder auch die „Logik des Tausches und der funktionalisierten Reziprozität bereits entscheidend durchbrochen" (470) ist.

Halbmayrs Arbeit bildet in der theologischen Diskussion zum Verhältnis von Gott und Geld sowohl in analytischer als auch in konstruktiver Hinsicht ein Schlüsselwerk. Es gelingt ihm überzeugend zwischen den eingefahrenen Positionen der Verteufelung und der Verharmlosung einen schlüssigen neuen Weg vorzuzeichnen. Der Verfasser geht den anspruchsvolleren Weg, die beliebte Schwarz-Weiß-Perspektive aufzubrechen und der Funktion des Geldes seinen sinnvollen Stellenwert einzuräumen. Vor allem aber stellt es die systematische Theologie, fundamentaltheologisch und sozialethisch, vor die Herausforderung, ob die Ökonomie resp. die Kategorie „Geld" ein für den Gottesdiskurs unverzichtbarer Rahmen wird. Auf jeden Fall kommt dieses Werk zur rechten Zeit und es ist ihm eine intensive Rezeption zu wünschen.

Linz *Franz Gruber*

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

◆ Becker, Patrick: Kein Platz für Gott? Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2009. (160, 9 Textabb.) Kart. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 26,50. ISBN 978-3-7917-2207-8.

Die Frage, ob Gott in einem zunehmend aggressiver werdenden Naturalismus noch Platz hat, ist berechtigt und auch von Seiten der Theologie in der Konfrontation mit den Naturwissenschaften neu aufzuzeigen. Dass der Autor den Stier bei den Hörnern packt, ist vorbehaltlos anzuerkennen. Dass er darum den beinahe schon klassischen Dualismus – hier die empirischen Naturwissenschaften, dort die nichtempirische Theologie – für überholt hält, ist konsequent. Man nimmt somit als Leser gespannt den Diskursfaden von Becker auf und folgt ihm neugierig, wie er das Problem lösen will (zur Erinnerung: Vor diese Problematik der Einheit von Determinismus und Freiheit sah sich schon der Geistesgigant Immanuel Kant gestellt, wenn er von zwei Dingen sprach, die das menschliche Gemüt erfüllen: „Der gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir").

Nachdem der Autor in gefälliger Kürze und Präzision die Herausforderungen der Naturwissenschaften, die Dialogstrategien seitens der Theologie und das neuerdings wieder aufgeflammte Verhältnis von Schöpfung und Evolution abgearbeitet hat, betritt er den heißen Boden der Fragestellung: Lässt sich ein Wirken Gottes im Natur- und im menschlichen Bewusstseinskomplex feststellen bzw. wenigstens denken, und zwar so, dass dies innerhalb der naturwissenschaftlichen Methodik akzeptierbar wäre? Der Autor erörtert verschiedene – ihn nicht überzeugende – Modelle: das Wunder-Modell; das Modell der quantenmechanischen Beeinflussung; das Modell der Analogie von Gott und physikalischem Feld; die top-down-Kausalität. Ein Modell aber hat für ihn Problemlösungskapazität: das Modell des „Informationstransfers" des Physikers David Bohm. Seiner Theorie des Quantenpotenzials zufolge wirkt dieses nicht, „indem es Energie überträgt, sondern indem es seine Form mitteilt – und damit seine Information" (76 f.). Demnach könnte Gott „in die Welt hineinwirken, ohne etwa den Energieerhaltungssatz zu verletzten" (80). Ob dies aber tatsächlich ein „bemerkenswerter Ansatz" (ebd.) ist, müsste erst noch in ausführlichen Diskussionen, vor allem in der Physik, geklärt werden. Theologisch aber ist auch die Rückfrage zu stellen: Welcher Fortschritt wäre damit gewonnen? Dass Gott so handeln könnte, ohne den Naturgesetzen zu widersprechen? Ober anders herum: dass die Naturwissenschaften einen solchen Informationstransfer theoretisch denken können? Das wäre viel; Tatsache aber bleibt auch, dass ein solches Handeln Gottes vom Menschen naturwissenschaftlich niemals bewiesen, sondern nur kraft seiner Freiheit und seines Glaubens als göttliches Handeln anerkannt werden könnte. So gesehen kann der grundlegende Unterschied von Theologie und Naturwissenschaft nicht hintergangen werden. Dessen scheint sich der Autor am Ende seines „Dialogs" doch verstärkt wieder bewusst geworden zu sein: „Die Diskussion von Naturwissenschaften und Theologie kann nur dann Frucht tragen, wenn die Ebenen klar getrennt werden." (153) So ist das Grundproblem in der Tat nicht das der Trennung der Ebenen, sondern ihrer möglichen Verbindung. Und hier sind beide Disziplinen darauf angewiesen, ob und inwieweit sie wechselseitig aufeinander zugehen, sich anerkennen und voneinander lernen können.

Becker jedenfalls ist zugute zu halten, dass er ein von den Naturwissenschaften lernender und mit ihnen diskutierender Theologe ist. Gerne wünscht man sich heute auch aufseiten der Naturwissenschaften Dialogpartner, die sich den derzeit wieder modern gewordenen Versuchungen eines prinzipiellen Naturalismus widersetzen und die Frage nach dem letzten Grund von allem sowie den Diskurs mit philosophisch gediegenen Argumenten zu einem möglichen unbedingten Sinn in allem für spannend und unverzichtbar erachten.

Linz *Franz Gruber*

◆ Häring, Hermann: Im Namen des Herrn. Wohin der Papst die Kirche führt. Mit einem Vorwort von Hans Küng. Gütersloher

Verlagshaus, Gütersloh ²2009. (192) Geb. Euro 17,95 (D) / Euro 18,50 (A) / CHF 31,90. ISBN 978-3-579-06493-2.

Das Pontifikat von Benedikt XVI. hat mit großen Erwartungen und Vorschusslorbeeren begonnen. Joseph Ratzinger schlug durch seine bescheidende Weise – er selbst sprach von sich als einem einfachen Arbeiter im Weinberg des Herrn – rasch viel Sympathien entgegen; für den ehemaligen Präfekten der Glaubenskongregation ein beachtlicher Amtsantritt. Doch bald folgten Jahr für Jahr Irritationen, die in der missglückten Exkommunikations-Aufhebung für vier „Lefebvre-Bischöfen" in einem Eklat gipfelten. Die Enttäuschung über das römische Missmanagement der Äußerungen um den Holocaust-Leugner und Pius-Bruderschaft-Bischof Robert Williamson, die Wiederzulassung des tridentinischen Messritus, die Wiederaufnahme der Karfreitagsbitte für das jüdische Volk in diesen Ritus, der Wirbel um seine Regensburger Rede, worin er den Islam pauschal als gewalttätig punzierte, überhaupt seine rigoristische und unversöhnliche Haltung gegenüber einer aufgeklärten, pluralisierten und säkularisierten westlichen Kultur, in der eine „Diktatur des Relativismus" vorherrscht – all das wirft gewichtige Fragen auf: Wer ist dieser Papst, wohin führt er die Kirche? Sind diese Vorfälle mediale oder operative Unfälle einer überkommenen Administration oder sind sie Ereignisse, die sich konsequent aus der Persönlichkeit des Amtsträgers und des kurialen Apparats ergeben?

Ein ausgewiesener Kenner, aber auch Kritiker der Theologie Joseph Ratzingers, der emeritierte Nijmwegener Dogmatiker Hermann Häring, hat ein aufschlussreiches, gründlich argumentiertes und vor allem theologisch kompromissloses „Dossier" über diesen Papst verfasst. Es kreist um die Themen des Williamson-Eklats, Ratzingers theologische und kirchenpolitische Karriere, seine Position zur Ökumene und zum Dialog mit den Religionen, zuletzt zum Schlüsselproblem der jüdischen Frage.

Härings Analysen sind scharf, aber in der Sache exakt. Er formuliert die Herausforderungen, welche die Schrift und die Gegenwart einem solchen Amt entgegenhalten, und zeigt die systemischen Muster der Theologie und Biografie Ratzingers auf, die zu solchen Amtshandlungen führen. Er anerkennt durchaus Ratzingers theologische und kirchenpolitische Fähigkeiten, aber er misst sie an ihren Ergebnissen und ihrer Kompatibilität mit der Schrift sowie den Beschlüssen des Konzils. Er hat einen Blick für seine persönlichen Motive und freundlichen Absichten, aber er deckt zugleich seine Immunisierungsstrategien auf: etwa die „Spiritualisierung des Rechts" (47), sein „rigides, absolut systemkonformes und aus Sicherheitsmotiven entwickeltes Denksystem" (60), seine theologische Enteignung des Judentums (167ff.).

„Das Problem von Ratzingers Ansatz", so Häring, „ist nicht seine Suche nach einer Tiefe und Eigentlichkeit des Lebens, sondern die Tatsache, dass zu deren Gewinnung die Oberfläche, der Alltag und die vitalen sozialen sowie politischen Fragen verschwinden. Der wachsende Abstand der Kirchenleitung von der Realität der Menschen ist einprogrammiert" (129).

In der Tat: Der Eindruck dieser wachsenden Entfremdung zwischen Kirchenführung und Pastoral, zwischen lehramtlicher Dogmatik und den Zeichen der Zeit, die heute vor allem außerhalb der Kirchenmauern aufleuchten, war seit dem II. Vatikanum noch nie so groß. Das Buch von Häring ist darum ein überzeugender Einspruch gegen einen Kirchenkurs, der Gefahr läuft, „unsere Hoffnung auf eine ökumenisch-messianische Menschheitszukunft zu ersticken." (189)

Linz *Franz Gruber*

ANTHROPOLOGIE

◆ Bohlken, Eike / Thies, Christian (Hg.): Handbuch Anthropoloige. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik. Verlag J. B. Metzle, Stuttgart–Weimar 2009. (VII, 460) Geb. Euro 49,95 (D) / Euro 51,40 (A) / CHF 77,00. ISBN 978-3-476-02228-8.

Welchen Bedeutungsaufschwung die philosophische Anthropologie in den letzten Jahren erfahren hat, lässt sich beispielsweise an der Haltung des Philosophen Jürgen Habermas nachzeichnen. In einem Beitrag für das Fischer-Lexikon Philosophie aus dem Jahre 1958 nimmt er sehr kritisch zu einer philosophischen Anthropologie Stellung, die angesichts der anvisierten Bestimmung des menschlichen Wesens in der Regel einen ungeschichtlichen Charakter habe und den gesellschaftlichen Einfluss vernachlässige. Außerdem distanziert er sich von den anthropologischen Überlegungen Arnold Gehlens, dessen „Philosophische Anthropologie" er als reaktionäres Programm versteht. In

seinem eigenen Werk ist – insbesondere im Zusammenhang mit der Ausarbeitung des diskursethischen Programms – eine sehr verschämte Anthropologie zu entdecken. Angesichts der naturalistischen Herausforderung der Neurobiologie verteidigt Habermas mittlerweile die intersubjektiv verfasste Natur des Menschen. In Anbetracht der bioethischen Fragestellungen stellen sich seines Erachtens zudem Fragen nach dem ethischen Selbstverständnis der menschlichen Gattung. Inwieweit dürfen die Menschen zu sich selbst bzw. zu ihrer Gattung ein instrumentelles oder auch verobjektivierendes Verhältnis einnehmen? Es wird deutlich, dass anthropologische Fragen in den aktuellen lebenswissenschaftlichen Debatten eine herausragende Rolle spielen. Deshalb ist es sicherlich nicht übertrieben, von einer Wiederkehr der Anthropologie in den philosophischen – insbesondere ethischen – Reflexionen zu sprechen.

Das von Eike Bohlken und Christian Thies (= Hg.) herausgegebene Handbuch Anthropologie bestätigt diesen Trend und gibt zugleich einen ausgezeichneten Einblick in das Panorama der notwendigerweise interdisziplinären anthropologischen Konzeptionen und Positionen. In der Einleitung (1–10) skizzieren die Hg. ihr eigens Selbstverständnis von einer zeitgemäßen „Lehre vom Menschen", die sie als eine „integrative Anthropologie" entwerfen. Im Gegensatz zum Philosophen Ernst Tugendhat, der die Anthropologie anstelle der Metaphysik als „erste Philosophie" in Stellung gebracht hat, nehmen die Hg. Abstand von einem allumfassenden Anspruch der Anthropologie, die sie keinesfalls als eine „Superdisziplin" (6) oder Universal(ien) wissenschaft verstanden wissen wollen. Stattdessen betonen sie den kritisch-konstruktiven Charakter einer solchen Disziplin für andere Wissenschaften.

In einem ersten Teil des Handbuches (11–97) werden verschiedene Klassiker der Anthropologie identifiziert und in gebotener Kürze dargestellt. Der zweite Teil widmet sich unterschiedlichen Ansätzen (99–282), bevor dann im dritten Teil (283–445) anthropologische Begriffe erläutert werden. Diese Teile werden von dem Inhaltsverzeichnis, einem knappen Vorwort und einem Anhang (Teil V, 447–460) gerahmt, der die Autorinnen bzw. Autoren knapp vorstellt und ein ausgesprochen nützliches Personen- und Sachregister enthält.

Kritisch muss angemerkt werden, dass nicht alle Beiträge des Handbuchs den Anspruch einer integrativen Anthropologie erfüllen, die schließlich auf einen systematisierenden Vergleich der unterschiedlichen anthropologischen Positionen angelegt ist. Der Untertitel des Handbuches – „Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik" – zeigt eigentlich deutlich das Spektrum auf, innerhalb dessen sich der Mensch bewegt. Deshalb wäre beispielsweise im Artikel „Geschlecht" eine Auseinandersetzung mit solchen philosophischen Positionen fruchtbar und auch notwendig gewesen, die sich gegen eine essenzialistische Interpretation des Geschlechts auflehnen und einen naturalistischen Zugang zu Phänomenen der geschlechtlichen Differenz kritisieren. Denn gerade im Zusammenhang mit dem anthropologischen Begriff des Geschlechts stellt sich die Frage, wo das Soziale bzw. Kulturelle anfängt und wo das Biologische aufhört. Als Autorin ist in diesem Zusammenhang beispielsweise die amerikanische Philosophin Judith Butler zu nennen, die im philosophischen Diskurs um das Geschlecht sicherlich eine äußerst prominente Rolle einnimmt, wie auch intellektuell sehr anregende Positionen vertritt.

Nichtsdestotrotz: Das „Handbuch Anthropologie" füllt eine Lücke im wissenschaftlichen Diskurs, weil sich die Leserin bzw. der Leser hier in kompakter Weise einen Überblick über die Facetten anthropologischen Denkens machen kann.

Berlin *Axel Bohmeyer*

BIBELWISSENSCHAFT

◆ Zugmann, Michael: „Hellenisten" in der Apostelgeschichte. Historische und exegetische Untersuchungen zu Apg 6,1; 9,29; 11,20 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, 264). Verlag Mohr Siebeck, Tübingen 2009. (XII, 497) Geb. Euro 84,00 (D) / Euro 86,40 (A). ISBN 978-3-149896-1.

Nur an drei Stellen der Apostelgeschichte begegnet die Bezeichnung „Hellenisten" (6,1; 9,29; 11,20), und an keiner scheint das Wort exakt dasselbe zu bedeuten, doch ist deutlich, dass es sich in erster Linie um eine Bezeichnung für nichtgriechische griechischsprachige Personen handelt. Die Frage, wer im Einzelnen so bezeichnet wurde, ist in der Forschung umstritten und nun sucht diese gründliche Untersuchung weit ausholend herauszufinden,

mit welchen Kriterien man zu einer klareren Begriffsbestimmung gelangen kann, um dann festzustellen, ob in den drei Belegtexten auch bestimmte Gruppen gemeint sein können. Da der Ausdruck selbst und seine Verwendung in den drei Passagen diesbezüglich über die sprachliche Zuordnung hinaus nichts erschließen lässt und andere weiterführende Belege nicht vorhanden sind, untersucht der Autor in Kap. 2 (11–24) auch den Sprachgebrauch von *hellênízein*, *hellênismós*, *hellênistí* in der profanen Gräzität bis in die Zeit des Neuen Testaments mit einem Blick auf die spätere Verwendung im Kontrast zu Christen und Juden im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen unter Kaiser Julian. Bis dahin blieb der für die Apg feststellbare Sprachgebrauch offenbar konstant. Ins Blickfeld kommen dabei ebenso die Bezeichnungen *héllên* und *hellenikós*. Das Kap. 3 (25–44) verfolgt die „historische Verortung" der so bezeichneten griechischsprachigen Nichtgriechen und führt in das Milieu, das geografisch und ethnografisch variabel für die Kultur- und Zivilisationsvermittlung („Hellenisierung") auf breiterer Basis von erstrangiger Bedeutung war.

Kap. 4 (45–88) gilt den griechischsprachigen Nichtgriechen im paganen Bereich. Dabei hebt sich Ägypten mit seiner schroffen Konfrontation zwischen der geschlossenen Gesellschaft der Einheimischen und den griechischsprachigen Einwanderern auf besondere Weise ab. Von der so erreichten Basis aus untersucht Zugmann sodann in Kap. 5 (89–294) eingehend das Phänomen der griechischsprachigen Juden im Kontext der „Hellenisierung", die er sehr umsichtig beschreibt und so die früher weithin übliche Konstruktion grundsätzlicher Gegensätze vermeidet, letztlich eine Position zwischen M. Hengels Auffassung von der Hellenisierung und L. H. Feldman´s Mahnung zu einer restriktiveren Bewertung einnimmt. Als hilfreich akzeptiert er schließlich John Barclay´s Differenzierung zwischen Assimilation, Akkulturation und Akkomodition, unter Berücksichtigung der Besonderheit, die in solchen Prozessen Juden mit ihrer Religion darstellten. Der Befund für Antiochia spielt – wie das syrisch-ostkleinasiatische Gebiet überhaupt – dabei eine zentrale Rolle. Dieses umfangreiche monografieartige, kulturgeschichtlich und literaturgeschichtlich ausgerichtete Kapitel stellt einen weit über das eigentliche Buchthema hinaus bedeutsamen, lesenswerten Beitrag zur Diskussion um die Hellenisierung von Juden – und dann auch Christen – dar.

Die gemeinsamen Merkmale, die für solche griechischsprachigen Juden nach Zugmann festgestellt werden können, betreffen den Rückbezug auf das Mutterland, wozu die Orientierung am Jerusalemer Tempel gehört, und eine bewusste – örtlich sicher variierende – Pflege von Brauchtum unter Berufung auf den *nómos*, das „Gesetz".

Nach diesen weit ausgreifenden Untersuchungen wendet sich der Autor mit Kap. 6 (295–406: Zum theologischen Profil der „Hellenisten" in Apg 6,1 und 9,29) wieder dem eigentlichen Thema zu. Das Ergebnis: Von den griechischsprachigen Juden, die aufgrund ihrer intensiven Beziehung zum Tempel und einer akzentuierten Toratreue aus der Diaspora nach Jerusalem gekommen waren und dort landsmannschaftliche Gemeinschaften bildeten, hatten sich einige der frühchristlichen Bewegung angeschlossen und standen danach zur aramäischsprachigen Urgemeinde in einem vergleichbaren Verhältnis wie zuvor zu ihrer einheimischen jüdischen Umgebung. Als Folge von Differenzen in Bezug auf die Witwenversorgung (Apg 6,1) und der Wahl eines Siebenerkollegiums (6,2–6) ergab sich ansatzweise auch eine organisatorische Verselbstständigung, und dies führte in der Folge zur Ausprägung eines eigenen theologischen Profils. Dieses erregte hinsichtlich der befürchteten relativierenden Auswirkungen in Bezug auf die Bedeutung des Tempels bei den jüdischen „Hellenisten" Anstoß und eskalierte im Zusammenhang mit den Aussagen des Stephanus. Lukas dürfte die Vorwürfe hier mit jenen gegen Paulus Apg 21,21.29 gezielt parallelisiert haben, indem er in Apg 6 auch den Vorwurf einer Torabeeinträchtigung einfügte. In der Stephanusrede spielt das Thema Tora jedenfalls keine Rolle. Somit ergibt sich als Konfliktgrundlage die Auswirkung einer kulttheologischen Deutung des Todes Jesu als Sühne erwirkendes eschatologisches Ereignis, was im Kontext der bereits vorgegebenen eschatologischen Erwartung eines nicht „handgemachten" gemachten endzeitlichen Tempels (s. auch 11Q19, 29) und der Tempelworte Jesu in den Augen der Gegenseite für die Bedeutung und die Funktion des realen Tempels und Kultbetriebes als bedrohlich erscheinen konnte (s. darüber v. a. 371–377). Schwierig nachzuvollziehen ist hingegen die Rückführung einer christologischen Präexistenzvorstellung auf die Vorstellung

eines von Gott vorbereiteten Heiligtums (394–396). Bei dieser geht es wohl in erster Linie um eine Untermauerung des Monopolanspruchs für den Jerusalemer Tempel als dem Ort der Gottesgegenwart, wie es sehr deutlich in Jub 32,16.22 zum Ausdruck kommt, wo der Plan Jakobs, im Zusammenhang mit der Inauguration Levis zum Priester und der Einführung der Abgabenordnung Bethel zum Altarheiligtum auch einen festen Tempel zu errichten, von Gott unter Verweis auf den künftigen, erwählten Ort zurückgewiesen wird.

Hierzu sei hinzugefügt, dass die Rede vom „Sitzen zur Rechten Gottes" – also einem Mit-Thronenden – im Zusammenhang mit der eschatologischen Richterfunktion und der Vorstellung von der Präsenz der Gottheit im Heiligtum die Tempelthematik mit Ansätzen zu einem spezifischen christologischen Anspruch verbindet, der von vornherein Bedenken auslösen musste.

Die Darlegung der These von einer anfangs nur sprachlichen Differenzierung, die unter den gegebenen Umständen aber zu ersten Ausformungen einer christlichen Theologie geführt hat, die bei Paulus um die christologisch-soteriologische Umdeutung der heilsgeschichtlichen Funktion der Tora ergänzt wurde, wirkt nicht nur vom neutestamentlichen Befund her überzeugend, sie fügt sich auch gut in das uns bekannte Bild von der jüdischen Religion jener Zeit ein. Es ist schade, dass eine wechselseitige Berücksichtigung dieser Studie und der Publikation von Dietrich-Alex Koch / Friedrich W. Horn (Hg.), Hellenistisches Christentum. Schriftverständnis – Ekklesiologie – Geschichte, Göttingen 2008 nicht stattfinden konnte.

Die Gründlichkeit der Verarbeitung von Textzeugnissen und modernen Publikationen ist auch am Umfang der Schlussteile des Buches zu erkennen. Das Literaturverzeichnis (407ff.) ist nach Quellentexten, Hilfsmitteln (418ff.), biblischen Schriften, speziell Apostelgeschichte (419ff.) und nach Monografien und Aufsätzen (421ff.) gegliedert. Auch die Register (438ff.) sind sorgfältig erstellt, das Stellenregister (438ff.) nach biblischen, frühjüdischen, rabbinischen und altchristlichen Texten, profaner griechischer und lateinischer Literatur, Textsammlungen und nichtliterarischen Zeugnissen, gefolgt von einem Namenregister (458ff.), einem Sachregister (463ff.) und einem Begriffsregister (492ff.) nach griechischen, hebräischen und lateinischen Wörtern.

Mittenwald *Johann Maier*

◆ Fischer, Georg / Backhaus, Knut: Beten. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Neue Echter Bibel – Themen 14). Echter Verlag, Würzburg 2009. (152) Pb. Euro 14,40 (D) / Euro 14,90 (A) / CHF 25,50. ISBN 978-3-429-03072-8.

Das Gebet ist eines der zentralen biblischen Anliegen (11) und zudem Mitte, Ursprung und Seele der urchristlichen Theologie (85). Im vorliegenden Band werden wesentliche Grundzüge biblischen Betens übersichtlich dargestellt.

Im alttestamentlichen Teil, vom Innsbrucker Prof. Georg Fischer SJ verantwortet, werden unterschiedliche Zugangsweisen gewählt. Kanonisch gegliedert, fragt Fischer zunächst nach den beispielgebenden Anfängen in der Tora (A), den geschichtlichen Büchern (besonders Sam–Kön) (B.) und der Schriftprophetie (C.). Historisch eingeordnet erweist sich die Darstellung, wenn im vierten Teil (D.) das Beten in den späteren Schriften (Esr, Neh, Dan, Est, Tob, Jdt, Klgl, Ijob, Bar, 1–2 Makk, Koh, Sir Weish) in den Blick kommt. Systematisierend erweist sich neben der Hinführung besonders der Abschnitt über den Psalter (E.) atl. Gebete. Durch diese Gliederung gelingt es Fischer, einen flächendeckenden Überblick über Gebete und Anklänge an Gebete im AT zu bieten. Dies ist angesichts der enormen Textmenge – der Autor spricht von über 470 Gebeten für das ganze AT (11) – und der unterschiedlichen zeitlichen Entstehungsepochen sowie literarischen Formen kein leichtes Unterfangen. Anhand von ausgewählten Texten möchte Fischer jedoch besonders auf die Kommunikationsstrukturen in den Gebeten hinweisen, die dialogische Züge tragen. In der Berücksichtigung der inhaltlichen Kontexte streicht Fischer vielfache Aspekte des Gebets heraus, welche die enorme Bandbreite menschlicher Lebensrealität anklingen lassen, u. a.: Beten für andere, heilende Wirkung, kritische Situationen, Gebet bei der Brautschau, in eigener Sache, Bekenntnis, Enttäuschung, Schreien in Not, unterlassene Gebete, verletzte Beziehungen, Schuld ... Die Darstellungen von Mose („Modell eines betenden Menschen" und somit auch ein Schlüssel zur Tora [22]) und Jeremia (bestimmendes Thema für das Jeremiabuch [43]) weisen dabei besonders starke Konturen auf. Der Autor sieht im Durchgang durch die Texte eine starke Zunahme der Gebete in den späteren Schriften (48), weshalb Teil D mit „Vermehrtes Beten" und die Psalmen als „Die Hochblüte des Ge-

bets“ (Teil E.), welche die Darstellung krönen, bezeichnet werden. Spannungen zwischen der kanonischen Zugangsweise und einer historischen Entwicklung zeigen sich nicht nur bei der Einordnung der Chronikbücher unter die Gebete in der Geschichte (Teil B., 33–34), sondern auch bei Esr, Neh und Rut, die erst in Teil D. ihren Ort finden. Auch der Hinweis auf die literarische Formung einzelner Figuren als Beter (Jakob, Mose, Hanna) durch spätere Autoren erfolgt erst gegen Ende der Darstellung – und dort nur mit einer Fußnote (66, Anm. 9). Damit möchte Fischer wohl auch eine spirituelle Leseweise der Texte, fruchtbar für jede/jeden Einzelne/n, möglich machen, wie das Übergangskapitel (72–74) durchschimmern lässt.

Im zweiten Buchteil stellt Knut Backhaus mit großer sprachlicher, poetischer und existenzieller Feinfühligkeit die neutestamentlichen Facetten des Gebets klar dar. Abschnitt A. schafft dabei eine Brücke zwischen dem AT und dem NT. Ausgehend von den Worten Jesu am Kreuz (Mk 15), bietet er unter Bezugnahme auf Ps 22 Grundzüge des Betens im NT an (79–84). Es hat (a) den Charakter eines echten Dialogs, ist von daher (b) fragmentarisch und dramatisch mit einer (c) inhärenten Hoffnungsstruktur und (d) vom Leben im umfassenden Sinn nicht zu trennen. Dieser Abschnitt zählt neben den Ausführungen zum Vater Unser (Herrengebet 95–100) für den Rezensenten in der Auslotung dessen, was Gebet meinen kann, zu den Höhepunkten des Buches. Teil B zeigt Jesus als Betenden und Beten als Beziehung entlang der synoptischen Evangelien. Die wichtigsten urchristlicher Gebetskultur entstammenden und noch heute liturgisch verwendeten Gebetstexte (Corpus Paulinum, lukanische Eingangserzählungen, Offb) stehen im Mittelpunkt von Teil C. Gebet wird nicht nur anhand von entsprechenden Texten vorgestellt, sondern auch die spirituellen Eindrücke und Vollzüge von Betern werden – mit aller Vorsicht – anhand der paulinischen Einheit von Theologie und Gebet sowie Pauli geistlichem Realismus betrachtet (Teil D.). Zuletzt (E.) wird als Summe betender Gottesnähe das Johannesevangelium vorgestellt, in welchem viele Linien neutestamentlichen Betens poetisch mit einer Theologie von innen neu zusammenlaufen.

Der den gesamten Band abschließende „Dialog“ (131–135) lässt beide Autoren auf die AT- und NT-Teile zurückblicken. Dabei wird die Kontinuität des Gebets in den beiden Testamenten deutlich, weshalb eigentlich nur von einem gemeinsamen biblischen Beten die Rede sein kann (134). Anmerkungen, Literaturverzeichnis, Abkürzungsverzeichnis und Bibelstellenregister schließen den Buch ab.

Linz *Werner Urbanz*

BIOGRAFIE

◆ Kaar, Herbert: Einhängen – Heben – Aufsetzen der Last. Eine Nachkriegsbiografie. Wagner Verlag, Linz 2010. (268) Geb. Euro 19,00 (D, A). ISBN 978-3-902330-45-1.

Der Autor kam als Kind einer arischen Mutter und eines jüdischen Vaters (Hermann Israel Charasch) zur Welt. Die früheste Lebenszeit verbrachte er auf einem Bauernhof („Brucknerhof“) im Mühlviertel, das Kriegsende und seine Jugend in Linz. Gegen Endes des Krieges war der Vater ins KZ „Emsland“ (Niederlande) gekommen, weil ihn eine Frau, von der er aus einer früheren Beziehung ein Kind hatte, denunzierte: wegen „Rassenschande zum Schutz des deutschen Blutes“.

Der Einband des Buches zeigt das Linzer Hafengelände in der Nachkriegszeit, wo Kaar zur Schule ging und das Schlosserhandwerk erlernte. Es war eine harte, eine bedrückende Zeit, die teilweise an KZ-Berichte erinnert. Abwechslung fand der Autor u. a. beim Fußballspiel und beim Motorradfahren. Die Beziehung zu P. Franz Teufl SDB, der in der Hafenpfarre St. Severin ein Zentrum katholischer Jugendarbeit errichtete, prägte Kaar ebenfalls.

Der Autor verfügt lediglich über Volksschulbildung und eine Schlosserlehre, die er mit der Gesellenprüfung abschloss. Seine Schilderungen sind jedoch von beachtlicher literarischer Qualität. Das eigentliche Thema des Buches gibt der Untertitel an: „Eine Nachkriegsbiografie“. Der Haupttitel „Einhängen – Heben – Aufsetzen der Last“ (262) umschreibt Kaars berufliche Tätigkeit als Kranführer. Ich meine, dass damit aber auch sein gesamtes Schicksal anklingt. Wie oft musste sich doch der Autor „einhängen“, musste Lasten „heben“ und solche „aufsetzen“, um durchhalten und bestehen zu können! Auch die Suche nach seiner Herkunft war ein mühsamer und belastender Vorgang, der ihm sehr zu schaffen machte und Abgründe freilegte.

Was der Rezensent bedauert, ist der Mangel des Bemühens um die Beachtung der Chro-

nologie der Ereignisse. Der Tod der Mutter wird zum Beispiel an mehreren Stellen berichtet. Das macht die Lektüre nicht leicht. Wo jeweils befindet sich der Leser in der Abfolge des Geschehens?

Linz *Rudolf Zinnhobler*

GESCHICHTE

◆ Haidinger, Martin / Steinbach, Günther: Unser Hitler. Die Österreicher und ihr Landsmann. Ecowin Verlag GmbH, Salzburg 2009. (379, zahlr. Abb., Schutzumschlag) Geb. Euro 24,00 (D, A) / CHF 42,30. ISBN 978-3-902404-71-8.

Es ist nicht leicht, dieses interessante und materialreiche Buch in einer Rezension zu würdigen. Eine Hitler-Biografie im eigentlichen Sinne stellt es nicht dar. Gezeigt werden soll Hitlers Aufstieg und Ende, vor allem aber seine Verflochtenheit mit Österreich, seinem Herkunftsland. *M. Haidinger* spricht von Hitlers „Österreich-Komplex" (9–50), der im „Traum Linz" (Ausbau zur Kulturhauptstadt des Reiches nach dem „Anschluss") und im „Trauma Wien" (Stätte seines Versagens, nicht bestandene Aufnahmeprüfung in die Kunstakademie) seinen Ausdruck findet.

Den langen Weg zum „Anschluss", den „Traum vom Reich" schildert der weit ausholende Beitrag von *G. Steinbach* (51–147). Der Autor geht u. a. auf die Anfänge der Donaumonarchie, die Revolution von 1848 und ihre Auswirkungen, die „Ausbildung der deutsch-völkischen Idee" und die Rolle des Antijudaismus in Österreich vor und nach dem „Anschluss" ein.

Anhand der einschlägigen Literatur bzw. der Erinnerungen von Zeitzeugen dokumentiert *M. Haidinger* die Ereignisse vor und nach 1938. Dabei wird nicht immer klar erkennbar, was der Verfasser übernommen hat und was von ihm selbst stammt. Die relevanten Kapitel behandeln die Themen: „Wie die Jungen Nazis wurden" (149–209); „Anschluss und Abschluss" (211–273); „Täter, Opfer – und der Rest" (275–352).

Unter der Überschrift „Ein Volk wie jedes andere" versuchen die beiden Autoren das Resümee zu ziehen (353–366).

Während die Judenfrage und das NS-Euthanasieprogramm sehr ausführlich zur Sprache kommen, wird die Rolle der Kirche im Leben Hitlers und in Österreich nach dem Anschluss nicht so eingehend behandelt (vgl. z. B. 255–259 u. ö.). Die Autoren zeigen jedoch Verständnis für die konkreten Situationen. 1938, beim „Anschluss", hatte „die römisch-katholische Kirche in Österreich […] keine realistische Chance, zwischen allzu vielen Optionen zu wählen". So stellten sich damals die Bischöfe auf den Boden der Tatsachen und riefen die Katholiken dazu auf, am 10. April 1938 „für den Anschluss" zu stimmen. Erwähnung hätte es in diesem Zusammenhang verdient, dass der Linzer Bischof Johannes M. Gföllner deutliche Zeichen dafür setzte, dass er den Beschluss des österreichischen Episkopats nicht wirklich mittrug. Der Weg, den die Kirche in der Folge ging, sollte ihr das Überleben einigermaßen sichern, wurde aber nicht selten zum Leidensweg, auf dem viele Opfer zu beklagen waren, wofür das vorliegende Buch kaum Beispiele bringt.

Bedauerlich ist das Fehlen eines Registers. Bei der Wiederbenützung des Werkes werden die vielen handelnden Personen und die geschilderten Ereignisse nur mit Mühe greifbar. Gerade weil das Geschehen nicht chronologisch dargestellt wird, wäre man für die registrale Erfassung der Daten dankbar gewesen. Der gute Bildteil ist en bloc in der Mitte des Buches angebracht, wodurch der Illustrationscharakter nicht genügend zur Geltung kommt. Abgesehen von diesen Mängeln kann man die Lektüre des Werkes bestens empfehlen; es stellt eine Bereicherung zur bisherigen Literatur dar.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Grabner-Haider, Anton: Hitlers Theologie des Todes (Topos Taschenbücher 682). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2009. (175) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 18,80. ISBN 978-3-8367-0682-7.

Nicht zum ersten Mal werden im deutschen Sprachraum die religiösen Wurzeln des Nationalsozialismus thematisiert. In der Theol.-prakt. Quartalschrift veröffentlichte Rudolf Zinnhobler bereits 1979 einen Artikel zu diesem Thema. Aus dem letzten Dezennium seien an Veröffentlichungen genannt: Michael Hesemann „Hitlers Religion" (2004), Anton Grabner-Haider „Hitlers mythische Religion" (Böhlau, 2007) und zuletzt: Rainer Bucher „Hitlers Theologie"

(Echter, 2008). Grabner-Haiders soeben vorgelegtes Buch „Hitlers Theologie des Todes" ist im Grunde eine gekürzte Ausgabe seines 2007 verfassten Werks, das nun als Taschenbuch in der Topos-Reihe erschienen ist. Der Autor will zeigen, dass die nationalsozialistische Ideologie nicht 1933 vom Himmel gefallen ist. Sie speist sich aus philosophischen und theologischen Denklinien, die sich vom 19. ins 20. Jahrhundert ziehen und stark von der Ablehnung der Aufklärung, des Liberalismus, der Demokratie, des Individualismus, des Sozialismus und gegen das Judentum geprägt sind. In sieben Zugängen argumentiert der Autor das – unumstrittene – Faktum von den theologischen und philosophischen Wurzeln des Nationalsozialismus.

In einem ersten Zugang wird Adolf Hitlers Gottesbegriff nachgegangen: Gott steht für das Unbegreifliche, für jenen Absoluten, den man nicht zerstören dürfe, der aber von der Kirche in Dogmen und Heuchelei erstickt wurde. Die neue Volksbewegung des Nationalsozialismus wolle – so Hitler – der Erhaltung des göttlichen Werkes dienen. Hitler selbst sah sich „vom Schicksal" (von der „Vorsehung", vom „Herrgott im Himmel") auserwählt, in „tiefster Gottgläubigkeit" der messianischen Erwählung, die auf das deutsche Volk übergegangen sei, zu entsprechen. Dieses Ziel könne nur mit bedingungslosem Glauben („sola fide") an das nationalsozialistische Programm erreicht werden. Ein solches Exklusivverständnis beinhaltet „folgerichtig" die Vernichtung aller Feinde und den Krieg.

Der nationalsozialistische Monopolanspruch auf die „einzige Wahrheit" sowie die Theorie des „gerechten Krieges" mussten nicht neu erfunden werden. Beide wurden von der Tradition des Christentums beigestellt. Schon seit Augustinus, seit der Zeit der Kreuzzüge und seit der Zeit der Konfessionskonflikte waren Christen mit solchen Ansprüchen vertraut. Nur mit einer lang tradierten Mythologie des Krieges ist es – so Grabner-Haider – erklärbar, warum so viele Menschen in den Weltkriegen des 20. Jahrhunderts ohne Widerstand dieser Todesmythologie gefolgt sind. Eine für die monotheistischen Religionen typische „Erstschlagsdoktrin" zur Verteidigung des Glaubens ermächtigte auch A. Hitler, den Krieg gegen die Sowjetunion zu beginnen. Für Grabner-Haider wurzelt dieser Gehorsam letztlich im jüdischen/christlichen/islamischen Gottesbild, einem Kriegs- und Rachegott, der keine anderen Götter neben sich dulde und unbedingten Gehorsam verlange. So wie sich die Kirche zur Verfolgung der „Häretiker" in der Zeit des frühen oder mittelalterlichen Christentums (Gnostiker, Monophysiten, Arianer, später die Juden, die Hexen) legitimiert sah, so folgte das Vorgehen Hitlers gegen die Bolschewisten, Juden, Zigeuner und alle Rassenfremden einem umfassenden göttlichen Willen. In religionsgeschichtlicher Hinsicht ist die These vom Absolutheitsanspruch des christlichen Gottes als Folge einer von den Jerusalemer Tempelpriestern durchgesetzten Monopolstellung JHWHs durchaus von Interesse (Vgl. Jan Assmann), bibeltheologisch greift dieses Kapitel zu kurz und bleibt zu undifferenziert.

Auch große Philosophen müssen als Wegbereiter nationalsozialistischer Ideologie gelten. Der Autor spannt einen Bogen von Platon, Niccoló Machiavelli, Thomas Hobbes, Friedrich Wilhelm Schelling, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche bis zu Max Scheler. Aber auch jüngere Philosophen wie Ernst Jünger, Ernst Krieck, Alfred Baeumler schätzten humanistisches, positivistisches Denken gering. Auch Martin Heidegger, auf den der Autor ausführlicher eingeht, habe den Schrecken der Moderne nicht ertragen können. Er habe mit seiner Antiphilosophie alles Vernunftgeschehen abgewertet und damit eine Grundrichtung ähnlich der NS-Ideologie eingeschlagen. Da heute ein enger Zusammenhang zwischen den beiden Weltkriegen des 20. Jahrhunderts gesehen wird, führt Grabner-Haider eine Reihe von Theologen und Philosophen des beginnenden 20. Jahrhunderts an, die zur ideologischen Aufrüstung des Krieges und zur Entwicklung der nationalsozialistischen Ideologie beitrugen. Der Literaturnobelpreisträger Rudolf Eucken hatte schon 1914 argumentiert, der Krieg verfolge edle Zwecke und sei ein „heiliger Krieg". Der deutsche Geist sei jetzt reif geworden, die Welt zu gestalten. Der Philosoph Ernst Troeltsch proklamierte – wie so viele im Ersten Weltkrieg – den göttlichen Segen für die deutschen Soldaten. Adolf von Harnack, der evangelische Theologe, sprach von der religiösen Verklärung der Opfer, des Blutes und der Tränen, welche ihnen die Schau auf das Ewige ermögliche. Die Philosophen Rudolf Borchardt, Paul Natorp und Georg Simmel betrachteten den Krieg als „Krisis", der die Schäden moderner Zivilisation beseitige, die Individuen wieder zu einem Volk vereine und das alte, christliche und germanische Erbe

verteidige. Auch der katholische Theologe Joseph Mausbach betonte die positive moralische Wirkung des Zweiten Weltkrieges. Echte Liebe müsse auch weh tun und strafen, versagen und verwunden. Damit wurde der Krieg in seinen Augen zum gottgewollten „Kreuzzug" gegen die Unmoral der Feinde. Unter den evangelischen Theologen waren vor allem Gerhard Kittel, Paul Althaus und Emanuel Hirsch überzeugt, dass die Politik des Dritten Reiches ein „göttliches Wunder" sei und das deutsche Volk unter dem „Hammer Gottes" zu hartem Eisen geschmiedet werde. Was die Theologen argumentativ entwickelten, wurde in den Reden und Predigten der Feldgeistlichen des Ersten Weltkriegs rezipiert. Daran konnten A. Hitler und die NS-Kriegsstrategen anknüpfen. Die deutsche Philosophie und Theologie hatte damit – so der Autor – ihre moralische Unschuld verloren und ist – erneut der Autor – in eine „Ideologie des Tötens" übergegangen, ohne es zu merken. Die genuine Entwicklung des NS-Regimes war die Umsetzung der Ideologie des Todes mit höchster technischer Effizienz und damit die industriell organisierte Auslöschung von Millionen von Mitmenschen. Sogar die Programme des „guten Todes" (Euthanasie) wurden von einigen Theologen gebilligt. Wenige (Clemens A. v. Galen) traten offen dagegen auf. Viele „Mitwirkende" – z. B. Soldaten – fügten sich in die „Theologie" vom Tod für Führer, Volk und Vaterland. Anderen, vor allem den KZ-Opfern, ist in dieser Zeit wohl jeder Glaube an Gott zerbrochen.

Zu der auch künftig ausstehenden Bewältigung des Holocausts postuliert Grabner-Haider fortgesetzte Trauer- und Erinnerungsarbeit, um eine neue Theologie des Lebens, die das zweite Vatikanische Konzil formuliert habe, zu stärken und zu stabilisieren. Auch die Kirchen haben inzwischen ihre Mitschuld eingestanden. Toleranz der Kulturen und Religionen könnten – so der Autor – beitragen, die Gewaltpotenziale der monotheistischen Religionen zu reduzieren und so nach dem Vorbild von Hans Küngs „Projekt Weltethos" eine noch junge Theologie des Lebens in Europa verwurzeln.

Grabner-Haider schließt das Buch mit seinen eigenen Kindheitserinnerungen an die Kriegs- und Nachkriegszeit. Stünden sie – als Ausweis des persönlich/biografischen Zugangs – am Anfang, würden sie weniger als Anhang wirken.

Die Verdienste des Buches liegen darin, große Linien aufzuzeigen. Eine davon ist, den fatalen Sonderweg der deutschen Philosophie und Theologie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, respektive ihre folgenschwere Ablehnung der Moderne aufzuzeigen. „Es ist so als ob große Teile der Bevölkerung keine Erlaubnis zu Lebensglück und Lebensfreude hatten." Freilich wäre es lohnend, noch eingehender den kulturhistorischen Ursachen dieses Phänomens nachzugehen. Kritisch anzumerken ist, dass durch die Kürze der Darstellung manche Positionen (Philosophen, Theologen) zu plakativ und undifferenziert ausfallen. Vertreter kritischer Positionen werden nur marginal angeführt. Das Lektorat des Buchs ist bedauerlicherweise nicht fehlerfrei (S. 12, 37, 162 u. a.). Für eine kurze Einführung in das Thema, noch dazu zu einem günstigen Preis – der vermutliche Zweck der Veröffentlichung –, kann man den Band durchaus empfehlen.

Linz *Helmut Wagner*

KIRCHENRECHT

◆ Loretan, Adrian: Religionen im Kontext der Menschenrechte (Religionsgeschichtliche Studien 1). Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2010. (288) Geb. Euro 30,00 (D) / Euro 30,90 (A) / CHF 44,00. ISBN 978-3-290-20055-8.

Ausgangspunkt ist die Frage, wie die Grundrechte in den Religionsgemeinschaften und im Zusammenspiel mit dem Staat verstanden werden können. Der Verfasser bearbeitet das Thema in sechs Abschnitten, denen ein Essay „Menschenrechte in den Religionen" vorangestellt ist. Nach rechtsphilosophischen Überlegungen zum Begriff der Gerechtigkeit folgt ein Kapitel über die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte und die Position der Kirchen. Es folgt eine Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Rechtsstaat und Religionen. Abschnitt D „Die religiöse Bildung in der Kirche" widmet sich den Theologischen Fakultäten an der Schnittstelle von Wissenschaftsfreiheit und Religionsfreiheit sowie den verschiedenen Modellen des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen. Die Frage nach der Gleichstellung der Geschlechter im Hinblick auf die Kirchen und das bestehende Spannungsverhältnis zwischen staatlichem und kirchlichem Gleichstellungsrecht werden im fünften Kapitel entfaltet. Im letzten Abschnitt stellt sich der Autor abschlie-

ßend der Frage, ob die Religionen und Kirchen der Grundrechte bedürfen.

Nach der Klärung der Begriffe Pluralismus, Totalitarismus und Rechtspositivismus, stellt der Autor seine rechtsphilosophischen Überlegungen zu überpositiven Gerechtigkeitskriterien an den Beispielen „Freiheit" und „Demokratie" an. Diesen folgt die Darstellung des Verhältnisses der Kirchen zu den Menschenrechten am Beispiel der Religionsfreiheit, wobei die Ausführungen zu „Dignitatis humanae" mit der Frage „Ist der Kirchenaustritt Privatsache?" verknüpft werden.

Dem Spannungsverhältnis zwischen korporativen und individuellen Rechten ist der Abschnitt C. 2. „Religionsfreiheit und Gleichstellung aus religionsrechtlicher und rechtsphilosophischer Sicht" gewidmet. Der Autor sieht das Verdienst der Religionsfreiheit im Schutz der pluralistischen Gesellschaft vor den Gefahren weltanschaulicher Konflikte. Anschließend prüft der Verfasser, wie weit die öffentlichrechtliche Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften ein Instrument gesellschaftlicher Integration darstellen kann.

Eine ausführliche Auseinandersetzung zum Themenbereich der religiösen Bildung in der Kirche und der Position der theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten in der Zukunft bietet Abschnitt D. Es werden drei verschiedene Modelle (negative Grundrechtsförderung, positive Grundrechtsförderung, inpersonale Grundrechtstheorie) und ihre Konsequenzen für theologische Fakultäten vorgestellt.

Im nächsten Kapitel wird die Frage der religiösen Bildung von der Universität auf die Schule verlagert. Für die Zukunft des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen, speziell in der Schweiz, entwirft der Verfasser folgende Perspektiven: Religiöse Grundbildung wird in der Schule ein Thema bleiben, allerdings in unterschiedlichen Organisationsformen. Zuzustimmen ist dem Autor zur Feststellung, dass die Zukunft des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen nicht allein von rechtlichen Überlegungen abhängt, sondern die inhaltliche Lebensfähigkeit des Religionsunterrichts die künftige Rechtsform bestimmen wird.

Die letzten beiden Kapitel haben die Gleichstellung der Geschlechter in der Kirche sowie die Frage der Zulassung von Frauen zu kirchlichen Ämtern zum Inhalt. Die Gleichstellungsnormen auf universaler, europäischer und nationaler Ebene werden dargestellt. Weiters werden einschlägige kirchliche Dokumente, die sich mit der Rolle der Frau auseinandersetzen, angesprochen. Als große offene Frage wird die kirchliche Praxis der Beauftragung mit Ämtern thematisiert.

Für die Zukunft avisiert der Autor, dass die Gleichstellungsfrage den Religionen nicht mehr länger erspart bleiben wird. Wie weit der kirchliche Einsatz für Menschenrechte glaubwürdig sein kann, wenn diese die Rechte der Frauen in den eigenen Reihen so stark einschränkt, stellt sich ihm in diesem Zusammenhang als große Anfrage an die Kirche. Ebenso steht für das Verhältnis von Kirche und Staat die Anfrage im Raum, wie weit staatliche Behörden aufgrund des Diskriminierungsverbotes von Frauen berechtigt oder sogar verpflichtet sein könnten, staatliche Leistungen an die röm.-kath. Kirche von der Gleichstellung von Frauen abhängig zu machen.

Das Buch „Religionen im Kontext der Menschenrechte" bietet eine sehr fundierte Darstellung der Geschichte der Kirchen und Religionsgemeinschaften mit den Menschenrechten. Von großem Gewinn für die Leserinnen und Leser sind die rechtsphilosophischen Ausführungen. Der Autor greift zahlreiche brennende Fragen auf, die das Verhältnis der Religionen zu den Menschenrechten betreffen und gibt interessante Denkanstöße. Insgesamt ist dieses Buch eine wertvolle und ergiebige Bereicherung für wissenschaftlich Interessierte an den Menschenrechten und den aktuellen Diskussionen im Blick auf die Grundrechte in Staat und Kirche. Diesem Werk ist eine weite Verbreitung und eine geneigte Leserschaft zu wünschen.

Salzburg *Gerlinde Katzinger*

◆ 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 2). Lit-Verlag, Berlin u.a. 2007. (595) Brosch. Euro 34,90 (D). ISBN 3-8258-0244-8.

Das Verhältnis von Staat und Kirche ist nicht nur durch die Erweiterung der Europäischen Union im Jahre 2007 auf 27 Mitgliedstaaten mit etwa 500 Millionen Einwohnern, sondern auch innerhalb der einzelnen Religionsgemeinschaften und Staaten zu einem interessanten und

gegenwärtig durch vermehrte mediale Berichterstattung zu einem äußerst brisanten Thema geworden. Um eine konstruktive Dialogbasis zu schaffen, bedarf es fundierter Kenntnisse grundlegender Normen und Prinzipien, welche die hier vorliegende Publikation als Ergebnis eines Forschungsseminars der Doktoranden im Fach Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck im Studienjahr 2005/06 für drei zentrale Teilbereiche des Staat-Kirche-Verhältnisses präsentiert: Religionsunterricht, Kirchenfinanzierung und Ehe. Diese Gesichtspunkte geben aufschlussreiche Einsichten in das Verhältnis zwischen Kirche und Staat in Europa sowohl aus der Sicht der römisch-katholischen Kirche als auch der einzelnen Mitgliedstaaten und der Europäischen Union.

Die historische Entwicklung und religionsrechtlichen Grundlagen werden von *Johannes-Peter Schiestl* für Österreich (49–89), von *Paul Leibinger* für die Bundesrepublik Deutschland (90–152), von *Christoph Stragenegg* und *Walter Weinberger* für Italien (211–253) sowie von *Maria Edeltraude Leb* für Frankreich (211–253) bearbeitet. Alle übrigen Länder der Europäischen Union werden von *Walter Weinberger* in regionale Bereiche wie „Süd- und Westeuropäische Länder" (254–344: Belgien, Großbritannien und Nordirland, Irland, Luxemburg, Malta, Niederlande, Portugal, Spanien), „Nordeuropäische Länder" (345–373: Dänemark, Schweden, Finnland) sowie „Osteuropäische Länder und zukünftige Beitrittsländer" (373–487: Bulgarien, Estland, Griechenland, Lettland, Litauen, Polen, Rumänien, Slowakei, Slowenien, Tschechien, Ungarn und Zypern) thematisiert. Dem folgt ein ausführlicher Beitrag von *Burkhard Josef Berkmann* über das Europa-Recht (488–522), der eine in den letzten Jahren intensivierte Dialogkultur zwischen den einzelnen Kirchen und der EU hervorhebt (513). Die internationale Zusammensetzung des Forschungsseminars ermöglichte informative Vergleiche von *Augustin Ahlonko Kouanvih* über die Republik Togo (523–555) und *Placide Ponzo* über die Demokratische Republik Kongo (556–581). Eine Zusammenfassung schließt das Panorama ab, wodurch auch ein Ausblick gewährt und Zukunftsperspektiven für eine kommende Entwicklung erörtert werden (582–585). Diesen ausführlichen Erkundungsgängen geht voraus ein Überblick des Herausgebers und Innsbrucker Kirchenrechtlers *Wilhelm Rees* (1–48): Was lässt sich im Hinblick auf die genannten drei Teilbereiche für das Verhältnis von Staat und Kirche erwarten? Hier kommen zur Sprache kirchenrechtliche Grundlagen, theologische Grundprinzipien des Zweiten Vatikanischen Konzils sowie die Relation von Religionsfreiheit und staatlicher Neutralität samt ihren weitreichenden Gestaltungsmöglichkeiten.

Alle Länderbeiträge sind einheitlich strukturiert. Auf eine jeweilige landesspezifische Grunddatenerfassung mit anschließender kurzer historischer Entwicklung und der primären Rechtsgrundlagen folgt eine Darstellung der konkreten nationalen Rechtslagen im Hinblick auf Religionsunterricht bzw. Unterrichtswesen, Kirchenfinanzierung sowie Ehe. Der jeweilige Länderbeitrag bzw. Themenschwerpunkt schließt mit ausführlichen aktuellen Literaturverweisen und Internetadressen ab, die zu einer intensiveren Befassung mit der Thematik und zur Weiterarbeit anregen sollen. Zudem werden nicht immer leicht auffindbare regionale und supranationale Gesetzestexte bzw. Auszügen aus Basisdokumenten der Europäischen Union abgedruckt und die derzeit in den Mitgliedstaaten geltenden Regelungen in drei im Anhang des Buches angeführten Tabellen gleichsam als synoptischer Vergleich der erarbeiteten Ergebnisse zusammengefasst (586–595).

Die neuesten Bestimmungen und Entwicklungen wurden akribisch erfasst, insbesondere die völkerrechtlichen Verträge (Konkordate und Kirchenverträge), staatlichen Abkommen mit anderen Religionsgemeinschaften, Entscheidungen der jeweiligen Judikatur, Statistiken und Erhebungen zu kirchlichen Einnahmen, Staatsleistungen, Eheschließungen bzw. -scheidungen, der vielfältigen Formen des Zusammenlebens wie lebenspartnerschaftliche und gleichgeschlechtliche (Ehe-)Regelungen (Homosexuellen-Ehe) mit all ihren Schattierungen bzw. Ausformungen, den divergierenden einzelstaatlichen Rechtsgrundlagen hinsichtlich des Religionsunterrichts, sieben Systemvarianten gegenwärtiger Kirchenfinanzierung und fünf unterschiedlichen Eherechtssystemen. Berücksichtigt wurden ferner Sonderbestimmungen einzelner Staaten (z. B. kein Religionsunterricht an staatlichen Schulen in Frankreich außer in Elsass-Lothringen) oder Regionen wie etwa Grönland, der Faröer-Inseln, Schottland und Nord-Irland sowie autonomer Provinzen (Baskenland, Andalusien, Katalonien bis zu den Kanarischen Inseln in Spanien sowie Süd-

tirol). Im Bereich der Eherechtsgrundlagen werden berücksichtigt neben den kirchlichen (katholischen, protestantischen und orthodoxen) Sonderregelungen ebenso diejenigen der einzelnen EU-Mitgliedstaaten (etwa die fünf unterschiedlichen Eheschließungsformen in Italien). Ein Blick auf einen familien-, prozess- und symbolorientierten Ehekonsens in schwarzafrikanischen Kulturen (vgl. 559–566) bzw. einem kontextuellen Eherechtsverständnis (560) sowie entsprechende staatliche und kirchliche Annulierungsformen sowie deren gegenseitige Anerkennung schärfen das Bild.

Diese umfassende Publikation dürfte v.a. für Personen von Interesse sein, die in Bereichen der kirchlichen Gerichte, des Schulwesens, Finanzwesens und in der Verwaltung tätig sind. Die vorliegende Untersuchung führt die kirchlich und rechtsstaatlich relevanten Quellen an; das religionsrechtliche Material bietet zudem Anhaltspunkte für einen multireligiösen Dialog (vgl. 513–515). Obwohl das universalkirchliche Recht weithin ein flexibles Rahmenrecht darstellt, welches unterschiedliche historische, kulturelle und rechtliche Situationen berücksichtigt, werden die aus religiöser Mobilität und supranationaler Rechtsstrukturen bedingten Veränderungen resultierenden staatskirchenrechtlichen Fragen in Europa weiterhin eine enge Kooperation der kirchlichen, staatlichen und supranationalen Rechtsordnungen erfordern. Durch die seit der Veröffentlichung der Publikation eingetretenen Veränderungen in einzelnen Mitgliedsländern (z. B. geänderte Kirchenfinanzierungssysteme in Spanien, Portugal, Ungarn, Slowenien und in Litauen) wäre eine inhaltlich aktualisierte Neuauflage wünschenswert – ebenso wie eine Aufbereitung des umfangreichen Materials auf Englisch.

Kremsmünster *Bernhard A. Eckerstorfer OSB*

KUNST

◆ Gelsinger, Martina / Jöchl, Alexander / Nitsch, Hubert (Hg.): Kunst und Kirche auf Augenhöhe. Künstlerische Gestaltungen in der Diözese Linz 2000–2010. Kunstreferat und Diözesankonservatorat der Diözese Linz, Linz 2010. (160, zahlr. farb. Abb.) Geb. Euro 20,00 (A). ISBN 978-3-200-01874-7. (Erhältlich im Domshop Linz: domcenter@dioezese-linz.at)

Der Umgang mit Kunst in der Diözese Linz erregt allmählich Aufsehen im ganzen deutschen Sprachgebiet. Nun ist eine reich bebilderte Dokumentation der 90 Objekte, die in den letzten zehn Jahren realisiert worden sind, erschienen. Einige bemerkenswerte Kirchenbauten dieser Zeit blieben ausgespart, weil der Band sich ganz auf die Bildende Kunst konzentriert. Gezeigt werden Erneuerungen ganzer Kirchenräume mit teilweise wertvollem alten Bestand, sehr viele Altarraumgestaltungen, Taufbecken, Glasfenster, Lichtinstallationen, Röhrenglocken in einem neuen Turm.

Die Arbeit des Linzer Kunstreferates ist künstlerorientiert. Beauftragt wurden rund 90 vorwiegend einheimische Künstler, darunter bekannte wie Franz Josef Altenburg, Siegfried Anzinger, Sepp Auer, Gabriele Berger, Inge Dick, Herbert Friedl, Alfred Haberpointner, Michael Kienzer, Maria Moser, Wolfgang Stifter, Katharina Struber, aber auch überregionale wie Daniele Buetti, Keith Sonnier oder Leo Zogmayer. Der Qualitätsanspruch ist durchwegs hoch. Bemerkenswert ist der intensive, sich oft über Jahre hinziehende Dialog mit den Pfarrgemeinden. Das bringt einen spirituellen Prozess in Gang; neues Leben blüht auf. Die Gemeinden sind nicht mehr dieselben wie zuvor. Erstaunlich ist auch die Aufgeschlossenheit für teilweise ungewöhnliche Lösungen. Dahinter steht eine jahrzehntelange Arbeit in der Diözese. Auch die einführenden Artikel sind aufschlussreich. Eingeleitet werden sie von einem Beitrag des Präsidenten des Päpstlichen Rates für Kultur, Gianfranco Ravasi. Herzstück dieses ersten Teiles ist das Gespräch mit den Mitgliedern des Diözesanen Bauausschusses, aus dem die Prinzipien, nach denen vorgegangen wird, und die Vorgangsweise beim einzelnen Projekt ersichtlich werden. Deutlich wird, wie harmonisch die Zusammenarbeit zwischen Bauamt und Kunstreferat sowie allen Beteiligten ist. In den Pfarren sind vielfach „Kirchenpfleger" Gesprächspartner.

Erfreulich ist auch die Zusammenarbeit mit dem Land Oberösterreich (Anneliese Geyer) und dem Landeskonservatorat für Denkmalpflege (Bernd Euler-Rolle). Der sensible Umgang mit der vorhandenen Altsubstanz ist Voraussetzung, wie er nur „einer integrativen und reflexiven Moderne" gelingen kann. Wertvoll ist auch die Bildungsarbeit des Instituts für Kunstwissenschaft und Philosophie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz,

welche die Hörer und Hörerinnen zum „sehenden Sehen“ hinfuhren will (Monika Leisch-Kiesl).

Die Bebilderung muss eine Auswahl treffen, die aber meist gut gelungen ist. Die Texte zu den einzelnen Projekten sind exzellent. Im Ganzen ein beglückendes Buch. Hier öffnet sich ein neuer Weg für die Kirche, die heutzutage sehr oft kritisch beurteilt wird.

Linz *Günter Rombold*

LITERATUR

◆ Stankowski, Martin: Die geöffnete Tür. Eine Erzählung aus der Reformationszeit. Wagner Verlag, Linz 2010. (243) Pb. Euro 19,80 (D, A) / CHF 35,60. ISBN 978-3-902330-44-4.

Es ist eine – trotz aller dramatischen Momente – stille und berührende Geschichte, die der Schweizer Autor Martin Stankowski erzählt. Der Kunsthistoriker, selbstständig im Bereich Altbau- und Kulturberatung tätig und zeitweise in St. Florian zuhause, bringt sein historisches Wissen ebenso ein wie den geschulten, präzisen Blick für Details. Behutsam entfaltet er die geistige und seelische Entwicklung des 19-jährigen Hans Jakob, der im unruhigen, von Aufständen und Repression gekennzeichneten Jahr 1628 als Sendbote der Evangelischen aus Linz (das überaus farbig und lebendig geschildert wird) auf verborgenen Wegen nach Süden aufbricht, um seinen Glaubensgenossen im Salzkammergut geistliche Bücher zu bringen.

Er wird von kaiserlichen Soldaten aufgegriffen und als unbedeutende Randfigur politischer und konfessioneller Konflikte, mit deren Schicksal erschreckend gedankenlos und brutal umgegangen wird, nur durch die Internierung in einem Stift (unschwer als Kremsmünster erkennbar) vor Schlimmerem bewahrt. Ein Jahr lang bleibt Hans Jakob dort, zunächst in einem Kellerraum eingeschlossen, mit der Zeit in hellere und wohnlichere Räume verlegt, zuletzt nur durch sein Wort von der Fortsetzung des ursprünglichen Botengangs abgehalten. Ein zwischenzeitlicher Ausbruchsversuch endet mit der Rückholung ins Stift und schwerer Krankheit, die den jungen Mann zur Ruhe und damit zu vertiefter Reflexion zwingt.

Verantwortlich für ihn ist der Subprior des Stifts, Pater Martinus, der ihm die entscheidende Aufgabe dieses Jahres stellt: Hans soll seine Lebensgeschichte niederschreiben, seine konfessionell geprägte Erziehung und Bildung schildern, seine religiösen Gedanken offenlegen. In vielen Gesprächen mit dem Pater löst er sich langsam von seinem tiefen Misstrauen, gewinnt einen weiteren Blickwinkel, der zu mehr Toleranz und Verständnis für die andere, bisher streng abgelehnte Konfession führt. Und eine weitere Begegnung vertieft diese neuen Gedankengänge nicht durch Dispute mit einem belesenen, gebildeten Mönch, sondern durch die liebevolle Zuneigung zu einer jungen Frau – katholisch, adelig, kurz vor der Hochzeit stehend. Katharina ist, ebenso wie Pater Martinus, aber auch wie inzwischen Hans Jakob selbst, zwar in ihrer Sphäre verwurzelt, bereit, ihrer Bestimmung zu folgen, aber auch fähig, über starre Grenzen der Herkunft und Konvention hinweg das Besondere, die menschlichen Qualitäten, doch ebenso den Weg und die Aufgabe des Anderen zu erkennen und zu respektieren.

Und so öffnet sich am Ende des Jahres im Stift, nach der Aufzeichnung der Lebensgeschichte, nach dem Lesen mancher Bücher aus der Klosterbibliothek, nach vielen Gedanken und Gesprächen nicht nur eine Tür, die in die Freiheit führt; sondern der junge Sendbote, mit Unterstützung des Paters auf dem Weg zu seinen evangelischen Glaubensgenossen im Salzkammergut, erkennt auch, wie sehr sich sein Horizont erweitert hat, wie sehr er gereift ist. Die beiden Menschen, denen er so viel verdankt, bleiben für ihn unerreichbar, wahrscheinlich wird er sie nie wiedersehen – aber ihre tief eingeprägten Spuren werden unvergessen bleiben.

Leonding *Eva Drechsler*

LITURGIEWISSENSCHAFT

◆ Weigl, Norbert: Liturgische Predigt seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine Untersuchung zur Messfeier in der Sonntagspredigt anhand der Zeitschrift ›Der Prediger und Katechet‹ (Studien zur Pastoralliturgie 21). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2009. (546) Kart. Euro 54,00 (D) / Euro 55,60 (A) / CHF 90,90. ISBN 978-3-7917-2185-9.

Die Homilie „soll unter Berücksichtigung des Mysteriums, das gefeiert wird, und der be-

sonderen Bedürfnisse der Hörer die Schriftlesungen oder andere Texte der Tagesmesse […] unter bestimmten Gesichtspunkten auslegen" (AEM, Nr. 41). Eine solche Auslegung nennt der Verfasser liturgische Predigt: Innerhalb der Liturgie wird die Liturgie selbst, das in ihr gefeierte Geheimnis, zum Thema der Verkündigung gemacht – und zwar ausgehend von den liturgischen Vollzügen und dem „textus sacer", zu dem gemäß Konzilskonstitution (vgl. *Sacrosanctum Concilium*, Nr. 35) nicht nur die Schriftverkündigung gehört, sondern *jeder* Text aus Ordinarium und Proprium. Ihr Ziel ist ein tieferes Verstehen der Liturgie zur Förderung einer fruchtbaren tätigen Teilnahme am gottesdienstlichen Feiern.

Die vorliegende Publikation, die im Sommersemester 2008 als Dissertation an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität München angenommen wurde, untersucht, wie Sonntagspredigten seit dem Konzil die Messfeier thematisieren und zu erschließen versuchen. Basis der Analyse ist die Zeitschrift ‚Prediger und Katechet', weil diese im Untersuchungszeitraum (1964–2006) kontinuierlich erschien und durch ihre Grundkonzeption einen guten Querschnitt der kirchlichen Predigtpraxis widerspiegelt (vgl. 177 f.).

Ausgangspunkt ist eine *terminologische Annäherung* an den Begriff der liturgischen Predigt vor, auf und nach dem Zweiten Vatikanum (Teil A, 110–171), aus dem heraus Fragestellung, Untersuchungsgegenstand und Methode entwickelt werden (173–182), die im Hauptteil der Untersuchung zur Anwendung kommen (Teil B, 173–502), bevor der Ertrag mit Blick auf *Spielarten und Voraussetzungen einer liturgischen Predigt* (Teil C, 505–530) gesichert wird. Ein Register zu *Autoren und Institutionen* (531–539), *Predigtanlässen* (540–544) und *Bibelstellen* (545 f.) sowie ein ausführliches *Literaturverzeichnis* (17–104) runden den Band ab, der formal dem gewohnt hohen Standard der Reihe gut entspricht.

Dem Autor gelingt es, die umfassende Untersuchung schlüssig und klar zu gliedern und gut lesbar darzustellen.

Ernüchternd ist der Befund hinsichtlich der *homiletischen Begleitung der Liturgiereform* (182–245): „Zwar wird […] immer wieder auf die Notwendigkeit einer kontinuierlichen Erschließung der liturgischen Veränderungen, der Texte und der inneren Prinzipien der Liturgiereform hingewiesen, doch kommt es in erster Linie nur zu einmaligen thematischen Predigten. Diese nehmen meist die äußeren Veränderungen in den Blick und bearbeiten entweder auf einer eher oberflächlichen Art und Weise mögliche Fragen der Gläubigen oder informieren diese knapp über die aktuellen Änderungen" (244), sodass die Reformen äußerlich bleiben. Grund dafür waren offenbar die hohen alltäglichen Anforderungen zur Gestaltung der konkreten Feiern gemäß den Reformen bis zur Publikation des deutschen Messbuchs (vgl. 241 f.). *Liturgische Texte* über die Schriftlesungen hinaus *und Riten der Messefeier als Predigtgrundlage* (245–343) fallen mit Inkrafttreten der neuen Leseordnung Ende der 1960er-Jahre fast völlig weg; man setzte scheinbar auf die Verstehbarkeit der nunmehr muttersprachlichen Texte. Der Autor zeigt auf, wie die Einzelelemente sowie die inhaltliche Erschließung der Messfeier (344–502), ihre theologischen Bedeutungen und Wirkungen thematisiert werden. Dass der Befund auch hier vielfach fehlenden Tiefgang, zahlreiche Desiderate und ungenutzte Möglichkeiten offenlegt, lässt so mache Klage über ein fehlendes Liturgieverständnis heute von einer neuen Seite her verstehen.

Der Band selbst birgt jedenfalls eine Fülle an Anregungen und Anstößen, sich liturgietheologisch zu vertiefen und das Feiern ganzheitlich und zusammenschauend anhand der Texte und Riten zu erschließen.

Linz *Christoph Freilinger*

PASTORALTHEOLOGIE

◆ Schregle, Franz: Pastoral in ländlichen Räumen. Wegmarkierungen für eine landschaftliche Seelsorge. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 77). Echter Verlag, Würzburg 2009. (351) Pb. Euro 36,00 (D) / Euro 37,10 (A) / CHF 57,90. ISBN 978-3-429-03064-3.

Der Titel der vorliegenden Studie löste zum einen eine gewisse Irritation und zum anderen auch einen Vorbehalt aus, welchen Beitrag eine *landschaftliche* Seelsorge bzw. Pastoral im aktuellen pastoraltheologischen Diskurs über die Neuformatierung der Pastoral überhaupt leisten kann. Der Rezensent wurde eines Besseren belehrt – die vorliegende Studie ist sehr aktuell, zumal die Raum- und die Ortsfrage von Kirche und Pastoral hoch im Kurs stehen.

Nach einer biografie- und berufsbezogenen Einleitung (11–28), welche Fragestellung und Ziel dieser Studie verständlich machen, arbeitet Schregle im ersten Kapitel (29–118) vier zu unterscheidende Raumbilder in den Seelsorgekonzepten der letzten 70 Jahren heraus. Diese vier Raumbilder sind nach Schregle „in der aktuellen Konzeption von Seelsorge" (26) immer noch wirksam und führen zu Überschneidungen und Verschränkungen. Der Autor beginnt mit dem Bild der „Kirche als Herz des Dorfes" (117), geht dem so prägenden Bild der „Kirche als lebendige Gemeinde" (44) nach und führt über „Kirche als sozialer Organismus" (72) hin zur „Kirche als Netzwerk" (93).

Im zweiten Kapitel (119–162) unterzieht Schregle die jetzt vorliegenden Raumbilder in den Seelsorgekonzeptionen einer kritischen Prüfung mittels der raumsoziologisch orientierten Theorie von Martina Löw. Ihr Raumbegriff setzt bei der Unterscheidung zwischen „absolutistischer und […] relativistischer Denkfigur" (119) an, wobei nach Schregle fast alle Konzepte, außer dem der Kirche als Netzwerk, der absolutistischen Denkfigur entsprechen. Das abschließende Resümee Schregles kommt zum Ergebnis, dass aus raumtheoretischer Sicht keines der vorhandenen Seelsorgekonzepte eine fundierte Grundlage für das Konzept einer ländlichen Pastoral zu liefern imstande ist.

Deshalb versteht Schregle im dritten Kapitel (163–234) den „Raum als handlungstheoretischen Begriff" (163). Die theoretische Erfassung des Handlungsbegriffes fußt auch in diesem Kapitel auf Löws Raumbegriff, der eine „Wechselwirkung zwischen Handeln und Strukturen" (165) ausmacht und zwischen „fließenden und stabilen Räumen" (166) unterscheidet. Des Weiteren versteht Schregle den Raum neben der relationalen Ordnung auch als durch Menschen und sozialer Güter gestalteten Raum. „Räume werden als relationale (An)Ordnung definiert, im Bild eines ‚fließenden Netzwerkes' gesehen und als ‚mehrdimensionales Gefüge' verstanden." (186f.) Diese Definition versucht Schregle anschließend an einem Praxisfeld der Gemeindeentwicklung der „Pfarreiengemeinschaft Ettringen – Markt Walt – Siebnach" (187–220) zu verifizieren. Er entwickelt daraus die Grundlage einer Landpastoral (221–234), die relational zu verstehen, zu untersuchen und zu strukturieren ist. „Eine relationale Sicht von Raum erfordert eine relationale Pastoral. Ich plädiere dafür, pastorale Räume zukünftig als fließende Netzwerke zu verstehen und sie relational zu strukturieren" (230).

Nach dieser handlungstheoretischen wie -praktischen Durchwanderung des Sozialraumes bieten die theologischen Perspektiven des Raumes im vierten Kapitel (235–275) weiterführende und praktikable Wegmarkierungen einer zukünftigen Pastoral, die sich nicht aus dem ländlichen Raum zurückzieht. Schregle rezipiert für die Erschließung des hier theologisch verstandenen Raumes fünf TheologInnen, „die sich mit ‚Gott und Raum' beschäftigen" (235). In seinen Rekonstruktionsversuchen der einzelnen Ansätze findet Schregle passende Überschriften, die seine pastoraltheologischen Erträge verdichten. Bei Elisabeth Jooß ist es „der fürsorgende Gott" (238–245), bei Dirk Evers „der gütige Gott" (245–251), bei Jürgen Moltmann „der liebende Gott" (251–258), bei Wolf-Eckart Failing „der heiligende Gott" (259–264) und bei Hans-Joachim Sander „der menschliche Gott" (264–275). Jede dieser theologischen Perspektiven zeitigt nach Schregle Konsequenzen fürs pastorale Handeln, da der ländlich bestimmte Seelsorge- bzw. Pastoral-Raum nicht ein Gegenüber zu Gott darstellt, sondern eine Durchdringung, Durchwohnung mit bzw. eine fürsorgende, rettende oder heiligende Begleitung durch Gott erfährt. Der originellste Ertrag erwächst aus der Auseinandersetzung mit Hans-Joachim Sander, der sich „als einziger katholische Theologe […] derzeit intensiv mit dem Thema Gott und Raum beschäftigt" (264) und sich dabei auf Michel Foucaults Raumtheorie bzw. seinen Begriff der Heterotopie bezieht. Der menschenfreundliche, solidarische wie ohnmächtige Gott kommt nach Schregle in Anlehnung an Sander bei Anders-Orten zum Vorschein und dies generiert einerseits die pastoraltheologische Frage nach der Wo-Identität der Kirche und andererseits die praktische Frage, wer durch das pastorale Handeln ausgeschlossen wird.

In Kapitel fünf (277–317) legt Schregle seinen Ertrag vor, der einem leidenschaftlichen und praktisch orientierten Plädoyer gleichkommt. Seine Option drückt sich treffend im Begriff der „landschaftlichen Seelsorge" (277) aus. Diese bestimmt er mit einem raumgebenden Gottesverständnis, die auf sozialer Ebene dazu anstiftet, Raumbilder wie „die Herberge" (289), „die Bleibe" (295) oder „die Pilgerschaft" (301) zu thematisieren. Derartige Bilder sollen in der Intention Schregles auch strukturell die

gewohnten Pastoral- wie Kirchenstrukturen relational, mobil und netzwerkförmig dahingehend verändern, dass landschaftliche Seelsorge das kirchliche Gesicht in dieser Welt verändern kann. Abschließend soll der Autor selber zu Wort kommen: „Landschaftliche Seelsorge lässt sich auf die Raumgabe Gottes ein" und „hilft, dass Menschen einander bewohnbar werden" und „strukturiert und organisiert die Pastoral relational" (283).

Schregle deckt mit seiner theoretisch wie praktisch fundierten Studie über eine zukunftsfähige landschaftliche Pastoral ein Desiderat des pastoraltheologischen Diskurses ab, das bisher leider zu wenig beachtet wurde. Dieses Verdienst ist nicht hoch genug einzuschätzen. Zudem können seine Überlegungen und Impulse pastoral haupt- oder ehrenamtlich Engagierte wie auch für Verantwortliche der pastoralen Neustrukturierungen in den deutschsprachigen Diözesen mit großem Gewinn gelesen werden. Ich wünsche dieser Studie eine weite Verbreitung!

Linz *Helmut Eder*

RELIGIONSPÄDAGOGIK

◆ Pithan, Annebelle / Arzt, Silvia / Jakobs, Monika / Knauth, Thorsten (Hg.): Gender – Religion – Bildung. Beiträge zu einer Religionspädagogik der Vielfalt. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2009. (464, 7 s/w Abb.) Geb. Euro 39,95 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 68,90. ISBN 978-3-579-08093-2.

Die Religionspädagogik ist jene Disziplin im theologischen Fächerkanon, die sich schon sehr früh mit Geschlechterfragen in qualifizierter Weise auseinandergesetzt hat.

Inzwischen liegt ein Reichtum an theoretischen Reflexionen und empirischen Studien vor, die eine Bündelung in einem Überblickswerk, wie es das Handbuch „Gender – Religion – Bildung. Beiträge zu einer Religionspädagogik der Vielfalt" darstellt, längst überfällig machte.

Die hohen Erwartungen werden nicht enttäuscht. Der „intensive() gemeinsame() Prozess" (26) des HerausgeberInnenteams (Annebelle Pithan, Silvia Arzt, Monika Jakobs und Thorsten Knauth) mit den AutorInnen ist beim Stöbern und Vertiefen spürbar. Wo nicht wenige Sammelbände oft an stringentem Aufbau und lektorischer Genauigkeit zu wünschen übrig lassen, besticht dieser 464 Seiten starke ökumenische Band durch eine sorgfältige Erstellung.

In der orientierenden Einführung wird das die Veröffentlichung bestimmende Leitmotiv einer „Pädagogik der Vielfalt" unter Rekurs auf Annedore Prengels gleichnamiges Buch (1993) erläutert und zentrale Begriffe des gegenwärtigen Genderdiskurses in der Religionspädagogik – wie etwa Heterogenität, Dramatisierung und Entdramatisierung der Geschlechterdifferenz, Diversity und Intersektionalität – geklärt.

Sechs Hauptkapitel strukturieren die folgenden 35 Beiträge. In den „Grundlagen" wird bereits nach der lustvoll geschriebenen Einführung in den Genderdiskurs (*Gisela Matthiae*) und der Darstellung religionspädagogischer Entwicklungslinien aus Frauen- und Männersicht (*Monika Jakobs*, *Thorsten Knauth*) deutlich, dass ein Paradigmenwechsel im Gange ist: Nicht nur Unterschiede zwischen den Geschlechtern, sondern auch das Vielfaltsprinzip innerhalb geschlechtshomogener Gruppen muss ernst genommen werden und die Verschränkung der Genderkategorie mit diversen anderen Ungleichheitslagen (Stichwort „Intersektionalität") wird als Forschungsdesiderat für eine „genderreflektierte Religionspädagogik der Vielfalt" (26) ausgemacht. Fragen nach Identität (*Sandra Büchel-Thalmaier*), dem guten Leben (*Ina Praetorius*) und dem Umgang mit Differenz im interreligiösen Dialog (*Annette Mehlhorn*) schließen an.

Da die Genderforschung selbst in der Religionspädagogik schon in die Jahre gekommen ist, gilt es nicht nur vorauszuschauen, sondern auch „Rückblicke" zu wagen. Vier Schlaglichter werden auf die sich seit den 1990er-Jahren aus androzentrischer Umarmung lösende historische Religionspädagogik geworfen (als Überblick hierzu siehe den Beitrag von *Annebelle Pithan*), die v.a. die Chancen von Frauen und Mädchen durch religiös-konfessionelle Bildung seit der Reformation bis zur Weimarer Republik wiedergeben.

Die anschließenden vier sinnlich titulierten Kapitel: „Glaubenswelten", „Lebenstexte", „Bildungsorte", „Werkstatt" machen in erster Linie Ergebnisse aus empirisch-qualitativen Untersuchungen einem breiteren Fachpublikum bekannt. Geht die Logik der Lebenstexte als Untersuchungen zu Bibeltexten, -lesen (Rezeptionsprozess) und -ausgaben auf, hinterlässt „Glaubenswelten" allerdings den Eindruck einer etwas gezwungenen Kapitelzusammen-

stellung. Möglicherweise ist das der Ungleichzeitigkeit von Männer- und (feministischer) Geschlechterforschung in der Religionspädagogik geschuldet. Nichtsdestotrotz sind die einzelnen Beiträge – u.a. zu geschlechterbewussten Gottesbildern, Frauenspiritualitäten und theologischen Horizonten des Mann-Seins – spannend zu lesen. In „Bildungsorte" wird der religionspädagogisch gut beforschte Schauplatz Schule u.a. aus den selteneren Perspektiven der Schulentwicklung (*Edda Strutzenberger*) und Heteronormativitätskritik (*Kerstin Söderblöm*) betrachtet sowie um Untersuchungen zu Kindergarten, Erwachsenenbildung und Kinder- und Jugendverbandsarbeit erweitert. Schließlich werden im „Werkstatt"-Teil praktische (Unterrichts-)Materialien für unterschiedliche Zielgruppen dargeboten, die das Handbuch auch für PraktikerInnen interessant machen dürften. Das 2009 erschienene, hart gebundene Werk ist mit einem Namen- und Sachregister ausgestattet und nicht erst aufgrund der dargebotenen weiterführenden Literatur und zahlreichen Querverweisen ein willkommenes Nachschlagewerk für Theorie und Praxis.

Wien *Christine Gasser*

SPIRITUALITÄT

◆ Abeln, Reinhard: So gelingt das Leben. Schritte, die weiterhelfen (Topos Taschenbücher 669). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2009. (127) Pb. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 16,90. ISBN 978-3-8367-0669-8.

„Aus zahlreichen Gesprächen und Telefonaten, Vorträgen und Seminaren erwachsen" (Umschlagtext), versucht das anzuzeigende Büchlein auf die Menschen immer wieder nicht nur in Extremsituationen, sondern vielmehr im Alltag bedrängenden Fragen Antworten zu geben. Der Autor macht im „Wort zuvor" (7) darauf aufmerksam, dass „im Folgenden [keine B. K.] rasch wirksamen Rezepte … keine Modelle vorgelegt" werden können, „wie sie in der Spalte ‚Lebensberatung' in Publikumszeitschriften und Illustrierten zu finden sind". Vielmehr ist das Niedergeschriebene der bescheidene Versuch (mehr kann es nicht sein!), Anregungen und Orientierungshilfen zu bieten (vgl. ebd.). Den Gehalt des Büchleins vor diesem Hintergrund bedenkend, sei es dem Rezensenten an dieser Stelle gestattet, kritisch nachzufragen, weshalb als Titel nicht entsprechender „So kann das Leben gelingen" gewählt wurde?

Alltag, Liebe und Glaube bzw. die Begegnung mit dem Göttlichen bilden für Abeln dabei die ordnende Struktur nicht nur des Buches, sondern auch des menschlichen Lebens. „Die Mühe um die … Überlegungen [dazu B. K.] hat sich bereits gelohnt, wenn auch nur einer oder eine nachdenklich wird, einiges über-denkt und be-denkt, von einem Gedanken oder auch nur einem Wort betroffen ist." (8) In diesem Sinn ist dem Autor nach der Lektüre bzw. Meditation seiner leicht les- und verstehbaren Erwägungen zuzustimmen: Es lohnt sich zu leben! Mögen viele Menschen dieser Erfahrung teilhaftig werden!

Rutzenmoos *Bernhard J. Kagerer*

THEOLOGIE

◆ Gruchy, John W. de / Plant, Stephen / Tietz, Christiane (Hg.): Dietrich Bonhoeffers Theologie heute. Dietrich Bonhoeffer's Theology Today. Ein Weg zwischen Fundamentalismus und Säkularismus? A Way between Fundamentalism and Secularism? Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2009. (422) Kart. Euro 49,95 (D) / Euro 51,40 (A) / CHF 84,90. ISBN 978-3-579-07128-1.

Im weltweiten religiösen Horizont unserer Zeit sind zwei Extreme festzustellen: Einerseits diverse Formen von religiösem Fundamentalismus, andererseits am entgegen gesetzten Ende des religiösen Spektrums ein Säkularismus, der durch radikale Kritik von Gottesvorstellungen und die Abschaffung der Religion dem Menschen eine freie und autonome Gestaltung seines Menschseins verschaffen möchte. In dieser Situation kann Dietrich Bonhoeffers Theologie – im Speziellen seine Entwürfe aus der Tegeler Haft, so die Arbeitshypothese dieses Bandes – wertvolle Impulse geben.

Der vorliegende Band versammelt alle deutsch- und englischsprachigen Plenarvorträge sowie ausgewählte Nachmittagsvorträge des X. Internationalen Bonhoeffer Kongresses, der vom 22. – 27. Juli 2008 in Prag stattfand. Er wird mit einem Beitrag von Jürgen Moltmann eröffnet und endet mit der die Ergebnisse der Tagung bündelnden Schlussbetrachtung von John de Gruchy. Im ersten Teil wird eine Ana-

lyse des gegenwärtigen Fundamentalismus und Säkularismus versucht, im zweiten werden Anregungen aus Bonhoeffers Theologie zur Überwindung beider Radikalismen vorgelegt. Der dritte nimmt mit Polen, Brasilien und den USA drei fundamentalistische Konstellationen in den Blick. Bonhoeffers Theologie besitzt aber nicht nur zeitkritisches Potenzial, sondern sie ruft auch die Kirche in die „freie Luft der geistigen Auseinandersetzung" (*Widerstand und Ergebung*, Brief vom 3.8.1944). Diese Aufgabe und jener Ort der Kirche „mitten im Dorf" (Brief vom 30.4.1944) werden im vierten Teil durchbuchstabiert.

Nachdem die Frage eines religionslosen Christentums schon in zahlreichen Publikationen erörtert worden ist, sollen hier vornehmlich jene Beiträge herausgestellt werden, die das christologische Verständnis der Wirklichkeit im Sinne Bonhoeffers entfalten. So entwickelt *Michael deJonge* seine Ethik sowohl von Bonhoeffers *„Akt und Sein"*, die von einem personalen Konzept von Offenbarung her konzipiert ist, als auch von seiner *Ethik*, in der die Person Jesu Christi jene Wirklichkeit ist, in der Gott und Welt versöhnt sind (75–89). So schreibt *Marie-Therès Igrec* in ihrem Beitrag *Ekklesia: Herausgerufene in die Welt hinein* (274–291): „Der einzige Maßstab, den Bonhoeffer für ein Verständnis von Wirklichkeit gelten lässt, ist der personale, lebendige und darin auch immer unverfügbare Gott, der in Christus als *der Wirkliche* in der Konkretion seines weltlichen Daseins alle selbsterlösenden Ideologien durch*kreuzt*" (276).

Als besonders lesenswerter Beitrag stellt sich jener von *Clifford J. Green* heraus, der den Bonhoeffer-Interpreten das „Streben nach einem authentischen Christentum" als die übergreifende Perspektive Bonhoefferschen Denkens anbietet. Während nicht wenige Theologen Bonhoeffer als Exponenten eines säkularen Christentums lesen, entfalten seine *Ethik* und seine Gefängnisbriefe eine *weltliche* und öffentliche Theologie, deren Zentrum in einer Christologie des Gottes liegt, der in Jesus Christus Mensch für die Welt wurde". (353)

Bonhoeffers Vermächtnis wird auch vom renommierten Bonhoeffer-Forscher *John W. de Gruchy* in seinem Resümee am Ende des Bandes umsichtig und kenntnisreich skizziert.

Im gesamten Band wird nun eine strenge Dichotomie durchgehalten, als wäre Bonhoeffers Denken zwischen Fundamentalismus und Säkularismus ausgespannt. Während die spätere Gestalt seines Denkens eine bis heute andauernde Säkularismusdebatte ausgelöst hat, gab es nur während seines ersten USA-Aufenthalts 1930/31 durch das Hören biblizistischer Predigten anlässlich eines Besuchs der Broadway Presbyterian Church ansatzweise eine kurze Berührung mit dem Evangelikalismus. Für den Duktus des gesamten Sammelbandes hat dies zur Folge, dass durch diesen vorgegebenen bipolaren Referenzrahmen sämtliche Erörterungen zu sehr in ein geistiges Prokrustesbett gepresst werden.

Wenn nun dem Untertitel entsprechend ein Weg zwischen Fundamentalismus und Säkularismus gefunden werden soll, so konnte der Leitfaden dieses Bandes durch den fast gänzlichen Ausfall eines „Fundamentalismus" bei Bonhoeffer selbst nicht durchgehalten werden.

So disparat und unverbunden auch viele Beiträge dieser internationalen Tagung sind, so können sie doch durch eine ungebrochene Treue zu Bonhoeffers Werk und die kontextuelle Verarbeitung einen fortwährenden Prozess der Vermittlung von Bonhoeffers Vermächtnis für kommende Generationen in Gang setzen.

Salzburg *Josef Außermair*

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

Hartmann, Gerhard: Wählt die Bischöfe. Ein Vorschlag zur Güte und zur rechten Zeit (topos Taschenbücher 716). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2010. (191) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 17,90. ISBN 978-3-8367-0716-9.

Kranemann, Benedikt / Wijlens, Myriam (Hg.): Gesendet in den Weinberg des Herrn. Laien in der katholischen Kirche heute und morgen (Erfurter Theologische Schriften 35). Echter Verlag, Würzburg 2010. (167) Pb. Euro 16,00 (D) / Euro 16,50 (A) / CHF 27,90. ISBN 978-3-429-03224-1.

Lederhilger, Severin J. (Hg.): Den Himmel offen lassen. Der christliche Glaube in der Herausforderung des wissenschaftlichen Weltbildes. 11. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2009 (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 20). Internationaler Verlag der Wissenschaften Peter Lang, Frankfurt a. M. u.a. 2010. (174) Geb. Euro 39,80 (D) / Euro 40,90 (A) / CHF 58,00. ISBN 978-3-631-59954-9.

BIBELWISSENSCHAFT

Dieckmann, Detlef / Kollmann, Bernd: Das Buch zur Bibel. Die Geschichte – Die Menschen – Die Hintergründe. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2010. (640, ca. 50 Karten und 50 Infokästen) Geb. Euro 49,95 (D) / Euro 51,40 (A) / CHF 84,90. ISBN 978-3-579-08047-5.

BIOGRAFIE

Kaar, Herbert: Einhängen – Heben – Aufsetzen der Last. Eine Nachkriegsbiografie. Wagner Verlag, Linz 2010. (268) Geb. Euro 19,00 (D, A). ISBN 978-3-902330-45-1.

DOGMATIK

Beinert, Wolfgang: Tod und jenseits des Todes (Topos Taschenbücher 355). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer ^{2}2010. (140) Pb. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 16,50. ISBN 978-3-8367-0355-0.

KIRCHENGESCHICHTE

Alexander, Helmut (Hg.): Sigismund Waitz. Seelsorger, Theologe und Kirchenfürst. Tyrolia Verlag, Innsbruck 2010. (464, 45 farb. u. 133 s/w Abb., Schutzumschlag) Geb. Euro 29,95 (D, A) / CHF 49,50. ISBN 978-3-7022-3070-8.

Eggensperger, Thomas / Engel, Ulrich (Hg.): Dominikanerinnen und Dominikaner. Geschichte uns Spiritualität (Topos Taschenbücher 709). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2010. (216) Pb. Euro 10,90 (D) / Euro 11,20 (A) / CHF 19,90. ISBN 978-3-8367-0709-1.

Guardini, Romano: Freiheit und Verantwortung. Die Weiße Rose – Zum Widerstand im „Dritten Reich“ (Topos Taschenbücher 705). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer ^{2}2010. (84) Pb. Euro 7,90 (D) / Euro 8,20 (A) / CHF 14,50. ISBN 978-3-8367-0705-3.

KUNST

Gelsinger, Martina / Jöchl, Alexander / Nitsch, Hubert (Hg.): Kunst und Kirche auf Augenhöhe. Künstlerische Gestaltungen in der Diözese Linz 2000–2010. Kunstreferat und Diözesankonservatorat der Diözese Linz, Linz 2010. (160, zahlr. farb. Abb.) Geb. Euro 20,00 (A). ISBN 978-3-200-01874-7. (Erhältlich im Domshop Linz: domcenter@dioezese-linz.at)

KUNSTWISSENSCHAFT

Loidol, Norbert: Renaissance in Oberösterreich. Kulturführer zu den Denkmälern des konfessionellen Zeitalter (1517–1648). Verlag Bibliothek der Provinz, Weitra 2010. (351, zahlr. farb. Abb., Karte) Kart. Euro 24,00 (D, A) / CHF 42,00. ISBN 978-3-900000-76-9.

LITERATUR

Stankowski, Martin: Die geöffnete Tür. Eine Erzählung aus der Reformationszeit. Wagner Verlag, Linz 2010. (243) Pb. Euro 19,80 (D, A) / CHF 35,60. ISBN 978-3-902330-44-4.

LITURGIE

Jakobi, Paul: Verkünde das Evangelium. Gedanken und Anregungen zu den Evangelien der Werktage. Bonifatius Verlag, Paderborn 2010. (466) Geb. Euro36,90 (D) / Euro 38,00 (A) / CHF 52,90. ISBN 978-3-89710-463-1.

PASTORALTHEOLOGIE

Lames, Gundo / Nober, Stefan / Morgen, Christoph (Hg.): Psychologisch, pastoral, diakonisch. Praktische Theologie für die Menschen. Heribert Wahl zum 65. Geburtstag. Paulinus Verlag, Trier 2010. (384) Pb. Euro 22,90 (D) / Euro 23,60 (A). ISBN 978-3-7902-1801-5.

Tremmel, Michael: Gesundheit und Gesundheitsförderung aus sozialpastoraler Perspektive. Theologische Reflexionen zur Ottawa-Charta

für Gesundheitsförderung als Beitrag zum interdisziplinären Dialog mit der Gesundheitswissenschaft und der Wissenschaft Soziale Arbeit (Diakonik 8). Lit-Verlag, Berlin 2010. (425) Pb. Euro 39,90 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 63,90. ISBN 978-3-643-10333-8.

PATROLOGIE

Bunge, Gabriel: „In Geist und Wahrheit." Studien zu den 153 Kapiteln Über das Gebet des Evagrios Pontikos (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte 27). Verlag Norbert M. Borengässer, Bonn 2010. (XIII, 387) Geb. Euro 39,00 (D) / Euro 40,00 (A) / CHF 69,00. ISBN 978-3-923946-81-5.

RELIGIONSDIDAKTIK

Hilger, Georg / Leimgruber, Stefan / Ziebertz, Hans-Georg: Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf. Neuauflage. Unter Mitarbeit von Matthias Bahr, Stefan Heil, Boris Kalbheim, Ulrich Kropac, Andreas Prokopf, Ulrich Riegel, Mirjam Schambeck und Herbert Stettberger. Kösel Verlag, München 2010. (640) Geb. Euro 27,95 (D) / Euro 28,80 (A) / CHF 48,90. ISBN 978-3-466-36886-0.

RELIGIONSPHILOSOPHIE

Meier-Hamidi, Frank / Müller, Klaus (Hg.): Persönlich und alles zu gleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede (ratio fidei 40). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2010. (264) Pb. Euro 39,90 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 64,90. ISBN 978-3-7917-2253-5.

Nientied, Mariele: Reden ohne Wissen. Apophatik bei Dionysius Areopagita, Moses Maimonides und Emmanuel Levinas. Mit einem Exkurs zu Niklas Luhmann (ratio fidei 42). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2010. (280) Pb. Euro 34,90 (D) / Euro 35,90 (A) / CHF 54,90. ISBN 978-3-7917-2263-4.

RELIGIONSTHEOLOGIE

Dupuis, Jacques: Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus. Herausgegeben von Ulrich Winkler, übersetzt von Sigrid Rettenbacher unter Mitarbeit von Christian Hackbarth-Johnson und Wilhelm Schöggl (Salzburger Theologische Studien interkulturell 5). Tyrolia Verlag, Innsbruck 2010. (596) Pb. Euro 29,95 (D, A) / CHF 47,90. ISBN 978-3-7022-3049-4.

SPIRITUALITÄT

Augustin, George: Zur Freude berufen. Ermutigung zum Priestersein. Mit einem Geleitwort von Kardinal Walter Kasper (Spiritualität aus dem Glauben). Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2010. (316, Lesebändchen) Geb. Euro 16,95 (D) / Euro 17,50 (A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-451-32310-2.

Boff, Leonardo: Die Transparenz aller Dinge. Gott erfahren (Topos Taschenbücher 696). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2010. (118) Pb. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 16,50. ISBN 978-3-8367-0696-4.

Sudbrack, Josef (Hg.): Thomas von Kempen. Die Nachfolge Christi (Topos Taschenbücher 320). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer ^{2}2010. (173) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 17,90. ISBN 978-3-8367-0320-8.

Voss, Gerhard: Astrologie christlich (Topos Taschenbücher 706). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2010. (159) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 17,90. ISBN 978-3-8367-0706-0.

THEOLOGIE INTERKULTURELL

Vienna International Christian-Islamic Round Table Manifesto. Adopted on the occasion of the 5th VICIRoTa Plenary Meeting at St Gabriel's on 24 October 2008. Verlag St. Gabriel, Mödling 2008. (65 Bl.) Kart. Euro 11,80 (D, A). ISBN 978-3-85264-620-6.

THEOLOGIE

Brantschen, Johannes B.: Leben vor und nach dem Tod. Die Hoffnung der Christen (Topos Taschenbücher 699). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer ^{2}2010. (120) Pb. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 16,50. ISBN 978-3-8367-0699-5.

Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz

Studienjahr 2009/10

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 2009/10

Angeführt sind die Namen und bisherigen akademischen Grade der AbsolventInnen sowie der Titel und die Fachzugehörigkeit der jeweiligen Qualifikationsarbeit.

a. Promotionen

Kolárová Lucie, Mag. theol.: Homo liber. Zum anthropologischen Projekt in der Theologie von Edward Schillebeeckx (Dogmatische Theologie)

Lehner Johannes Roman, Mag. theol.: Analogia entis als Form- und Deuteprinzip des Verhältnisses von Gott, Welt und Mensch bei Erich Przywara SJ (1889–1972) (Fundamentaltheologie)

Nnebedum Chigozie, Mag. theol.: Migration and Human Trafficking. Factual Problems and Proposals of Solutions through the United Nations and the Church (A case study on the Nigerian Prostitutes in Austria) (Christliche Gesellschaftslehre)

Wagner Hermann, Mag. theol.: Faire Globalisierung mit Chancen für alle. Ethische Kriterien und ordnungspolitische Perspektiven einer lebensdienlichen globalen Wirtschaft (Christliche Gesellschaftslehre)

c. Magisterium

Brandstetter Katharina: Literarische Bibelrezeption im Religionsunterricht. Möglichkeiten, Chancen und Gefahren (Katechetik/Religionspädagogik)

Fürlinger Andreas: Eine christologische Re-Vision der Feministischen Theologie: Der Ansatz Carter Heywards (Dogmatische Theologie)

Hagn Elisabeth: „Durch Sterben tödtet jedes liebende Geschöpf …“ Trauer bei Schleiermacher in systematisch-theologischer Sicht (Fundamentaltheologie)

Hartl Oliver: Der Ritus der Glockenweihe (Liturgiewissenschaft)

Köppl Thomas: Schande Armut. Gibt es zukunftsweisende Strategien gegen Armut, Hunger und Unterdrückung? (Pastoraltheologie mit Schwerpunkt Caritaswissenschaft)

Kraft Andrea: „Ich seh’ etwas, was du nicht siehst.“ Veränderung der Gottesbilder von Jugendlichen im Kontext einer pluralistischen Umwelt (Katechetik/Religionspädagogik)

Leitner Manuela: Joh 20,1–18. Maria von Magdala am Ostermorgen (Neues Testament)

Lienhardt Otto Alois, Dr. iur.: Gibt es einen gerechten Krieg? (Christliche Gesellschaftslehre)

Luginger Richard: Sexueller Kindesmissbrauch in Kirche und Gesellschaft –

Ein Kontrast zur verheissenen „Fülle“ des Lebens im NT (Philosophie)

Nessl Peter Christian: Zu den Auswirkungen verschiedener Begriffe der Substanz auf die Behandlung der Sprache bei John Locke und Gottfried Wilhelm Leibniz (Pastoraltheologie mit Schwerpunkt Caritaswissenschaft)

Richtsfeld Karin Ursula: Kindertheologie im Kindergarten. Möglichkeiten und Chancen theologischer Gespräche mit Kindern (Katechetik/Religionspädagogik)

Seelig Brigitta: Das Problem des Bösen bei Hannah Arendt (Philosphie)

Taferner Bettina, Dipl.-Päd.in: Ist der Mensch immer gleich Person? Philosophische und theologische Positionen zum Status des Embryos (Moraltheologie)

Toifl René: „Nicht Sklaven, nicht Maschinen, nicht Lasttiere seid ihr, ihr seid Söhne und Töchter Gottes.“ Leben, Methode und Vision des belgischen Arbeiterpriesters Joseph Cardijn (Pastoraltheologie)

B. Institut für Kunstwissenschaft und Philosophie ad instar facultatis

1. Studienabschlüsse im akademischen Studienjahr 2009/10

Angeführt sind die Namen und bisherigen akademischen Grade der AbsolventInnen sowie der Titel und die Fachzugehörigkeit der jeweiligen Qualifikationsarbeit.

a. Doktorat

Amaefule Benedict Nkwute: The Origin of Government in the Political Philosophy of Thomas Hobbes, John Locke and Jean-Jaques Rousseau (Philosophie)

Strasser Franz, Mag. phil. Mag. theol.: Religion und Offenbarung. Eine systematische Untersuchung zum Werk J. G. Fichtes von 1792/93 bis 1801/02 (Philosophie)

b. Magisterium

Franzmair Gertraud: Anna Mutter. Eine Künstlerin des Österreichischen Expressionismus (Kunstwissenschaft)

Kiesenhofer Gerald: Die Biomaschine Mensch?! Leben jenseits von Natürlichkeit – Eine gegenwartsanthropologische Analyse (Philosophie)

Kratochwill Sandra: Stich-Wort: Aktion Tätowierungen in europäischen Performances seit 1960 (Kunstwissenschaft)

c. Bachelor

Deutsch Wolfgang
Keszner Mario, Mag. rer. soc. oec.
Kolb Theresia
Niedermaier Elisabeth
Pointecker Markus

C. Veranstaltungen

1. Dies Academicus

Der Dies Academicus am 12. November 2009 befasste sich mit dem Thema „Revolution am/im Himmel. Astronomische und theologische Zugänge im Kepler-Jahr“.

2. Thomas-Akademie

Zur diesjährigen Thomas-Akademie am 26. Jänner luden die Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz und das Priesterseminar *Dr. Joachim Wanke*, Bischof der Diözese Erfurt, ein. Sein Festvortrag, betitelt „Das Evangelium auf den Leuchter stellen. Überlegungen aus ostdeutscher Perspektive“, kann im gegenständlichen Jahrgang vorliegender Zeitschrift auf den

Seiten 292–301 (Heft 3) nachgelesen werden.

3. Vortragsreihe

Vom Fachbereich Kunstwissenschaft des IKP (Univ.-Prof. DDr.in Monika Leisch-Kiesl) wurde im Studienjahr 2009/2010 eine mit Referenten aus dem In- und Ausland besetzte kunsthistorische Vortragsreihe zur Thematik „Werk-Interpretationen. Kunst im Wandel der Anschauungen" veranstaltet. Vortragende waren: *Univ.-Prof. Dr. Hans Aurenhammer* (Frankfurt a. M.), *Univ.-Prof. Dr. Matthias Eberle* (Berlin), *HR Dr. Gerbert Frodl* (Wien), *ao. Univ.-Prof.in Dr.in Daniela Hammer-Tugendhat* (Wien), *Univ.-Prof.in DDr.in Monika Leisch-Kiesl* (Linz), *Hon.-Prof. HR Dr. Wilfried Lipp* (Linz), *ao. Univ.-Prof.in Dr.in Martina Pippal* (Wien), *Univ.-Ass.in Dr.in Johanna Schwanberg* (Linz / Wien), *HR Dr. Wilfried Seipel* (Wien), *Univ.-Doz. Dr. Werner Telesko* (Wien / Graz / Linz) und *Prof. Dr. Raimund Wünsche* (München).

4. 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.–11. Juli 2010 die 12. Ökumenische Sommerakademie im Stift Kremsmünster statt. Zum Thema „Gerechtigkeit will ich – Christliche Provokation für die Ökonomie" diskutieren prominente Wirtschaftswissenschafter und Theologen über die ethischen Fragen, die in der gegenwärtigen Wirtschafts- und Finanzmarktkrise besonders aktuell geworden sind. Folgende Persönlichkeiten konnten als ReferentInnen gewonnen werden: *em. Univ.-Prof. Dr. Erich W. Streissler* (Wien), *em. Univ.-Prof. P. Dr. Herwig Büchele SJ* (Innsbruck), *Univ.-Prof. Dr. Teodoro D. Cocca* (Wien), *Dr. Hans Diefenbacher* (Heidelberg), *Mag.a Michaela Moser PhD phil.* (Wien), *Prof. Dr. Dr. h. c. Wolfgang Huber* (Berlin), Bischof *DDr. Richard Weberberger OSB* (Barreiras/Brasilien), *Univ.-Prof. Dr. Radu Preda* (Klausenburg/Rumänien), *Univ.-Prof.in Dr.in Ingeborg Gabriel* (Wien), *Rev. Dr. Dieter Heidtmann* (Brüssel), Bischof der Evangelischen Kirche A.B. in Österreich *Dr. Michael Bünker* (Wien).

D. Publikationen

1. Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge

Im Rahmen der Schriftenreihe sind folgende Bände erschienen:

Bd. 17: Lederhilger, Severin (Hg.): Wozu Wahrheit? 10. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2008, Frankfurt a. M. u. a. 2009.

Bd. 20: Lederhilger, Severin (Hg.): Den Himmel offen lassen. Der christliche Glaube in der Herausforderung des wissenschaftlichen Weltbildes. 11. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2009, Frankfurt a. M. u. a. 2010.

Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz
Bethlehemstrasse 20, A 4020 Linz

Dies Academicus

Donnerstag, 18. November 2010
14.00–19.30 Uhr

Kindertheologie

Chancen, Grenzen und Wege theologischer Gespräche in Familie, Kindergarten und Schule

Wie ist die Liebe entstanden? Wie alt ist Gott? Warum heißt es: Jesus, Sohn von Gott? Warum kämpfen Menschen für ihre Religion? Mit Fragen wie diesen fordern Kinder ihre Eltern und (Religions-)PädagogInnen oft unvorhergesehen heraus. Die Religionspädagogik der letzten Jahre hat das Konzept einer „Kindertheologie" entwickelt: Dieses begreift Kinder nicht als bloße Zielobjekte der Übermittlung von Werten und Überzeugungen, sondern als Subjekte ihrer religiösen Entwicklung und als Partner im theologischen Gespräch. Darin soll das Formulieren von Fragen, das Abklären möglicher Antwortwege und das entwicklungsgemäße Erarbeiten von Verstehensansätzen begleitet werden, ohne dass der originäre und originelle Zugang der Kinder verloren geht.

Ist „Theologisieren mit Kindern" eine romantisierende Wunschvorstellung von Erwachsenen oder kann es so gelingen, die religiöse Sprachfähigkeit von Kindern nachhaltig zu fördern und frühe Schritte eines selbstverantworteten Glaubensweges zu unterstützen? Der Dies Academicus 2010 bietet dazu grundlegende Reflexionen und ermutigende Erfahrungsberichte.

14.00 Uhr
Begrüßung

Rektor Univ.-Prof. Dr. Ewald Volgger OT

14.10 Uhr
Einführung und Referat

Kinder fragen theologisch. Konzept und Erfahrungen der „KinderUniLinz" an der KTU

Univ.-Prof. Dr. Michael Rosenberger und Univ.-Doz.in Dr.in Silvia Habringer-Hagleitner, beide KTU Linz

14.40 Uhr
Referat mit Anfragemöglichkeit

„Kindertheologie" Modethema oder Bereicherung für Kinder und Erwachsene?

Prof. Dr. Bernhard Grümme, Pädagogische Hochschule Ludwigsburg

15.30 Uhr
Pause

16.15 Uhr
Referat mit Anfragemöglichkeit

„Wie alt ist Gott?" Theologische Gespräche mit Kindern führen. Fallbeispiele und Anleitungen für die Praxis

Prof.in Dr.in Petra Freudenberger-Lötz, Universität Kassel

17.30 Uhr
Podiumsgespräch

18.15 Uhr
Ausklang

Mitveranstalter:
Forum St. Severin, Institut für Fortbildung der Privaten Pädagogischen Hochschule der Diözese Linz, Caritas für Kinder und Jugendliche

Wir bitten um Anmeldung bis zum 11. November 2010
Tel. 0732/784293-4139, Fax: 0732/784293-4155, E-Mail: rektorat@ktu-linz.ac.at

Register

Theologisch-praktische Quartalschrift – 158. Jahr – 1.–4. Heft

Schwerpunktthemen:

Ist Gott noch der Rede wert?

Franz Gruber: Editorial ... 2–3
Gottfried Bachl: Gott im Schatten der Kirche ... 4–10
Ilse Kögler: Patchworkreligion, Theodiversität und eigener Gott – nicht nur eine kommunikative Herausforderung ... 11–19
Gregor Maria Hoff: Nach den „neuen Atheismen". Eine theologische Bestandsaufnahme 20–29
Felix Körner SJ: JHWH, Gott, Allāh: drei Namen für dieselbe Wirklichkeit? ... 31–38
Johann Maier: Jüdisch-christliches Milieu als Magnet für Intellektuelle in der Antike 39–49
Peter Strasser: Zu viel Gerede über Gott ... 50–57

Religion und Bildung

Franz Gruber: Editorial ... 11–1143
Michael Hofer: Information versus Bildung? Stellenwert und Bedeutung in der sogenannten Wissensgesellschaft ... 115–122
Rudolf Englert: Vorsicht Schlagseite! Was im Bildungsdiskurs der Religionspädagogik gegenwärtig zu kurz kommt ... 123–131
Albert Biesinger/ Matthias Gronover: Gemeindekatechese als Familienkatechese. Im Dialog mit den „Zeichen der Zeit" ... 132–139
Norbert Mette: Theologie lernen als Bildungsprozess ... 140–147
Wilhelm Schwendemann: Bildung und interreligiöser Dialog. Eine theologische Reflexion ... 148–159
Beate Beckmann-Zöller: Bildung zur Menschwerdung. Der Beitrag des christlichen Glaubens zur Entfaltung humaner Personalität ... 160–169

Burnout

Franz Gruber: Editorial ... 225–226
Peter Abel: Burnout in Seelsorge und pastoraler Arbeit ... 227–233
Christoph Jacobs: „Seine Hände kamen los vom Lastkorb" (Ps 81,7) Burnout!? – Pastoraltheologische und pastoralpsychologische Perspektiven für eine salutogenetische Seelsorge ... 234–246
Jörg Fengler: Burnout – diagnostische, präventive und therapeutische Aspekte ... 247–251
Jeanette Moosbrugger: Burnout: Einzelschicksal oder Gesellschaftsphänomen. Eine soziologische Betrachtung ... 252–260
Franz Hubmann: „Es ist genug, Herr …" Beispiele von Burnout in der Bibel ... 261–271
Hermann Deisenberger: „gemeinsam – ganzheitlich – gesund". Ein Betriebliches Gesundheitsförderungsprojekt in der Diözese Linz ... 272–281

Wem gehören die Sakramente?

Franz Gruber: Editorial ... 337–338
Dorothea Sattler: Zum Gedächtnis Jesu Christi Sakramente feiern. Systematisch-theologische Überlegungen zu einer pastoralen Herausforderung ... 339–347
Eva-Maria Faber: Würdigung des Menschen ... 348–355
Claudia Hofrichter: Eltern, Kirche und die Taufe. Warum die Kirche Hüterin der Freiheit ist ... 356–363
Bernd Jochen Hilberath: Wem gehört die Firmung? ... 364–370
Hildegard Wustmans: Firmung oder die Frage nach der Autorität der Kirche im Erleben Jugendlicher ... 371–380
Markus Knapp: „Ich nehme dich an und verspreche dir Treue" Das Sakrament der Ehe ... 381–388
Leo Karrer: Ehe als Sakrament – die Liebe tun ... 389–396

Abhandlungen:

Hanjo Sauer: Freude und Hoffnung, Trauer und Angst. Die Bedeutung der Pastoralkonstitution für die Fundamentaltheologie 58–67

Wolfgang Schreiner / Hubert Philipp Weber: Evolution und die Güte Gottes. Fragestellungen zur Theodizee 68–79

August Laumer: Zwischen Spezialisierung und Milieutranszendenz. Eine Anfrage an gegenwärtige Tendenzen in der Gemeindepastoral 170–180

Bernhard Nitsche: Leben aus Verheißung. Plädoyer für ein missionarisches Bewusstsein 181–188

Angela Kaupp: „Wikipedia-Religion"? Die Religiosität heutiger Jugendlicher als Herausforderung für die Praktische Theologie 282–291

Joachim Wanke: Das Evangelium auf den Leuchter stellen. Überlegungen aus ostdeutscher Perspektive 292–301

Michael Rosenberger: „Die Zeit der Vertuschung ist vorbei!" Macht und sexuelle Gewalt in kirchlichen Einrichtungen 397–407

Hildegard Wustmans: Fragile Orte der Hoffnung in der Pastoral. Von religionsgemeinschaftlichen Abstiegserfahrungen und pastoralgemeinschaftlichen Aufstiegsperspektiven 408–416

ThPQ – Kommentar:

Die Redaktion: Sexueller Missbrauch in der katholischen Kirche. Eine Stellungnahme 302

Bruno Primetshofer: Zölibat und Sexualität. Überlegungen zu aktuellen Fragen innerhalb der katholischen Kirche 303–305

Literatur:

Franz Gruber: Zum Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft. Ein Literaturbericht 80–84

Monika Leisch-Kiesl: Kunstwissenschaft und Theologie im Diskurs. Eine interdisziplinäre Bücherschau 84–86

Rezensionen:

Abeln Reinhard, So gelingt das Leben. Schritte, die weiterhelfen *(Bernhard J. Kagerer)* 436

Alberigo Giuseppe / Wassilowsky Günther (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Band V: Ein Konzil des Übergangs *(Rudolf Zinnhobler)* 199

Anglikanisch/Römisch-Katholische Internationale Kommission (ARCIC), Maria. Gnade und Hoffnung in Christus *(Walter Raberger)* 208

Austen Georg / Riße Günter (Hg.), Zeig draußen, was du drinnen glaubst! Missionarische Perspektiven einer Diaspora-Kirche *(Monika Udeani)* 326

Becker Patrick, Kein Platz für Gott? Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften *(Franz Gruber)* 420

Bentz Udo, Jetzt ist noch Kirche. Grundlinien einer Theologie kirchlicher Existenz im Werk Karl Rahners *(Franz Gmainer-Pranzl)* 107

Berger Klaus, Für alles gibt es eine Stunde. Die Weisheit des Alten Testaments *(Werner Urbanz)* 194

Bohlken Eike / Thies Christian (Hg.), Handbuch Anthropoloige. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik *(Axel Bohmeyer)* 421

Büchele Herwig, Gott finden. Christliche Positionen versus atheistische Lebensentwürfe *(Franz Gruber)* 309

Bucher Rainer / Heil Christoph / Larcher Gerhard / Sohn-Kronthaler Michaela (Hg.), „Blick zurück im Zorn?" Kreative Potentiale des Modernismusstreits *(Rudolf Zinnhobler)* 203

Büchsel Martin, Die Entstehung des Christusporträts. Bildarchäologie statt Bildhypnose *(Monika Leisch-Kiesl)* 85

Bunge Gabriel, Auf den Spuren der Heiligen Väter. Erneuerung des abendländischen Mönchtums aus Geist und Buchstabe der Regula Benedicti *(Bernhard A. Eckerstorfer OSB)* 215

Burghardt Stefan, Das Zeugnis des Glaubens in der Einheit von Wort und Bild *(Monika Leisch-Kiesl)* ... 86

Dessoy Valentin / Lames Gundo (Hg.), „Denn sicher gibt es eine Zukunft" (Spr 23,18). Strategische Perspektiven kirchlicher Organisationsentwicklung *(Sebastian Schneider)* 329

Eder Sigrid, Wie Frauen und Männer Macht ausüben. Eine feministisch-narratologische Analyse von Ri 4 *(Christiane M. Koch)* 195

Eichinger Franz / Berger Johann / Eichmeyer Hansjörg (Hg.), Glauben lernen in einer mündigen Welt *(Ansgar Kreutzer)* 218

Ernst Stephan, Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung *(Stefan Meyer-Ahlen)* 196
Feldbauer-Durstmüller Birgit / Pernsteiner Helmut (Hg.), Betriebswirtschaftslehre und Unternehmensethik *(Ferdinand Reisinger)* 314
Feldhohn Sophronia / Kaffanke Jakobus, Sich den Tod täglich vor Augen halten. Sterbeberichte früher Mönche und Nonnen *(Bernhard A. Eckerstorfer OSB)* 215
Fischer Georg, Wege in die Bibel. Leitfaden zur Auslegung *(Werner Urbanz)* 87
Fischer Georg / Backhaus Knut, Beten. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments *(Werner Urbanz)* 424
Flasche Rainer, Religionswissenschaft-Treiben. Versuch einer Grundlegung der Religionenwissenschaft *(Franz Gmainer-Pranzl)* 103
Gelmi Josef, Bedeutende Tiroler Priesterpersönlichkeiten *(Rudolf Zinnhobler)* 95
Gelmi Josef, Bischof Wilhelm Egger (1940–2008). „Ein hervorragender Bibelgelehrter, ein liebenswürdiger Bischof und ein tieffrommer Priester." *(Rudolf Zinnhobler)* 95
Gelsinger Martina / Jöchl Alexander / Nitsch Hubert (Hg.), Kunst und Kirche auf Augenhöhe. Künstlerische Gestaltungen in der Diözese Linz 2000–2010 *(Günter Rombold)* 431
Grabner-Haider Anton, Hitlers Theologie des Todes *(Helmut Wagner)* 426
Gruchy John W. de / Plant Stephen / Tietz Christiane (Hg.), Dietrich Bonhoeffers Theologie heute. Dietrich Bonhoeffer's Theology Today *(Josef Außermair)* 436
Haidinger Martin / Steinbach Günther, Unser Hitler. Die Österreicher und ihr Landsmann *(Rudolf Zinnhobler)* 426
Halbmayr Alois, Gott und Geld in Wechselwirkung. Zur Relativität der Gottesrede *(Franz Gruber)* 417
Häring Hermann, Im Namen des Herrn. Wohin der Papst die Kirche führt *(Franz Gruber)* 420
Hattrup Dieter, Darwins Zufall oder Wie Gott die Welt erschuf *(Franz Gruber)* 81
Heitmeyer Wilhelm (Hg.), Deutsche Zustände. Folge 6 *(Edeltraud Koller)* 214
Hofer Michael / Leisch-Kiesl Monika (Hg.), Evidenz und Täuschung. Stellenwert, Wirkung und Kritik von Bildern *(Winfried Schwab OSB)* 322
Hoff Gregor Maria (Hg.), Weltordnungen *(Franz Gmainer-Pranzl)* 311
Honnefelder Ludger (Hg.), Gott denken? Eine Spurensuche in Literatur und Religion *(Gottfried Bachl)* 204
Jacobi Jana, Scientology. Ein Blick hinter die Kulissen *(Lutz Lemhöfer)* 87
Kaar Herbert, Einhängen – Heben – Aufsetzen der Last. Eine Nachkriegsbiografie *(Rudolf Zinnhobler)* 425
Kaffanke Jakobus (Hg.), Höre, mein Sohn! Der Prolog der Regula Benedikti – Quellen und Erwägungen *(Maximilian Bergmayr OSB)* 318
Karner Stefan / Mikoletzky Lorenz (Hg.), Österreich. 90 Jahre Republik. Beitragsband der Ausstellung im Parlament *(Rudolf Zinnhobler)* 93
Kessler Hans, Evolution und Schöpfung in neuer Sicht *(Franz Gruber)* 83
Kirsner Inge / Böhm Thomas, Wo finden wir die blaue Fee? Spiritualität und Film *(Helmut Eder)* 332
Klose Joachim / Oehler Jochen (Hg.), Gott oder Darwin? Vernünftiges Reden über Schöpfung und Evolution *(Franz Gruber)* 82
Knapp Andreas / Wolfers Melanie, Glaube, der nach Freiheit schmeckt. Eine Einladung an Zweifler und Skeptiker *(Hubert Schröcker)* 197
Knechten Heinrich Michael, Starzen in Optina *(Nikolaus Dorner OSB)* 105
Köck Michael F., Personale Struktur religiöser Erfahrung. Komplementarität und Transzendenz bei Max Müller *(Franz Gmainer-Pranzl)* 101
Lahme Heribert, Das Ziel menschlichen Bildschaffens im Gottesbild. Perspektiven einer „Imago Dei" als Fundament des Kunstkontinuums „Visualität" *(Monika Leisch-Kiesl)* 86
Leeb Rudolf / Scheutz Martin / Weikl Dietmar (Hg.), Geheimprotestantismus und evangelische Kirchen in der Habsburgermonarchie und im Erzstift Salzburg (17./18. Jahrhundert) *(Rudolf Zinnhobler)* .. 319
Lentz Brigitta (Hg.), Zwischen Freiheit und Bindung. Friedhelm Mennekes im Gespräch mit Brigitta Lentz über Kirche und Kunst *(Monika Leisch-Kiesl)* 84
Loretan Adrian, Religionen im Kontext der Menschenrechte *(Gerlinde Katzinger)* 428
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? *(Monika Leisch-Kiesl)* 84
Nordhofen Eckhard (Hg.), Tridentinische Messe – ein Streitfall. Reaktionen auf das Motu proprio „Summorum Pontificum" Benedikts XVI. *(Ewald Volgger)* 207
Oeldemann Johannes, Einheit der Christen – Wunsch oder Wirklichkeit? Kleine Einführung in die Ökumene *(Franz Gruber)* 209
Pacik Rudolf / Redtenbacher Andreas (Hg.), Protokolle zur Liturgie. Band 1/2007 *(Pius Maurer OCist)* . 204
Pacik Rudolf / Redtenbacher Andreas (Hg.), Protokolle zur Liturgie. Band 2/2008 *(Pius Maurer OCist)* . 325
Palaver Wolfgang / Exenberger Andreas / Stöckl Kristina (Hg.), Aufgeklärte Apokalyptik: Religion, Gewalt und Frieden im Zeitalter der Globalisierung *(Franz Gmainer-Pranzl)* 193
Palaver Wolfgang / Siebenrock Roman / Regensburger Dietmar (Hg.), Westliche Moderne, Christentum und Islam. Gewalt als Anfrage an monotheistische Religionen *(Franz Gmainer-Pranzl)* 310
Panhofer Johannes / Schneider Sebastian (Hg.), Spuren in die Kirche von morgen. Erfahrungen mit Gemeindeleitung ohne Pfarrer vor Ort – Impulse für eine menschennahe Seelsorge *(Helmut Eder)* . 211

Pfleiderer Georg / Rehmann-Sutter Christoph (Hg.), Zeithorizonte des Ethischen. Zur Bedeutung der Temporalität in der Fundamental- und Bioethik *(Edeltraud Koller)* 89
Pithan Annebelle / Arzt Silvia / Jakobs Monika / Knauth Thorsten (Hg.), Gender – Religion – Bildung. Beiträge zu einer Religionspädagogik der Vielfalt *(Christine Gasser)* 435
Probst Manfred, Besessenheit, Zauberei und ihre Heilmittel. Dokumentation und Untersuchung von Exorzismushandbüchern des Girolamo Menghi (1523–1609) und des Maximilian von Eynatten (1574/75–1631) *(Reinhard Kren)* 96
Raffelt Albert, Theologie studieren. Einführung ins wissenschaftliche Arbeiten *(Andreas Bieringer)* 105
Rees Wilhelm (Hg.), Katholische Kirche im neuen Europa. Religionsunterricht, Finanzierung und Ehe in kirchlichem und staatlichem Recht – mit einem Ausblick auf zwei afrikanische Länder *(Bernhard A. Eckerstorfer OSB)* ..... 429.
Rehberger Karl / Wunschheim Christiane (Hg.), Topographia Florianensis (1743). *(Reinhard Kren)* 201
Reikerstorfer Johann, Weltfähiger Glaube. Theologisch-politische Schriften *(Franz Eichinger)* 315
Reikerstorfer Johann, Vom Totalexperiment des Glaubens. Beiträge zur Logik christlicher Gottesrede *(Franz Eichinger)* 91
Reitzinger Gerhard, Wer trägt Seelsorge? Pastoraltheologische Untersuchungen zu einer kirchlichen Grundfrage *(Philipp Müller)* 212
Roth Elisabeth, Religionspädagogisches Selbst-Bewusstsein. Eine pädagogische Theologie am Beispiel des Religionsunterrichts *(Anton Bucher)* 214
Salmann Peter (Hg.), Leere des Herzens. Essay-Sammlung zur geistigen und geistlichen Ödnis der Moderne *(Bernhard A. Eckerstorfer OSB)* 313
Schmid Hansjörg / Renz Andreas / Takım Ucar / Ucar Bülent (Hg.), Verantwortung für das Leben. Ethik in Christentum und Islam *(Franz Gmainer-Pranzl)* 88
Schmidhuber Martina, Warum ist Armut weiblich? Philosophische Reflexionen auf Basis des Fähigkeitenansatzes von Martha Nussbaum *(Franz Gmainer-Pranzl)* 312
Schönborn Christoph, Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens *(Franz Gruber)* 80
Schregle Franz, Pastoral in ländlichen Räumen. Wegmarkierungen für eine landschaftliche Seelsorge *(Helmut Eder)* 433
Schüßler Werner (Hg.), Wie lässt sich über Gott sprechen? Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins *(Franz Gruber)* 106
Schwab Hans-Rüdiger (Hg.), Eigensinn und Bindung. Katholische deutsche Intellektuelle im 20. Jahrhundert. 39 Porträts *(Hanjo Sauer)* 310
Seelhöfer Dorothee, Simone Weil. Philosophin – Gewerkschafterin – Mystikerin *(Regine Kather)* 330
Sill Bernhard, Die Kunst des Sterbens *(Alfred Habichler)* 217
Sohn-Kronthaler Michaela / Höfer Rudolf K. (Hg.), Laien gestalten die Kirche. Diskurse – Entwicklungen – Profile *(Helmut Wagner)* 202
Souvignier Georg / Lüke Ulrich / Schnakenberg Jürgen / Meisinger Hubert (Hg.), Gottesbilder an der Grenze zwischen Naturwissenschaft und Theologie *(Franz Gruber)* 81
Spielberg Bernhard, Kann Kirche noch Gemeinde sein? Probleme und Perspektiven der Kirche vor Ort *(Helmut Eder)* 327
Stankowski Martin, Die geöffnete Tür. Eine Erzählung aus der Reformationszeit *(Eva Drechsler)* 432
Stock Alex, Liturgie und Poesie. Zur Sprache des Gottesdienstes *(Christoph Freilinger)* 323
Theobald Michael, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12 *(Christoph Niemand)* 189
Theologische Realenzyklopädie (TRE), Gesamtregister. Bd. I *(Gottfried Bachl)* 96
Theologische Realenzyklopädie (TRE), Gesamtregister. Bd. II *(Gottfried Bachl)* 96
Thome Felix, Studien zum Johanneskommentar des Theodor von Mopsuestia *(Peter Hofrichter)* 100
Torres Queiruga Andrés, Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion *(Franz Gruber)* 219
Udeani Monika / Eder Helmut / Heilmann Monika (Hg.), Kirche bleiben im Nahbereich. Pfarrgemeindliche Leitungsmodelle mit Beteiligung Ehrenamtlicher *(Johannes Panhofer)* 306
Wagner-Höher Ulrike-Johanna, Die Benediktinerinnen von St. Gabriel/Bertholdstein *(Marta Bayer)* 321
Wahl Heribert, LebensZeichen von Gott – für uns. Analysen und Impulse für eine zeitgemäße Sakramentenpastoral *(Hubert Windisch)* 99
Wedler Esther-Maria, Splendor caritatis. Ein ökumenisches Gespräch mit Hans Urs von Balthasar zur Theologie in der Moderne *(Hilda Steinhauer)* 220
Weigl Norbert, Liturgische Predigt seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine Untersuchung zur Messfeier in der Sonntagspredigt anhand der Zeitschrift ›Der Prediger und Katechet‹ *(Christoph Freilinger)* 432
Zugmann Michael, „Hellenisten" in der Apostelgeschichte. Historische und exegetische Untersuchungen zu Apg 6,1; 9,29; 11,20 *(Johann Maier)* 422

Eingesandte Schriften 109, 222, 333, 437

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: ..... Das Leben ist schön. Kunst und Theologie

Waltraud Posch: ..... Kult um das Schöne in der Gesellschaft
Johannes Rauchenberger: ..... Ins Bild setzen. Sakralräume inszenieren und erleben
Ewald Volgger: ..... Wann ist Liturgie schön?

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 2010	Jahresabonnement	Einzelheft
Bundesrepublik Deutschland und Ausland	Euro 35,00	Euro 10,00
Österreich	Euro 35,00	Euro 10,00
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: Friedrich Pustet KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg
Anzeigenverwaltung: Verlag Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg

Theologisch-praktische Quartalschrift

Jedes Heft der Theologisch-praktischen Quartalschrift greift aktuelle Schwerpunktthemen auf, versammelt kompetente Autorinnen und Autoren und versucht eine lebendige Verbindung unterschiedlichster Gesichtspunkte aus Religion, Kirche und Gesellschaft zu leisten. Der Rezensionsteil informiert über neueste theologische Literatur.

Einzelhefte können zum Preis von € **10,– (D) / € 10,– (A) / SFr 18,50** beim Verlag bestellt werden:

Burnout, Heft 3/2010
Abel, *Burnout in Seelsorge und pastoraler Arbeit* ◆ Jacobs, *„Seine Hände kamen los vom Lastkorb" (Ps 81,7)* ◆ Fengler, *Burnout – diagnostische, präventive und therapeutische Aspekte* ◆ Moosbrugger, *Burnout: Einzelschicksal oder Gesellschaftsphänomen?* ◆ Hubmann, *„Es ist genug, Herr…"* ◆ Deisenberger, *„gemeinsam – ganzheitlich – gesund"* ◆ Kaupp, *„Wikipedia-Religion"?* ◆ Wanke, *Das Evangelium auf den Leuchter stellen* ◆ Redaktion, *Sexueller Missbrauch in der katholischen Kirche* ◆ Primetshofer, *Zölibat und Sexualität*

Religion und Bildung, Heft 2/2010
Hofer, *Information versus Bildung?* ◆ Englert, *Vorsicht Schlagseite!* ◆ Biesinger/Gronover, *Gemeindekatechese als Familienkatechese* ◆ Mette, *Theologie lernen als Bildungsprozess* ◆ Schwendemann, *Bildung und interreligiöser Dialog* ◆ Beckmann-Zöller, *Bildung zur Menschwerdung* ◆ Laumer, *Zwischen Spezialisierung und Milieutranszendenz* ◆ Nitsche, *Leben aus Verheißung*

Ist Gott noch der Rede wert?, Heft 1/2010
Bachl, *Gott im Schatten der Kirche* ◆ Kögler, *Patchworkreligion, Theodiversität und eigener Gott – nicht nur eine kommunikative Herausforderung* ◆ Hoff, *Nach den neuen „Atheismen"* ◆ Körner, *JHWH, Gott, Allah – drei Namen für dieselbe Wirklichkeit?* ◆ Maier, *Jüdisch-christliches Milieu als Magnet für Intellektuelle in der Antike* ◆ Strasser, *Zu viel Gerede über Gott* ◆ Sauer, *Freude und Hoffnung, Trauer und Angst* ◆ Schreiner/Weber, *Evolution und die Güte Gottes*

Christliche Lebenskunst, Heft 4/2009
Sautermeister, *Was ist Lebenskunst?* ◆ Sellmann, *Christsein als Lebenskunst* ◆ Haunerland, *Das Gebet und die Zeit* ◆ Müller, *Geben und Nehmen* ◆ Schockenhoff, *Warum Fasten und Feiern?* ◆ Niewiadomski, *Ende und Neubeginn!* ◆ Pesch, *Thomas von Aquin im ökumenischen Dialog mit Martin Luther* ◆ Fisch, *Die Armen als Sakrament der Präsenz Christi*

Das Fremde – Faszination und Schrecken, Heft 3/2009
Prisching, *Das gezähmte Fremde* ◆ Keul, *Gottes Ferne – die Unbegreiflichkeit seiner lebenstiftenden Nähe* ◆ Schöttler, *Fremdheit in Beziehung* ◆ Sajak, *Das Fremde als Gabe* ◆ Kaiser, *Von Ortsfremden, Ausländern und Proselyten* ◆ Volgger, *Alte und/oder neue Liturgie?* ◆ Pesch, *Thomas von Aquin im ökumenischen Dialog mit Martin Luther*

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

Die Sakramente im Spiegel der Wissenschaft



Volker Malburg

Glauben lernen?!

Inhaltliche Mindestanforderungen an die Sakramentenkatechese

Reihe: Studien zu Spiritualität und Seelsorge, Band 1
496 Seiten, kartoniert, ISBN 978-3-7917-2290-0
€ 49,90 (D) / € 51,30 (A) / sFr 70,90

Ausgehend von der These, dass in den letzten Jahrzehnten die wesentlichen katechetischen Inhalte vernachlässigt wurden, widmet sich Volker Malburg in seiner Arbeit der Sakramentenpastoral. Anhand römischer Dokumente skizziert er den Weg zu einer inhaltlichen Erneuerung. Das Kirchenrecht, das Alte und Neue Testament sowie Schriften von Augustinus, Thomas von Aquin, Robert Bellarmin und Joseph Ratzinger werden herangezogen, um die grundlegenden Inhalte der Katechese zu bestimmen.



Evgeny Pilipenko

Person im Sakrament

Systematische Analysen der Entwürfe katholischer Theologen des 20. Jahrhunderts mit einem Brückenschlag zum Dyotheletismus

Reihe: ratio fidei, Band 43
264 Seiten, kartoniert, ISBN 978-3-7917-2291-7
€ 34,90 (D) / € 35,90 (A) / sFr 49,90

Der Autor behandelt bedeutende Ansätze der katholischen Sakramententheologie des 20. Jhs., die von der sakramentalen Personpräsenz Gottes ausgehen. Im Zusammenhang mit der Vorstellung von der lebendigen Begegnung zwischen Gott und Mensch wirft sich die Frage nach der menschlichen Aktivität und ihrer Bedeutung für das Sakramentsereignis auf. Der Autor schlägt eine Sakramentenkonzeption vor, die den Dyotheletismus (Zwei-Willen-Lehre) für das Verständnis der Sakramente als Begegnungsgeschehen in Anspruch nimmt.

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