B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Schönheit im Fragment

Larcher · „Zu schön, um wahr zu sein …!"

Leisch-Kiesl · Muss Kunst schön sein?

Rauchenberger · Tote Steine?

Volgger · Liturgie – zur Kunst gewordenes Leben

Seip · Jenseits der Sprache

Posch · Der Körper als Visitenkarte

Kaspar · Fragmente zum Wahren, Guten und Schönen

Müller · Sexueller Missbrauch in der Kirche

Hubmann · Das Land der Verheißung

Literatur:

Zur Freude berufen. Ermutigung zum Priestersein (Wimmer)
Aktuelle Fragen, Dogmatik, Ethik, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Literatur, Literaturwissenschaft, Liturgie, Liturgiewissenschaft, Pastoral, Pastoraltheologie, Sakramententheologie, Theologie, Theologische Autoren

1
2011
159. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet

Schwerpunktthema: Schönheit im Fragment

Franz Gruber: Editorial 2

Das Schöne in der Kunst. Eine Verhältnisbestimmung zu Theologie und Religion

Gerhard Larcher: „Zu schön, um wahr zu sein …!" Theologische Anmerkungen zur Rolle der Künste für den Glauben 4

Monika Leisch-Kiesl: Muss Kunst schön sein? Schönheit aus der Sicht der Kunstwissenschaft .. 11

Johannes Rauchenberger: Tote Steine? Sakralräume inszenieren und erleben 19

Ewald Volgger OT: Liturgie – zur Kunst gewordenes Leben 28

Jörg Seip: Jenseits der Sprache. Pastoral vor dem *iconic turn* 36

Waltraud Posch: Der Körper als Visitenkarte. Zum Verhältnis von Innerlichkeit und Äußerlichkeit des schönen Körpers 45

Peter Paul Kaspar: Fragmente zum Wahren, Guten und Schönen 54

Abhandlungen:

Ludger Müller: Sexueller Missbrauch in der Kirche. Kirchenrechtliche Aspekte 61

Franz Hubmann: Das Land der Verheißung. Die theologische Bedeutung des Landes Israel in jüdischer und christlicher Sicht 71

Literatur:

Das aktuelle theologisch Buch

Walter Wimmer: Augustin, George: Zur Freude berufen. Ermutigung zum Priestersein ... 83

Besprechungen: Aktuelle Fragen (85), Dogmatik (88), Ethik (90), Kirchengeschichte (91), Kirchenrecht (94), Literatur (95), Literaturwissenschaft (96), Liturgie (97), Liturgiewissenschaft (100), Pastoral (102), Pastoraltheologie (103), Sakramententheologie (104), Theologie (105), Theologische Autoren (106)

Eingesandte Schriften 108

Offenlegung nach § 25 Mediengesetz 112

Impressum 112

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

Anschriften der Mitarbeiter:
Univ.-Prof. Dr. Franz Hubmann, Bethelehemstraße 20, A 4020 Linz
Prof. Peter Paul Kaspar, Kapuzinerstraße 55, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Gerhard Larcher, Heinrichstraße 78 B/I, A 8010 Graz
Univ.-Prof.in DDr.in Monika Leisch-Kiesl, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. DDr. Ludger Müller, Schenkenstraße 8–10, A 1010 Wien
Mag.a Waltraud Posch, Lendkai 89a, A 8020 Graz
MMag. Dr. Johannes Rauchenberger, Mariahilferplatz 3, A 8020 Graz
PD Dr. Jörg Seip, Kamp 6, D 33098 Paderborn
Univ.-Prof. Dr. Ewald Volker OT, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Dr. Walter Wimmer, Joh.-Seb.-Bach-Straße 27, A 4020 Linz

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

ISSN 0040-5663

Theologisch-praktische Quartalschrift

159. Jahrgang 2011

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. Franz Hubmann
Professor em. der alttestamentlichen Bibelwissenschaft

Dr. theol. Ilse Kögler
Professorin der Religionspädagogik und Katechetik

Dr. theol. Dr. theol. habil. Hildegard Wustmans
Professorin der Pastoraltheologie

Verlag Friedrich Pustet

„Und hier liegt die Verwandtschaft von Kunst und Glaube, in dieser Suchbewegung, die einem tiefen Ungenügen entstammt, und den Menschen antreibt, kreativ zu sein."

(Günther Rombold)

Liebe Leserin, lieber Leser!

Das Verhältnis von Kunst und religiösem Glauben ist bewegend, es reicht von wechselseitiger Inspiration bis hin zur völligen Entfremdung. Aber beide berühren sich gerade in der dem Menschen eigentümlichen, dynamischen Unruhe, schöpferisch zu werden. So werden denn in der Kunst „die existenziellen Fragen im Medium der Gestaltung" zum Ausdruck gebracht, im Glauben aber Sinn und Orientierung aus der Begegnung mit dem Transzendenten. Das meint der Theologe, Philosoph und Wegbereiter des gegenwärtigen Dialogs von Kunst und Kirche, Günther Rombold, in seiner Biografie „Im Spannungsfeld zwischen Kunst und Kirche" (Linz: Wagner Verlag 2008).

Das vorliegende Heft der ThPQ entfaltet diese spannungsreiche Verwandtschaft aus verschiedenen Perspektiven. Als Leitbegriff diente allen Autorinnen und Autoren der redaktionell aufgetragene, wenngleich durchaus problematische Begriff des Schönen. Aber gerade dieser schien geeignet, das Zu- und Gegeneinander von Theologie/Kirche und Kunst besonders anschaulich zu fokussieren. Darum wird der Themenschwerpunkt von einer doppelten Perspektive her eröffnet:

Der Grazer Fundamentaltheologe *Gerhard Larcher* und die Linzer Kunstwissenschafterin *Monika Leisch-Kiesl* spannen in ihren Beiträgen den Horizont auf, vor dem sich Theologie/Kirche und Kunst begegnet sind und begegnen und welche Rolle das Verständnis des Schönen dabei spielte. Wie die Ästhetik des Glaubens, u. a. geronnen in der Architektur des Kirchenraums, auf neue und überraschende Weise mit der Gegenwartskunst in einen inspirierenden Dialog kommen kann, wird vom Grazer Autor *Johannes Rauchenberger* in seinem Beitrag dargestellt.

Kirche hat und hatte immer schon ihre eigene Weise des kunstvollen Ausdrucks, offenkundig vor allem in der Hl. Schrift und anschaulich in der liturgischen Feier. Der Linzer Liturgiewissenschaftler *Ewald Volgger* reflektiert in seinem Artikel, wie Liturgie selbst „kunstgewordenes Leben" ist. Keineswegs kann der Dialog von Kunst und Glaube auf ästhetische Fragen beschränkt bleiben. Der Paderborner Homiletiker *Jörg Seip* zeigt in seinem Beitrag, welche pastoraltheologischen Anforderungen und Herausforderungen mit dem so genannten „iconic turn" gegeben sind.

Dass „Schönheit" in unserer Gesellschaft zu einer eminent „normativen" Kategorie geworden ist, führt die Grazer Soziologin *Waltraud Posch* vor Augen: Sie zeigt, wie „der Körper als Visitenkarte" gerade am Ideal der Schönheit eine immense Spannung von Äußerlichkeit und Innerlichkeit hervorbringt.

Im letzten Beitrag des Schwerpunktthemas geht es um die Frage, inwiefern Schönheit nicht auch eine existenzielle Kategorie ist. In seinem Essay zeigt der Linzer Akademikerseelsorger *Peter Paul Kaspar*, dass die alten metaphysischen Transzendentalien des Wahren, Guten, Schönen im-

mer nur als Fragment aufleuchten können. Leben als Kunst der Einübung ins Fragmentarische – diese Weisheit ist in einer Zeit des Exzessiven und Superlativen nicht gering zu achten.

Noch einmal greifen wir im Abhandlungsteil der ThPQ das Thema des sexuellen Missbrauchs auf. Der Wiener Kirchenrechtler *Ludger Müller* erörtert in seinem Aufsatz kirchenrechtliche Aspekte zu dieser Problematik. Und unser Redaktionsmitglied, der Alttestamentler *Franz Hubmann*, hat uns dankenswerterweise seinen Vortrag anlässlich des Tags des Judentums über die theologische Bedeutung des Heiligen Landes zur Publikation überlassen.

An dieser Stelle sei ein Jubiläum erwähnt, das eine Person, die mit dieser Zeitschrift über viele Jahre untrennbar verbunden ist, in nächster Zukunft feiert: *Em. Univ.-Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler*, Chefredakteur der ThPQ von 1983 – 1992, vollendet sein 80. Lebensjahr. Seine in jeder Hinsicht großzügige Unterstützung der Quartalschrift, seine Mitarbeit als Autor und Rezensent, vor allem aber auch seine weise Lebenskunst, sich in schweren Zeiten den Sinn für das Gute und Schöne bewahren zu können, lassen uns dankbar und anerkennend auf seinen Lebensweg blicken und ihm weiterhin Gottes Segen und Beistand wünschen.

Liebe Leserin, lieber Leser: Wieder liegt in Ihren Händen zum Jahresbeginn ein neues Heft der ThPQ. Naturgemäß wünschen wir uns nicht nur ein gutes, sondern auch ein schönes Jahr 2011. Jedoch wir wissen auch: Oftmals lassen erst Durch-Kreuzungen, Ent-Täuschungen oder Unter-Brechungen das Neue in einem neuen Jahr erkennen. Möge Ihnen hierzu die Lektüre dieses Heftes Orientierung, Anregung und Überraschung sein. In diesem Sinne: Ein gutes und schönes neues Jahr 2011.

Im Namen der Redaktion
Ihr Franz Gruber

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

Das Schöne in der Kunst

Eine Verhältnisbestimmung zu Theologie und Religion

◆ **Seit der spätantiken Zeit gilt für die christliche Theologie das Schöne als der erhabene und heilige Ausdruck des Göttlichen, der sich in seiner Schöpfung und Offenbarung kundtut. Als rationale Einheit mit dem Wahren und dem Guten und als ästhetische Erwartung entstand ein Verständnis von Kunst, im öffentlichen und sakralen Bereich dem Schönen zu dienen. Doch die moderne Kunst verweigert sich sowohl der metaphysischen Letztbegründung als auch dem ästhetischen Vor-Urteil des Schönen. Sie zeigt ihre eigene Wahrheit, will den Blick auf das Andere richten. Kreative Spannung und Konflikte sind somit dem Verhältnis von Kunst und Religion eingeschrieben. Wir haben zwei Experten gebeten, auf die Frage nach dem Schönen in der Kunst im Verhältnis zu Theologie und Religion eine Antwort zu geben. Für den Grazer Fundamentaltheologen Gerhard Larcher geht es darum „der Religion durch den Dialog mit (zeitgenössischer) Kunst wieder Authentizität zu verschaffen". Für die Linzer Theologin und Kunstwissenschaftlerin Monika Leisch-Kiesl besteht die Herausforderung im Gespräch mit der Kunst darin, „die unterschiedlichen Sprachen der Kunst zu lernen, das Sehen von Kunst einzuüben". (Redaktion)**

Gerhard Larcher

„Zu schön, um wahr zu sein …!"

Theologische Anmerkungen zur Rolle der Künste für den Glauben

1 Illusion oder/und Überraschung

„Zu schön, um wahr zu sein …" kann uns als spontaner Ausruf über die Lippen kommen – skeptisch resignativ oder staunend überrascht – unter dem Eindruck von Zweifeln wie bass vor Verwunderung; mit dem Unterton des illusorischen Wunschdenkens, utopische Konzepte einschließend, oder eben positiv überrascht vom unverhofften Gelingen einer Sache, z. B. der unglaublichen Stimmigkeit eines Kunstwerkes. Beide Male schwingt in der Regel die Bedeutung mit, dass Wahr-Sein – weil es irgendwie auch das widerfahrene Negative in sich enthalten müsse – deshalb nicht so attraktiv sein könne; und dass das Schöne[1] – davon ablenkend oder alles

[1] Zur grundsätzlichen Sach- und Begriffsklärung vgl. *G. Pöltner*, Philosophische Ästhetik, Stuttgart 2008; *K. P. Liessmann*, Schönheit, Wien 2009.

überstrahlend – eher nur auf die Seite des Unwahrscheinlichen, gar des blendenden Scheins falle; was dazu geführt hat, dass man auch der Kunst das Mäntelchen dieses Vorurteils bisweilen gerne umgehängt hat.

So konnte aus der Sicht von Religion und Kirche, besonders in der Frühzeit der ersten Jahrhunderte und dann wieder nach dem Bruch der Moderne um 1800, bei aller Indienstnahme der Künste der Verdacht mit anklingen, diese bewegten sich schlechthin in einer spielerisch ästhetischen Dimension[2], deren fiktionaler Schein theologisch nicht wirklich wahrheitsfähig sei. Man schien so der Kunst theologisch nur wenig zuzutrauen. Zu fragen bleibt dann freilich, was zusammen mit den großen historischen Synthesen von Kunst, Kultur und Glaube, welche die Geschichte des europäischen Christentums hervorgebracht hat, die alte Lehre von der Konvertibilität der Transzendentalien, d. h. der wechselseitigen Verschränkung des verum, bonum, pulchrum und sacrum noch bedeute, einschließlich jenes provokanten Satzes F. Dostojewski (im vollen Bewusstsein um die Probleme der Moderne), dass ‚nur das Schöne‘ die Welt retten werde.[3]

2 Zu den Hintergründen

Für ein historisches und sachliches Verständnis der Hintergründe unseres Themas wäre zunächst die reiche historische Abfolge der großen Synthesen von Kunst, Architektur und Glaube aufzurufen, in welchen nach der definitiven Weichenstellung für die Bilder (spätestens seit Nicaea II) die Schönheit der Kunst in ihren vielfältigen Erscheinungsformen zugunsten des Glaubens zum Ausdruck kam. Und zwar als Ausfluss bzw. Reflex einer Offenbarungsherrlichkeit, deren heilsgeschichtliche Manifestation durch die Künste als präsentisch erfahrbarer Vorschein des Eschaton gestaltet wurde. So konnte es zur theologischen Rede von der Perichorese bzw. der Konvertibilität der Transzendentalien des Wahren, Guten, Schönen und Heiligen kommen, wobei der Glanz des Schönen Reflex und Mediator des Wahren, Guten und Heiligen ist.

Dies gilt zunächst von der spätantik byzantinischen Synthese von Wort Gottes und Bild aufgrund der Inkarnation mit den ganz in Gold getauchten Ikonen, Apsismosaiken, Fußböden. Schönheit vermittelt hier eine ontotheologische Präsenz des Heiligen (der sancta), konkret das Offenbarwerden des auferstandenen Christus auf dem Thron gemäß der Vision von Offb 4.

Als analogielose Konkretion der hochmittelalterlichen Synthese von Offenbarungstradition und Kunst bzw. Architektur kann vor allem die gotische Kathedrale angesehen werden Das Wertvolle der Kunst entspricht hier dem Kostbaren des Glaubens. Das Kirchenschiff wird zu einem begehbaren Schrein. So ist die Schönheit der hochmittelalterlichen Kathedrale gerade durch das Ineinanderarbeiten von heilsgeschichtlicher Prozessualität im kreuzförmigen Grundriss und in lichtvoller Gegenwart

[2] Der nachhängende Verdacht gegenüber den Künsten, die Härten des wahren Lebens und die Wahrheit des christlichen Glaubens in der Nachfolge Jesu Christi, zumal in Verfolgungssituationen, zu überspielen, rührte generell schon von einem Vorbehalt gegenüber der oberflächlichen spätantiken Zivilisation her, unter der man gelitten hatte; deren Mechanismen der öffentlichen Zerstreuung z. B. in Spielen, Wettkämpfen, Theater hat besonders Augustinus in seinen *confessiones* suggestiv beschrieben.

[3] Er legt dieses Wort der Figur des Fürsten Myschkin in seinem Roman ‚Der Idiot‘ in den Mund.

des Ewigen durch die Glasfenster ein vollkommener Ausweis einer Einheit von geschaffenem Kosmos und Heilsgeschichte.

Schließlich die barocke Synthese (man denke etwa an die Stifte Melk, Göttweig, St. Florian, Einsiedeln, Vorau u. a.), sowohl als der oft palasthaft triumphalistische Kirchenbau mit seinen Kuppel- und Deckenfresken, den dramatischen Altarbildern, sowie einer reichen Ausstattung mit Skulpturen, Stuck etc., als auch als Abtei bzw. Stift in der Gesamtanlage Natur – Kunstschönes, Gelehrsamkeit, geistliche und weltliche Macht verbindend. Ein barockes Gesamtkunstwerk, wo trotz farbenfroher Sinnlichkeit alles himmelwärts strebt bzw. in Pathosgesten sich verzehrt und in das schiere Licht der Laterne hinein verschwebt. Hier im Barock oder noch intensiver in seiner rokokohaften Steigerung sollte im schönen Schein das himmlische Welttheater aus der Perspektive seiner eschatologischen Erfüllung vorweggenommen werden.

Diese großen Traditionen wussten in der Regel noch um das Problem, im Wirkungsbereich des Christentums Schönheit zu entfalten mit den Mitteln einer Kunst, welche gleichwohl dem Bilderverbot durch entsprechende Alteritätsverweise kreativ Rechnung trägt und die das Hässliche (aufgrund von Sünde, Leid, Schuld), vor allem in seiner gewandelten Gestalt (durch Buße, Martyrium, Kreuzestod), zu zeigen vermag. Kunst vermochte also noch einen eigenen theologischen Selbsteinwand mit sich zu führen, mögliche falsche Bildsynthesen oder einen zu einfachen Begriff von Schönheit zu kritisieren. Je später, je öfter kippte jedoch diese gelungene kritische Synthese von präsentischer sinnlicher Schönheit und eschatologischer Wahrheit; wenn z. B. der Reichtum ästhetischen Ausdrucks allzu inszeniert, überladen, überfrachtet und das Religiöse zu sehr programmatisch verdinglicht oder zu vereindeutigt dargestellt wurde. Wenn etwa die gegenreformatorische Programmatik in ihrer Absicht nur zu offensichtlich war; oder wenn die Kirchenfassaden zu Propagandawänden und (zur Zeit der Aufklärung) die Deckenfresken zu Projektionsflächen einer sich verselbstständigenden, aber doch schon angeknacksten Synthese von politischer und geistlicher Macht, Kultur und Religion transformiert wurden. Oder wiederum anders, wenn die überlieferten, religiös ästhetischen Formen schon in einer signifikanten Diskrepanz zur real erfahrenen Lebens- und Arbeitswelt der Menschen standen und dann nur historistisch zur Überhöhung einer bürgerlichen Kultur reproduziert wurden: so z. B. im 19. Jahrhundert im Zeitalter der Industriellen Revolution die Stilmittel der Neugotik, Neuromanik, des Neoklassizismus etc. Wenn dabei die Formen und Ausdrucksweisen des Religiösen im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit (W. Benjamin) verdinglicht und obsolet erschienen, entsprachen ganz einfach Inhalt und Form einander nicht mehr. Das Schlagwort „Zu schön, um wahr zu sein“ konnte dann auch das Problem einer ästhetischen Zuhandenheit und Verfügbarkeit von Religion in der Moderne[4], geläufig unter dem Stichwort des religiösen Kitsches oder – schlimmer noch – der Banalität, bezeichnen. Man denke nur an die zahlreichen Epigonen der Nazarener, bei denen man schon von weitem die Künstlichkeit des inszenierten Sakralen wittern kann. Hier zeigt sich ein Nicht-mehr-Zusammenbringen von Wahrheit und Schönheit, von

[4] Vgl. im Englischen ebenso unnachahmlich wie unübersetzbar ‚commodification of religion‘.

Lebensernst und Glaube, was dann auch zu einer degenerierten Gestalt des massenhaft gefertigten, eindeutig Guten und Heiligen führt. Dass daraus fortschreitend im 19. und 20. Jahrhundert eine Selbstentwertung des Religiösen bzw. eine Selbstsäkularisierung der kirchlichen Religiosität auch sonst resultierte, ist nur zu verständlich. Die Kirchen hatten die Auseinandersetzung mit der Spitzenkunst ihrer Zeit für einen lebendigen Selbstausdruck ihres Glaubensbewusstseins aufgegeben.

3 Zeitgenössische Kunst und Religion bzw. Kirche

a Zu wahr/zu schrecklich, um schön zu sein

In moderner und zeitgenössischer Kunst mit ihren autonomen Bildfindungen geht es gegenüber der Tradition nun einerseits eher um ikonoklastische Abwehrhaltungen zur Versuchung sogenannter ‚religiöser Kunst‘, im schönen Schein zu schwelgen; andererseits ist es ihr partiell durchaus um vorsichtige Rekonfigurationen dessen zu tun, was von der klassischen christlichen Ikonografie, die im 19. u. 20. Jahrhundert verlorengegangen oder unglaubwürdig geworden ist, heute noch herausfordert. In Auseinandersetzung mit diesen neueren Tendenzen geht es darum, der Religion durch den Dialog mit (zeitgenössischer) Kunst wieder Authentizität zu verschaffen, d. h. ihr einen Zugang zu allen Lebensbereichen aufzuschließen und sie eben nicht nur in einem separierten Bereich einzurichten; ihr damit also auch Wahrheit im Sinne von Welthaltigkeit zuzumuten und Wirklichkeitsgewinn in Aussicht zu stellen, was auch ein komplexeres, vielleicht weniger eingängiges Verständnis von Schönheit einschließt.

Oft mag man angesichts neuerer Bildversuche des Religiösen in der Moderne zwar versucht sein, das Leitwort über diesem Artikel umzudrehen, und von ‚zu wahr oder zu schrecklich, um schön zu sein‘ zu sprechen. Schönheit im klassischen Sinne als Wohlproportioniertheit, Symmetrie, interesseloses Wohlgefallen etc. kommt hier jedenfalls nicht mehr so leicht in den Sinn. So auch nicht bei A. Rainers Kreuz-Übermalungen, dem es mit seinen zudeckenden Malgesten nie um platte Negation, sondern um ein Moment der Distanzierung von Bildtypen der großen christlichen Tradition aus Respekt ihrer Sache gegenüber ging. Ja, in den Übermalungen drückt sich geradezu ein mystisches Ringen um ein Wiedergewinnen christlicher Inhaltlichkeit aus.

Diese zeitgenössischen Arbeiten stehen für die Grenzen des traditionellen Schönheitsverständnisses, aber auch für die Herausforderungen, welche ein gegenwärtiges Rekonfigurieren von ‚Schönheit‘ nicht verdrängen darf: nämlich die Leidensgeschichte, die Hässlichkeit der unheilen Welt und des Kreuzes selbst in eine christliche Rede von Schönheit authentisch und ethisch sensibel mithereinzunehmen. Bei manchen Versuchen gegenwärtiger Künstler kommen einem allerdings Zweifel, ob Schönheit nicht doch nur in ein v. a. mit den Mitteln der Fotografie erarbeitetes durchaus originelles Edeldesign ausgewandert ist.

Selbst große Namen wie der des Fotokünstlers Damien Hirst z. B. mit seinen neueren Bildern der Passion, oder wie die französische Künstlerin Bettina Rheims[5] mit ihren weiblichen Gekreuzigten oder der Fotograf Oliver Toscani von United

[5] http://www.dhm.de/ausstellungen/inri/ausstellung.htm (Stand November 2010).

Colours of Benetton (Bildmotiv: sterbender Aids-Kranker mit Angehörigen nach Art der ‚Beweinung Christi‘) beeindrucken zwar auf den ersten Blick mit ihren Anspielungen auf die christliche Tradition, lassen dann aber eine nachhaltig aufstörende und in die Tiefe gehenden Qualität vermissen; bei all den Genannten überwiegt der Eindruck einer sehr künstlichen, effektvollen Inszenierung.

Immer wieder gibt es aber auch Ansätze zu einer erneuerten, authentischen Spiritualität des Schönen in zeitgenössischer Kunst. Als Konkretionen für einen solchen Prozess der gegenseitigen Induzierung von zeitgenössischer Kunst und Religion sei (etwa neben den oben angesprochenen Positionen Rainers) auf einige eigene (Kuratoren)-Beispiele verwiesen, die in über 15jähriger Arbeit in einem Arbeitskreis ‚Kunstraum Kirche“[6] zustande gekommen sind.

Um nur auf ein paar neuere Beispiele einzugehen, möchte ich z. B. auf Michael Hedwig[7], den in Wien lebenden Osttiroler, mit seiner Hochaltar-Arbeit in der Pfarrkirche Vill 2002 (von Ostern bis Pfingsten) verweisen, worin er einesteils die traditionale rokokohafte Ausstattung der Kirche durch seine zeitgenössische Bildsprache konterkariert, andernteils mit seinem österlichen Altarbild zur Totengebeinsvision Ez 37,1–14 in Farben und Formelementen seines Bildes auf die Schönheit des Raumes kreativ reagiert. Dasselbe Prophetenwort, betrachtet mit dem Fastensonntagsevangelium zur Verklärung nach Lk 9, war dann Anfang 2010 Anstoß für Hedwig, ein groß



Michael Hedwig, Fastentuch für den Innsbrucker Dom (10 x 8 m), 2010. Foto: Florian Huber.

dimensioniertes Fastentuch (10 x 8m) für den Innsbrucker Dom zu schaffen.

Diese wie andere Arbeiten Hedwigs sind insgesamt von der Auseinandersetzung mit dem menschlichen Körper bestimmt, besonders auch in kollektiven Konstellationen. Wie tänzerisch bewegen sich die Figuren und Gruppen, ihre Arme berühren sich, ihre Gesten greifen ineinander; wie in einer rituellen Prozession scheinen M. Hedwigs Menschengestalten einem spirituellen Ziel zuzustreben. Stilistisches Moment ist die Wiederholung, das

6 Es handelt sich um einen interdisziplinären, ehrenamtlichen Arbeitskreis im KAV Tirol mit zahlreichen Ausstellungen im kirchlichen Bereich sowie in den Sakralräumen selbst (wie z. B. „Aschermittwoch der Künstler“ seit 10 Jahren im Dom zu Innsbruck); zudem Ausrichtung von zwei größeren Kunstpreisen, 1996 zum Thema ‚Herz Jesu‘ und 1999/2000 zum Thema ‚Zeitenende Zeitenwende – Apocalypse now?‘ (Kataloge).

7 Vgl. auch http://www.hedwig.at/ (Stand November 2010).



Georg Planer und Elke Maier, Ein Tag in 1000 Jahren, Stiftskirche Wilten 2006. Foto: Gerhard Larcher.

Serielle, die Bewegung, die jäh angehalten wird, wie in einem Filmstill. Diese vielfigurigen Kompositionen sind in der Regel auf verschiedenen Bildetagen auf vordersten Raumbühne angeordnet. Ihre Farben sind krapplack, gleichsam die Farbe der Inkarnation. In sakralen Raumkontexten evozieren sie Konnotationen zu den Theologumena ‚Volk Gottes‘, ‚Leib Christi‘, ‚Sakrament‘.

Als Aschermittwochsintervention 2006 hat der in Kärnten lebende Künstler (und Imker) Georg Planer mit seinem Lebenssymbol der Bienenstöcke das Maximiliansgrabmal im linken Querschiff des Domes ‚umbesetzt‘. Der Ort des Toten-Gedenkens wurde durch die unterschiedliche Farbigkeit der bebrüteten Bienenwaben zu einem merkwürdig schönen, aus sich leuchtenden, symbolischen Lebenszeichen.

Überhaupt wurde durch die aktuellen Installationen des Künstlers im Dom die intensiv vorhandene, schöne, barocke Wabensymbolik, etwa in den Glasfenstern und in den Gewölbezwickeln einem Verständnis erschlossen.

Eine besonders eindrucksvolle Rauminstallation, die sowohl schön als auch historisch wahrhaftig war, entstand schließlich aus dem Zusammenwirken der beiden Künstler Elke Maier und Georg Planer in der Stiftskirche Wilten unter dem Titel ‚Ein Tag in 1000 Jahren‘[8]. In die archäologisch offengelegten Fundamente der Kirche aus der Römerzeit mit fünfzehn lebensgroßen ‚Erdmenschen‘-Figuren (G. Planer) hinein und aus diesen wiederum heraus erarbeiteten die Künstler ein bis an die Decke mit ihren eschatologischen Rettungsbildern reichendes Gespinst (E. Maier) aus weißem Nähgarn (Abb. auf der folgenden Seite). Zeitgenössische Kunst, Sakralraum und archäologische Arbeit wirkten hier zusammen zu einem ästhetisch und religiös ergreifenden Hoffnungszeichen über Tod und Geschichte hinaus. Auch hier konnte unser thematisches Leitwort ‚Zu schön, um wahr zu sein‘ angesichts des im Lichteinfall verklärten geschichtsträchtigen Raumes mit den zu schweben scheinenden ‚Erdmenschen‘ wohl nur in seiner positiven Bedeutung des ergriffenen Staunens zutreffen.

b Abschlussreflexionen

Kunst – so haben wir gesehen – fällt heute in der Regel nicht mehr dem simplen Verständnis eines „zu schön, um wahr zu sein“ anheim – eher dem Gegenteil! Sie hat den blendenden ästhetischen Schein,

[8] Die Arbeit war nur 12 Stunden lang am 5. und 6. 1. 2006 zu sehen.

wo er wirklich nur Blendwerk ist, zurückgelassen; sie kritisiert sich selbst für den Fall, dass sie heute noch solche ästhetische Ansprüche erhebt. Neuere, im Motivationshorizont des Christentums entstandene Kunst weiß deshalb, dass sie in ihre Erlösungs- und Gedächtnisbilder die Negativität, das Leid, die Passion, das Böse, wie immer gewandelt, zumindest aber als offene Frage oder Klage mithereinnehmen muss. Deutlich wurde das etwa an den Bildern Arnulf Rainers, der vermittels seiner Übermalungen klassischer Bildtypen (von Christus oder Heiligen) – aus der Erfahrung des Bruchs der Moderne – mit der Überlieferung ringt, nicht um diese schlechthin zu negieren, sondern um sie verwandelt wiederzugewinnen, wobei die Spuren dieses Ringens selbst noch zum Kunstwerk gehören.

Die Kritik am vertrauten Schönen der christlichen Tradition kann also selbst auf neue subtile Weise zu künstlerischen Rekonfigurationen führen, die jenem Bruch der Moderne Rechnung tragen und doch einen Glanz des Schönen aufblitzen lassen. Dabei ergibt sich freilich – wie wir gesehen haben – als neue Gefahr, dass Schönheit gegen Wahrheit bzw. Authentizität ausgespielt werden kann. Einerseits durch extreme physische oder moralische Katastrophenbilder, andererseits durch zwar eindrucksvolle, fast designhaft schöne Arbeiten, die jedoch nicht immer ganz dem Anspruch ihrer Sache genügen, wenn sie sich zentraler ikonografischer Themen bemächtigen; von allzu stereotyper religiöser Gebrauchskunst wollen wir ganz schweigen.

Kunst und Religion, die beiden Dimensionen des ‚Vor-Scheins‘ einer anderen, ‚übernatürlichen‘ Welt, die inmitten der unseren beginnt, diese imprägniert und umgreift, müssen sich jedenfalls in der Gegenwart wieder verbünden, um Anwälte des Wirklichen bzw. Authentischen zu werden, vor allem gegen den blendenden Schein einer medialen Zivilisation in Werbung und Neuen Medien. Im Blick auf diese gilt der Satz „zu schön, um wahr zu sein“ wirklich auf Schritt und Tritt. Hier müssen die Künste mit ihren widerständigen Materialien und die Religion, z. B. mit ihrer Insistenz auf dem Leibhaften, Zeitbehafteten, Endlichen, Widerspruch einlegen gegenüber den völlig zerstreuenden virtuellen Spielen in den Cyber-Welten der neuen Medien. Zwar evoziert Kunst wie Religion, wenn man so will, auch eine ‚zweite Welt, ein ‚second life‘ im besten Sinn, damit unser Leben nicht in der Eindimensionalität der Endlichkeit sich aufreibt; aber es ist doch die Verborgenheit der zweiten Welt in der ersten (kein Dualismus des Übernatürlichen), welche die Kunst wie die Religion thematisieren muss, und deren diskretes Aufleuchten sie mit dem Stichwort der Schönheit bezeichnen darf.

Kunst ist für den Glauben und damit auch für die Kirche heute wichtig und nicht als falsche Verklärung abzutun, weil sie – ganz analog zum Glauben – hilft, symbolisch die Offenheit des Menschseins zu thematisieren, sein Gedächtnis zu reinigen, die Spielräume seiner Sinngebungsmöglichkeiten auszuloten, darin die Präsenz des Übernatürlichen (der Gnade)

Weiterführende Literatur:

Konrad Paul Liessmann, Schönheit (UTB Profile 3048), Wien 2009.

Günther Pöltner, Philosophische Ästhetik (Grundkurs Philosophie 16), Stuttgart 2008.

Davide Zordan (Hg.), Riflessi di Bellezza. Arte e religioni, estetica e teologie (Scienze religiose. Nuova serie 16), Bologna 2007.

anzudeuten und das Schweben zwischen den verschiedenen Ordnungen zu ermöglichen. Kunst und Glaube sind sich da ganz ähnlich; sie wirken nicht nur parallel, sondern können sich auch interferierend verstärken. Authentische Kunst im Dialog mit dem Glauben der Kirche verweist aber auch auf die Eigentümlichkeit von Offenbarung als das alteritär auf uns Auftreffende, realpräsentisch Fleisch anzunehmen und ‚unter uns zu wohnen' (vgl. Joh 1). Dieses Erfahren des Anderen der Offenbarung bei uns kann auch umschrieben werden als Erfahrung der Gnade, die man nicht mehr in Worte fassen, sondern nur noch im Überschwang der schönen Künste in ihrem Wirksamwerden von sich her sich sehen lassen kann. Dieses Auftreffen von Offenbarung inmitten der Zeugen artikuliert sich maßgeblich als Schönheit; Schönheit ist Indiz und Kriterium für unverfügbare Alterität. Sie steht für das ersehnte Faszinosum dieser herrlichen Andersheit der Gnade. Diese Schönheit muss sich aber in Wahrheit und Gutsein übersetzen und in allen Dingen sich finden lassen. Sonst wäre sie nur schöner Schein einer Hinterwelt, und stünde für die ästhetizistische Schlagseite des Stoßseufzers „zu schön ‚um wahr zu sein".

Der Autor: *Geboren 1946 in Innsbruck; Schulzeit in Absam bzw. Hall in Tirol; Studien in Innsbruck, Münster, Löwen; 1974 – 1985 wissenschaftlicher Assistent (Fundamentaltheologie) an der Ruhr-Universität Bochum; 1985 – 1989 Dozent für philosophisch-theologische Grenzfragen an der Akademie der Diözese Essen; seit 1990 o. Universitätsprofessor für Fundamentaltheologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz. Lebt in Absam und Graz; verheiratet, zwei (erwachsene) Söhne.*

Monika Leisch-Kiesl

Muss Kunst schön sein?

Schönheit aus der Sicht der Kunstwissenschaft

Die im Titel formulierte Frage – einer von den Linzer Universitäten im SS 2008 durchgeführten Veranstaltungsreihe entnommen[1] – wird in Varianten auch von kunstinteressierten Laien immer wieder gestellt und ist von der Kunstwissenschaft bis heute nicht beantwortet.[2] Meist jedoch wird die Frage umgekehrt gestellt: „Kunst früherer Epochen gefällt mir, aber die moderne Kunst, was soll das?" „Solche Schmierereien, das kann doch jedes Kind. Was ist daran ‚Kunst'?" Oder auch: „Ich weiß schon, dass die gegenwärtige Kunst anders ist, dass sie unserer Zeit entsprechen muss, aber ich verstehe das alles nicht!"

[1] Muss Kunst schön sein? Interuniversitäre Ringvorlesung der Linzer Universitäten, Sommersemester 2008 – vgl. www.ikp-linz.at -> IKP-Veranstaltungen [18.08.2010].

[2] Vgl. die beiden Bände des Kunstforum International 191 und 192 (beide 2008): Schönheit I + II.

Und im Bereich der Kirche? Seelsorger wünschen sich Kunst in ihren Kirchen, die den Leuten gefällt, die sie verstehen, die sie zu christlichen Glaubensinhalten in Beziehung setzen können – und greifen hierfür oft zu historischen Imitaten oder modernem Kitsch. Die Kunstsachverständigen der Diözesen mühen sich, in den Gemeinden ein Verständnis für Gegenwartskunst zu wecken und das Bewusstsein für künstlerische Qualität zu schärfen[3] – und finden sich dabei häufig auf verlorenem Posten.

Warum ist sie so schwierig, die Sache mit der Kunst? Ist ‚Kunst' doch seit Anbeginn menschlicher Kultur ein zentrales Ausdrucks- und Kommunikationsmittel von Individuen, Gruppen und Imperien bzw. Nationen.

1 Kunst

Betrachten wir zunächst jene Gestaltungsformen, die wir gelernt haben als ‚Kunst' zu bezeichnen: Wandmalerei und Mosaik, Buchillustration und Tafelbild, Relief und Plastik, Druckgrafik und Fotografie, Performance und Video – d. h. Architektur, Dichtung und Musik, Theater und Film bleiben hier ausgeklammert. Über Jahrhunderte hinweg bis in die Renaissance wurden die Fertigkeiten der Malerei und Bildhauerei neben der Teppichweberei, der Heilkunst, dem Ackerbau und anderen Tätigkeiten zu den „artes mechanicae", zu den „handwerklichen Künsten" gezählt, und eben nicht zu den „artes liberales", zu den „freien Künsten" wie etwa Grammatik und Rhetorik, Geometrie und Astronomie. Die Namen der Schöpfer jener Werke, die wir heute in Kirchen und Klosterbibliotheken bewundern, sind nicht überliefert. Sie versuchten schlichtweg ihre Sache gut zu machen.

Insofern ist es auch nur konsequent, wenn man im Mittelalter eine Kunsttheorie vergeblich sucht. Es gibt jedoch eine Bildtheorie, und zwar im Zusammenhang der Fragen des Bilderstreits. Zu denken ist hier an den byzantinischen Bilderstreit – in der Reformation sollten ähnliche Konfliktpunkte erneut auftauchen und auch sehr ähnlich beantwortet werden.[4] Das II. Konzil von Nicaea (787) traf für die Entwicklung sowohl der Kunst als auch der Theologie – und hier insbesondere der Pastoral – weitreichende Entscheidungen: Zunächst bekennt es sich klar zu Bildern im religiösen Kontext. Damit wurde erkannt, dass Menschen auch der Bilder bedürfen, um zentrale Erfahrungen auszudrücken und zu kommunizieren. Man berief sich nicht zuletzt auf Gregor den Großen (590–604), der mit „Repräsentieren" – „Lehren" – „Einstimmen" die Parameter für ein christliches Bildverständnis bestimmte. Bilder sollen das Heilige visuell vergegenwärtigen, die Gläubigen belehren und in die Glaubensgeheimnisse ein-

[3] Verwiesen sei auf die Diözese Linz, die mit einer Diözesanen Bauordnung (Linz 2003, www.dioezese-linz.at/pastoralamt/liturgie/kirchenraum.asp – 18.08.2010), dem Kunstreferat (www.dioezese-linz.at/kunst – 18.08.2010) und Projekten wie dem kunstbaukasten (www.ktu-linz.ac.at/cms/index.php?option=com_content&task=view&id=209&Itemid=607 – 18.08.2010) kontinuierliche Vermittlungsarbeit leistet.

[4] Für eine knappe kunstwissenschaftliche und theologische Erörterung des Bilderverbots vgl. *Monika Leisch-Kiesl*, Ikonoklasmus und Ikonoklasmen, in: *Michael Hofer* / *Monika Leisch-Kiesl* (Hg.), Evidenz und Täuschung. Stellenwert, Wirkung und Kritik von Bildern (Linzer Beiträge zur Kunstwissenschaft und Philosophie 1), Bielefeld 2008, 109–129 – mit weiterführender Literatur.

stimmen.[5] Was heißt das konkret? Bilder sollen für das, was Menschen zutiefst berührt, eine Sprache finden – „Repräsentieren". Sie sollen menschliches Suchen und Fragen kommunizieren – „Lehren". Und sie sollen Menschen in ihren vielfältigen Wahrnehmungssensorien berühren – „Einstimmen". Insofern das Konzil derart grundlegende Aussagen traf – und nicht etwa Inhalte definierte, die es mittels Bild zu illustrieren gelte –, können diese eine Zeiten überdauernde Gültigkeit beanspruchen. Wohl ist es richtig, dass das Diktum Gregors vielfach verengend im Sinne des „Biblia pauperum"-Gedankens ausgelegt wurde. Jedoch wurde (abgesehen davon, dass die Gattung der „Biblia pauperum" in dieser Auslegungstradition missverstanden wurde[6]) dabei Gregors komplexe Bildtheorie auf ein „Lehren" im Sinne von Illustrieren biblischer Geschichten reduziert.

Das Konzil geht in seiner Reflexion über die Bilder noch weiter. Wie verträgt sich eine derartige Befürwortung der Bilder mit dem im Alten Testament formulierten Bilderverbot (Ex 20,4 u. ö.) – einer Tradition, der sich die junge Kirche nach wie vor verbunden weiß. Kein Bild vermag es nämlich, die göttliche, weil absolute Wirklichkeit zu fassen. Das Konzil antwortet mit der Menschwerdung Gottes in Christus, mit der Inkarnation. Weitergedacht für die Frage nach der Rolle und der Bedeutung von Kunst möchte ich diese Aussage so zu verstehen suchen, dass christlich interpretiert auch die letzten Dinge menschlich – in-karniert – ausgehandelt werden müssen und nur so abgehandelt werden können. Dies bedeutet eine Aufwertung und Relativierung von Kunst zugleich.

Letzteres wird in einer weiteren Konzilsaussage nochmals betont: Im Anschluss an Johannes Damascenus dürfe Bildern nur eine „Ehrenbezeigung", keine „wahre Anbetung" entgegengebracht werden. In einen heutigen Bildgebrauch übersetzt könnte das heißen: Bilder dürfen, nicht zuletzt hinsichtlich zentraler Lebensfragen, für bedeutsam erachtet, nicht jedoch absolut gesetzt werden. Das in diesem Zusammenhang zudem angeführte – platonische – Argument des Basileios, demnach die Ehre, die man dem Bilde entgegenbringe, auf das Urbild zurückführe, klingt für heutige Ohren fremd und entspricht keineswegs gegenwärtigem Wirklichkeitsverständnis, bringt aber von der Sache her nochmals dasselbe zum Ausdruck: Bilder sind Bilder und keine absoluten Wahrheiten. Sie vermögen allerdings – postmodern gesprochen – im Spiel der Wahrheiten eine nicht zu gering einzuschätzende Rolle einzunehmen.

Ich habe im Zusammenhang von christlicher Bilderlehre bewusst fast ausschließlich von „Bildern" und nicht von „Kunst" gesprochen, da das Mittelalter und damit auch das II. Konzil von Nicaea noch keinen Begriff von „Kunst" im neuzeitlichen Sinne kennt. Den Begriff „Kunst" verwende ich erst dort, wo ich versucht habe, die Bilderlehre des Konzils für ein

[5] Vgl. Gregor d. Große, Epistulae IX, 52 (PL LXXVII, 990–991); IX, 105 (1027–1028); XI, 13 (1128–30); EFME, 1054–1056. Für das II. Konzil von Nicaea: DS 600 – 601.

[6] „Biblia pauperum" bzw. „Armenbibel" bezeichnet eine im 14./15. Jahrhundert verbreitete spezifische Form der Bibelillustration, in der Text und Bild mit vielfachen typologischen Anspielungen auf hochkomplexe Weise verbunden werden. Als Leser/innen erfordert eine Biblia Pauperum ein visuell und theologisch gebildetes Publikum – und keineswegs – wie immer wieder behauptet – die „Armen im Geiste", d. h. Leseunkundige.

heutiges Kunstverständnis fruchtbar zu machen. Letzteres nochmals weitergedacht und das Bisherige zusammenfassend, lassen sich Rolle und Bedeutung von Kunst – auch in einem religiösen Kontext – wie folgt begreifen: *Kunst ist eine Form, Welt wahrzunehmen, zu reflektieren und zu gestalten*.

Aufgabe derer, die Kunst betrachten und begreifen wollen, ist es, die unterschiedlichen Sprachen der Kunst zu lernen – anders gesprochen: das Sehen von Kunst einzuüben.

Und die Schönheit?

2 Schönheit

Bislang bin ich in den Überlegungen zur Rolle und Bedeutung von Kunst ohne den Schönheitsbegriff ausgekommen. Das mag auf den ersten Blick überraschen, ist so erstaunlich aber auch wieder nicht. Sowohl in der Antike als auch im Mittelalter, vielfach ebenso in der Renaissance und erst recht in der Moderne, gehen der Kunst- und der Schönheitsdiskurs getrennte Wege. Der Begriff der „Schönen Künste" begegnet überhaupt erst in der Neuzeit: Im *Cabinet des Beaux-Arts* von 1690 werden acht „schöne Künste" den herkömmlichen „freien Künsten" gegenübergestellt.

Wie kann sich der Begriff des Schönen dennoch bis heute behaupten? Wann spricht man davon, jemand oder etwas sei „schön"? Wann ist eine Frau, ein Mann, ein Körper „schön" zu nennen? Wann bezeichnet man eine Landschaft, ein Tier, eine Blume als „schön"? Wann spricht man von „schönem" Design oder von „schöner" Kleidung?

Mitunter wird versucht, derartige Zuschreibungen mit Klischeevorstellungen und Werbestrategien abzutun. Das ist sicher zum Teil zutreffend, so einfach ist die Sache mit der Schönheit nicht.

Etwas als schön wahrzunehmen, beschreibt eine einzigartige Erfahrung, die durch nichts anderes ersetzt werden kann. Etwas als richtig oder wahr zu erkennen ist anders, als etwas als schön zu empfinden. Möglicherweise – um an die scholastische Transzendentalienlehre anzuknüpfen – ist das Schöne dem Guten näher als dem Wahren. „Ja, es ist gut" charakterisiert ein Einverständnis; „das ist schön" bringt desgleichen eine Übereinstimmung zum Ausdruck. Und doch ist die Stoßrichtung eine andere. Etwas als gut zu bezeichnen, impliziert eine im weitesten Sinn moralische Wertung; und man kann Gründe angeben, warum man etwas als „gut" beurteilt. Aber „schön"? Eine Charakterisierung als „schön" bedeutet ein ästhetisches Urteil – und ein solches ist äußerst schwer zu fassen.

„Was aber die Schönheit sei, das weiß ich nit", schreibt Albrecht Dürer in den Entwürfen zum *Lehrbuch über die Malerei*.[7] Ein erstaunliches Eingeständnis, nachdem bereits so Vieles über die Schönheit geschrieben und der Begriff gerade in der Renaissance wieder heftig diskutiert wurde.

Seit den Pythagoräern wurde immer wieder versucht, Schönheit zu bestimmen. All jene Modelle benennen Zutreffendes, treffen die Sache letztlich aber nicht. Ein erster und wohl auch der einflussreichste Begriff sucht Schönheit als das rechte Zusammenspiel einzelner Teile, als Proportion und Harmonie zu fassen. So ist etwa bei Stobaios zu lesen: „Ordnung und Proportion sind schön und nutzbringend, Un-

[7] *Albrecht Dürer*, Entwürfe zum „Lehrbuch der Malerei", zit. n. *Ernst Ullmann* (Hg.), Albrecht Dürer. Schriften und Briefe, Leipzig [6]1993, 110.

ordnung aber und das Fehlen der Proportion sind hässlich und unnütz."[8] Letztlich gründet diese Vorstellung im Glauben an die Ordnung des Kosmos. Wie der Kosmos nach Maß und Zahl geordnet ist und alles in einer großen Sphärenharmonie zusammenstimmt und zusammenklingt, so bedarf auch alles Irdische eines Zusammenklangs. Die Stärke des pythagoräischen Modells liegt darin, dass es das Viele und Unterschiedliche zulässt und doch in einem umfassenderen Zusammenspiel aufgehoben weiß. Schönheit wäre demnach ein Zusammenfügen oder – poetischer gesagt – ein Zum-Klingen-Bringen von Verschiedenem.

Aus der Perspektive des wahrnehmenden Subjekts gesprochen: Man spürt und erkennt einen Zusammenklang – und eine derartige Erfahrung (davon haben die Pythagoräer noch nicht gesprochen) beglückt. Es beglückt, ohne genauer bestimmen zu können warum. Ich meine, genau das macht die Schönheit aus. Und das ist es, was ein ästhetisches Urteil von einem moralischen Urteil unterscheidet.

Ein anderes, ebenfalls antikes und nach wie vor wirksames Modell versteht Schönheit als eine Form der Idealisierung: Als der Maler Zeuxis von den Bewohnern Krotons aufgefordert wird, ein Bild für den Tempel der Juno zu schaffen, lässt er sich – so berichtet Cicero – die schönsten Mädchen der Stadt vorführen und wählt nicht etwa eine, sondern fünf zum Vorbild, um von jeder jene Körperpartien auszuwählen, die bei dieser tadellos gebildet sind. Daraus schafft er ein vollkommenes Bild, eine Göttin.[9] Abgesehen davon, dass der Text nicht klärt, wer darüber befindet, welche „die schönsten Mädchen" sind, verbindet auch das idealisierende Modell Schönheit mit der Vorstellung von etwas Überragendem.

Wieder aus der Perspektive des wahrnehmenden Subjekts gesprochen: Etwas derartig Schönes zu sehen, durchbricht die gängigen Vorstellungen. Für einen Moment, einen Augen-blick lässt man die alltäglichen Gesetzmäßigkeiten und Ordnungen hinter sich.

Die Schwäche dieses Modells im Vergleich zum pythagoräischen sehe ich darin, dass es die Idee *einer* idealen Schönheit insinuiert. Es stellt ein fertiges Modell vor Augen – und letztlich macht moderne Werbegrafik genau dasselbe: Jene Idealkörper, die uns tagtäglich von den Plakatwänden entgegenstrahlen, sind aus vielen Teilen auf eine Idealfigur hin zusammengetrimmt. Häufig wirken solche Körper auch erschreckend tot und die Erfahrung des Glückens stellt sich gerade nicht ein.

Ein weiteres Modell verbindet Schönheit mit dem Zweckmäßigen. Das Gute und das Schöne sei letztlich dasselbe, so liest man bei Xenophon. Alles sei in selber Hinsicht gut und schön, nämlich im Hinblick auf den Zweck, wozu es brauchbar ist. „[…] denn alles ist gut und auch schön im Hinblick darauf, wofür es sich gut eignet, jedoch schlecht und auch hässlich im Hinblick darauf, wofür es sich schlecht eignet."[10]

Das funktionale Modell, das vor allem im Zusammenhang der Architekturtheorie

8 Stobaios IV 1, 40, zit.n. *Hermann Diels*, Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und deutsch. Bd. 1, Berlin [6]1974, Frg. D 4.

9 Vgl. Cicero, De inventione II, I, zit. n. *Theodor Nüßlein* (Hg.), M. Tullius Cicero. De Inventione. Lateinisch/Deutsch, Zürich 1998, 164–167.

10 Vgl. Xenophon, Memorabilia, III, 8, 4–7, zit. n. *Peter Jarisch* (Hg.), Xenophon. Erinnerungen an Sokrates, Griechisch/Deutsch, München [2]1977, 200–203.

fruchtbar gemacht wurde, hat seine Stärke darin, ein bloß oberflächliches Schmücken zu verbieten und den Aspekt des Schönen in ein funktionales Gesamtgefüge einzubinden. Wir würden sagen, etwas sei „stimmig". Auf die Frage nach dem Besonderen, dem Proprium des Schönen jedoch gibt es keine Antwort. Würde es schlicht mit dem Guten zusammenfallen, bräuchte man es nicht eigens zu erwähnen; es wird indes klar als eigene Qualität benannt.

Auch den Gedanken der Relativität der Schönheitsvorstellungen kennt die Antike bereits, und zwar sowohl in individueller wie in kultureller Hinsicht. Würden unterschiedliche Menschen aufgefordert, sich aus einer Ansammlung von Dingen das schönste auszusuchen – so räsoniert die Sophistik des 4./5. Jahrhunderts v. Chr. –, so würde jeder und jede zu einem anderen Stück greifen. Und des weiteren sei etwas zu unterschiedlichen Zeiten schön oder hässlich.[11]

„Geschmäcker sind eben verschieden", würden wir heute sagen. Damit ist die subjektive Komponente jedes Schönheitsurteils angesprochen. Dennoch sind Geschmack und ästhetisches Urteil nicht dasselbe, und auf die Frage nach einer möglichen Begründung eines ästhetischen Urteils gibt die Beschreibung von Geschmäckern keine Antwort.

Letztens sei das neuplatonische Schönheitsmodell benannt. Nach Plotins Emanationslehre sei die Fülle von Schönem (Schönes im Plural) Ausfluss aus dem ‚einen Schönen', zu dem es auch wieder zurückkehrt. ‚Das Schöne' sei demnach eines, ewig und gleichbleibend. Verschiedenheit und Zusammenklang (die entscheidenden Momente des pythagoräischen Modells) haben hierin keinen Raum. Schönes bestehe nur, gereinigt von allen Erdendingen, durch Teilhabe am ‚Schönen'.[12]

Ziel von Plotins Modell ist es zweifelsohne nicht, das Phänomen des Schönen zu ergründen, vielmehr, es in einem metaphysischen Gesamtkonzept zu verorten. Das erklärt auch, warum dieses Modell, wie die neuplatonische Philosophie insgesamt, von christlicher Theologie so bereitwillig aufgegriffen wurde. Es prägte die gesamte mittelalterliche Theologie und findet sich in offiziellen kirchlichen Stellungnahmen bis heute. Vor allem – und das erachte ich als verhängnisvoll – prägt dieses Modell in erheblichem Maße kirchliches Kunstverständnis. Verhängnisvoll für die Kunst, und verhängnisvoll für die Schönheit.

Weiterführende Literatur:
Kunstforum International: Bd. 191 und 192 (2008): Schönheit I + II. Die beiden Bände geben einen Einblick in die gegenwärtige kunstwissenschaftliche Diskussion des Schönheitsbegriffs und bringen eine Fülle von Beispielen zeitgenössischer Kunst.
Monika Leisch-Kiesl, Ikonoklasmus und Ikonoklasmen, in: Michael Hofer / Monika Leisch-Kiesl (Hg.), Evidenz und Täuschung. Stellenwert, Wirkung und Kritik von Bildern (Linzer Beiträge zur Kunstwissenschaft und Philosophie 1), Bielefeld 2008, 109–129. Der Aufsatz thematisiert Ikonoklasmen (Bilderstreite und Bilderstürme) einerseits historisch und reflektiert Ikonoklasmus andererseits systematisch hinsichtlich seiner Relevanz für einen Bildbegriff.

[11] Vgl. Dilexeis 2,8, zit. n. *Wladylslaw Tatarkiewicz*, Geschichte der Ästhetik. Bd. 1: Antike, Basel/Stuttgart 1979, 133.
[12] Vgl. Plotin, Enneaden I, 6, zit. n. *Richard Harder* (Übers.), Plotins Schriften. Bd. I, Hamburg 1956, 2–25.

3 Kunst +/- Schönheit

Das neuplatonische Modell setzt dort, wo es versucht die Kunst im Gesamtmodell zu verorten, hohe Erwartungen in diese. Aufgabe des Künstlers sei es, die Materie zu gestalten und ihr damit Schönheit mitzuteilen.[13] In christlicher Diktion: Aufgabe der Kunst sei es, die Schönheit der Schöpfung vor Augen und damit letztlich zu Gott zu führen. – An einer solchen Erwartung bricht sich nicht erst die Kunst der Moderne.

Versuchen wir es nochmals mit Dürer: „Was aber die Schönheit sei, das weiß ich nit." Damit ist bereits Wesentliches gesagt. Dürer lässt es jedoch nicht dabei bewenden; ganz im Gegenteil, er sucht weiter: „Idoch will ich hie die Schönheit also für mich nehmen: was zu den menschlichen Zeiten van dem meinsten Teil schön geacht würd, des soll wir uns fleißen zu machen." Er nimmt noch mehrere Anläufe, um erneut zu einer stark relativierenden Position zu kommen: „Item es ist mäncherlei Unterschied und Ursach der Schöne."[14]

Dürer vermag zwar nicht zu sagen, was die Schönheit ist, sucht sie jedoch – unaufhörlich, ein Künstlerleben lang. Und wir können sehen: Dürers Frauen- und Männerakte unterscheiden sich von jenen der Italiener, die einem klassischen Schönheitskanon verpflichtet sind. Wenn Dürer etwa auch ältere Frauen in ihrer natürlichen Körperlichkeit darstellt, so sind sie gemäß einem klassischen Schönheitsbegriff nicht „schön": der Rücken gekrümmt, die Bauchdecke schlaff, die Haut faltig. Doch er zeigt sie uns auf eine ungewohnte Weise als schön.



Albrecht Dürer, Vier nackte Frauen, 1497[15]
Kupferstich, 19 cm x 13,4 cm
Schweinfurt, Sammlung Otto Schäfer

Schönheit steckt für Dürer *in* der Natur. Aufgabe der Kunst sei es, sie, wie er es an anderer Stelle formuliert, „herauszureißen". Schönheit gilt es je neu zu suchen und zu entdecken – und oft wird es eine andere sein, als man sie zu kennen meint. „*Was aber die Schönheit sei, das weiß ich nit*. […] was zu den menschlichen Zeiten van den meinsten Teil schön geacht würd, des *soll wir uns fleißen* zu machen."

[13] Vgl. Plotin, Enneaden V, 8, 1. 5, zit. n. *Richard Harder* (Übers.), Plotins Schriften. Bd. III, Hamburg 1964, 34–37.46–49.

[14] *Albrecht Dürer*, Entwürfe zum „Lehrbuch der Malerei", zit. n. *Ernst Ullmann* (Hg.), Albrecht Dürer. Schriften und Briefe, Leipzig 61993, 110–111.

[15] Entnommen aus: *Germanischen Nationalmuseum Nürnberg* (Hg.), Albrecht Dürer. 80 Meisterblätter. Holzschnitte, Kupferstiche und Radierungen aus der Sammlung Otto Schäfer, Ausst. Kat., Nürnberg 2000 / 2001, 43 (Kat. Nr. 12).

‚Die Schönheit' kennen wir nicht, aber Qualitäten des Schönen je neu wahrzunehmen, ist allemal lohnend.

Schönes aufzudecken mag auch *eine* Aufgabe der Kunst sein (nicht die einzige) – bis heute. Wie Schönes dann aber jeweils erscheint, bleibt je neu zu sehen.

Ist es Ihnen nicht auch schon öfter so ergangen, dass Sie vor einem Kunstwerk stehen und sich sagen: Ich weiß nicht, ich kann es nicht benennen, aber es hat was! – Möglicherweise ist dieses „Was" ein Glimmen des Schönen, welches das ästhetische Urteil zu fassen sucht, ohne es erfassen zu können.

Die Autorin: *1960 in Linz geboren, Studium der Theologie und Kunstgeschichte/ Philosophie in Linz, Salzburg, München und Basel, seit 1996 Professorin für Kunstwissenschaft und Ästhetik am Institut für Kunstwissenschaft der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, seit 2005 Praeses des Instituts für Kunstwissenschaft und Philosophie ad instar facultatis (IKP) der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz (KTU Linz). Publikationen: (gem. m. Hanjo Sauer), Religion und Ästhetik bei Ingmar Bergman und Luis Buñuel (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 12), Frankfurt/M. 2005; (Hg. gem. m. J. Schwanberg), Was spricht das Bild? Gegenwartskunst und Wissenschaft im Dialog (Linzer Beiträge zur Kunstwissenschaft und Philosophie 4), Bielefeld 2011; Mitherausgeberin der Zeitschrift kunst und kirche. Ökumenische Zeitschrift für zeitgenössische Kunst und Architektur sowie Redaktion einzelner Hefte, zuletzt: (gem. m. I. Zürcher) kunst und kirche 73 (1/10) zum Heftthema Projektion.*

Johannes Rauchenberger

Tote Steine?

Sakralräume inszenieren und erleben

◆ **Wie sehr die Inszenierung von Sakralräumen vom Selbstverständnis der Kirche geprägt ist und dieses wiederum die Kunst beeinflusst, lässt sich leicht bei einem Vergleich von Kirchenbauten aus verschiedenen Epochen ablesen. Eindrucksvoll zeigt der Verfasser, der als Theologe und Kunstwissenschaftler in Graz tätig ist, wie gerade die neue Sicht von Kirche, welche durch das II. Vatikanum geprägt wurde, die Ausgestaltung von Kirchenräumen verändert und zugleich neue Möglichkeiten für die Kunst eröffnet hat. Der spannend geschriebene und mit guten Beispielen versehene Beitrag vermittelt überraschende Einsichten. (Redaktion)**

1 Lust und Last

„Es dürfen nicht nur die Steine reden"[1] – mahnt selbst der Papst in religionsmüden, aber christentumserblich überreichen Ländern (wie zum Beispiel Österreich). Wie kommt es eigentlich, dass „Steine reden"? Theologie und Kulturgeschichte entdecken zunehmend mehr, dass eine Theorie für das Heilige ohne Räume, Gestaltung und Ästhetik äußerst rudimentär ist.[2] Kirche wird auch als Raum erlebt, ob in Erinnerung an vergangene oder in der Erfahrung aktueller Inszenierung. Sprechende Steine, vielsagende Bilder, wirksame Räume: Was eigentlich ist eine Inszenierung von Kirche? Das Muffige, Kalte, Schwere, Weihrauchdurchtränkte? Das Helle, Klare, Erhebende? Der Raum der Leere oder der voll von Menschen? Der Raum der Stille oder aber jener der klassischen Musik? Die Bühne rockiger Klänge unbeschwerter Jugendlicher oder die von beinahe durchgängiger Weißhaarigkeit in den furnierten Bankreihen? Was stellt man sich in ihr vor: Schwebeheilige (natürlich in Kutten), von den Süßigkeiten des Lebens versuchte Einsiedler, wangenrote Jungfrauen mit mildem Himmelsblick, von Pfeilen getroffene, am Rost bratende oder in Töpfen eingesottene nackte Körper, voll von Masochismus und Gewalt? Nischen kostbar bekleideter Skelette unter den entzückten Blicken dunkler Tafelbilder darüber? All das ist Inszenierung. Die Meister unter den Meistern dieser Technik, in Mitteleuropa zumal, entstam-

[1] Ansprache Papst Benedikts XVI. am 7.9.2008 in der Wiener Hofburg, zit. nach: http://www.papstbesuch.at/content/site/de/home/ansprachen/texte/article/970.html (abgerufen am 15. Oktober 2010): „Es muss daher ein Anliegen aller sein, nicht zuzulassen, dass eines Tages womöglich nur noch die Steine hierzulande vom Christentum reden würden."

[2] Vgl. zuletzt: *Thomas Erne / Peter Schüz* (Hg.), Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 63), Göttingen 2010.

men der Zeit des Barock. Für Menschen der letzten 50 Jahre war dies alles mitunter eine ziemliche Last. St. Joseph von Copertino, Antonius, Agnes, Katharina, Sebastian, Leonhard, Vitus mögen zwar der Anlass für das Pfarrfest sein, davon abgesehen aber entglitt dieser Generation diese eindringliche Inszenierungspropaganda. Für sie war ein spärlicher Tisch in der Mitte dann eine Befreiung, ein Bekenntnis zu Einfachheit und wie auch immer gearteter Armut. Schon 20 Jahre danach hat man über die Naivität der Postkonzilsgeneration die Nase gerümpft, später mitunter auch den Kopf geschüttelt. Spätestens zu dieser Zeit kam noch einmal ein neuer Altar in die Kirche, der nun nicht mehr provisorisch und furniert gewesen war, verbunden mit einer Renovierung, denn die finanzielle Situation der Kirchen war in jener Zeit nicht schlecht. Und das ganze Ausmaß der Inszenierungstäuschung wurde unter den Plastikplanen der Renovierung sichtbar: Gottvater im Himmel: ziemlich verstaubt. Die Heiligen in den Nischen: hinten hohl. Selbst der Tabernakel: ein schlichtes Kästchen, mehr oder weniger kunstvoll ausgeführt. Die Geld gebende Generation hatte zu diesem Zeitpunkt endgültig ihren Kinderglauben abgestreift.

Es sind Bilder, Düfte, Temperaturen, auch Klänge, die sich in der Beschreibung einer Kirche in der jeweiligen Biografie eines Einzelnen festgemacht haben. Sie sind die Folien, auf denen Gutmenschen, Ätzer, „liturgisch Enttäuschte“[3] (P. Strasser), Fromme, Kranke, beglückte Hochzeiten, Beerdigungen, Taufen, Weihnachtsmetten, Ostermessen, einfache „Sonntagsgottesdienste“ oder auch bloß touristische Einblicke oder Konzertbesuche wahrnehmen. Sie erleben Kirche als Raum in verschiedenen Lebenslagen. Mitunter ist dieser leer. Dann wieder ist er inszeniert. Manchmal ist er voll. Aber letztlich ist er doch so, wie ihn eben die einzelnen „NutzerInnen“ als Kirche wahrnehmen. Ein differenzierter Blick auf den Kirchenraum gibt ein sehr verästeltes Bild über seine Funktion und seine Wirkung. Im Folgenden werden einige wenige Inszenierungen von Kirchenräumen bedacht – vielleicht auch bloß, um die von den Grunddokumenten der christlichen Religion her rührende Versuchung zur Profanität dialektisch zu unterlaufen.

2 lapides vivi

Versuchung zur Profanität: Die jungen Christen verabscheuten die damaligen Kultstätten. Ihre Inszenierung verweigerten sie. Sie trafen sich in Häusern, um das Herrenmahl zu feiern. Auch wenn die christlichen Kirchen 2000 Jahre später zu den prägendsten Kulturdenkmälern zählen: Christen kämen eigentlich auch ohne sie aus. Die Dialektik der Geschichte weiß freilich anderes zu erzählen. Sakralräume, ihre Einwölbungen, ihre Fassaden, ihre Türme haben auch ganz andere Codes im Schlepptau. Das zeigt sich erneut, wenn nun „andere“ auf dem heimisch gemeinten Marktplatz ihre Öffentlichkeit beanspruchen: die Minarettdiskussion in Westeuropa ist dafür derzeit ein gutes Beispiel.

Ikonoklastisch geprägte Kirchen betonen umso stärker die Bildhaftigkeit der versammelten Gemeinde: Diese ist selbst die Inszenierung und das Erlebnis. Das Versammeln der frühen Gemeinde in Häusern, die Ablehnung der traditionellen

[3] Vgl. das einschlägige Kapitel „Wir liturgisch Enttäuschten“, in: *Peter Strasser*, Die einfachen Dinge des Lebens, München 2009, 89–100.

Sakralarchitektur in der Konstituierung als neue Religion baut auf einen Bildbegriff auf, der aus lebendigen Steinen (*lapides vivi*) besteht (1 Petr 2,5). Schon der alttestamentliche Tempel wurde nach Esr 5,16 immer noch weitergebaut, selbst als er schon da war. An die lebendigen Steine erinnert man sich verstärkt in Reformzeiten. Keine Kultreform in der katholischen Ausprägung des Christentums hat diesen Aspekt wieder so stark in den Blickpunkt gerückt wie die Reform des II. Vatikanischen Konzils und die mit ihr verstärkten Bildanalogien des „Tempels des Heiligen Geistes" (1 Kor 6,19), des „Volkes Gottes", das sich als Kirche um die Mitte des Altares, auf dem das Gedächtnis des Leidens und Sterbens Jesu Christi gefeiert wird, versammelt. Dass die Gemeinde selbst das Bild sei, bestehend aus lebendigen Steinen, hat – heruntergebrochen auf konkrete Bauformen und Ausgestaltungen von Sakralräumen – freilich zur Konsequenz, dass die konkreten Gesichter und Figuren vor Ort die jeweiligen Spielfiguren der göttlichen Liturgie sein müssen – ohne Unterstützung oder Sublimierung möglicher anderer (Assistenz-)Figuren, die mit den Mitteln der Kunstfertigkeit in den Raum gestellt worden waren, und denen mit den Strategien der Inszenierung und dem subjektiven Impetus der Andacht mannigfaltiges Energiepotenzial zugesprochen wurde.

Der doch sehr radikale Ikonoklasmus der Zuerkennung des gemeindlichen Bildpotenzials hat eine entsprechende Architektur der Kommunikation zu fördern – bereits vor und unmittelbar während der letzten Liturgiereform wurde dabei in der Geschichte des Kirchenbaus Beachtliches ausprobiert und in Szene gesetzt.[4] Der Fokus auf das gemeindliche Bildpotenzial hat auch die Einrichtung im Blickfeld, die dieses Zueinander fördert – im Gestühl und seiner Anordnung beispielsweise, die zu einer Haltung erzieht, welche die Aufrichtigkeit des Körpers im Zueinander der Gemeindemitglieder um den sich möglichst in der Mitte befindlichen Altar betont.[5] Auch der Altar selbst, auf dem Eucharistie gefeiert wird, oder der Ambo, auf dem die Heiligen Schriften vorgelesen werden, sind in dieser Auffassung möglichst bildlos. Handlungstheoretisch wird es erst die Performance selbst, die gemeindliche Liturgie also mit den jeweils vorhandenen Gesichtern und Individuen, die den Kirchenraum aus lebendigen Steinen als Kirche – in Communio-Räumen[6] – inszenieren.

3 missa brevis

Im Idealfall sind es die verschiedenen Rollen liturgischer Handlungsträger, die das Bild der Liturgie zur Bildhaftigkeit heben. De facto hat sich aber in der Konzentration auf die liturgische Performance nicht selten eine neue Form der Klerikalisierung etabliert, die durch eine überproportionale Inanspruchnahme der Akteure eine mangelnde Distanz aufkommen lässt,

[4] Erwähnt seien in Österreich nur Architekten wie die *arbeitsgruppe 4*, *Josef Lackner*, *Ottokar Uhl* und *Ferdinand Schuster*. Vgl. zu dieser Zeit: *Friedrich Achleitner*, Künstlerische Vielfalt und typologische Strenge. Kirchenbau in Österreich zwischen 1950 und 2000, in: *Wolfgang Jean Stock* (Hg.), Europäischer Kirchenbau 1950–2000, München 2002, 84–93.

[5] Der österreichische Künstler *Leo Zogmayer* hat in seinen Umgestaltungen diesbezüglich immer besondere Akzente gesetzt.

[6] *Albert Gerhards* / *Thomas Sternberg* / *Walter Zahner* (Hg.), Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst 2), Regensburg 2003.

sind doch möglichst viele zu möglichst vielen Zeiten handelnd: Ein Abschweifen in Bilder, wie etwa in alten, bilderreichen Kirchen, und sei es nur durch die reich geschmückten Paramente, ist dabei schwer möglich: Man ist dem Liturgen vielmehr ausgeliefert. Vielmehr wäre die Auffassung des liturgischen Aktes als Bildinszenierung selbst als ein im höchsten Sinne künstlerischer Akt zu begreifen und als solcher zu inszenieren. Dieser gelingt freilich allzu selten. Ein Beispiel aus der jüngeren Geschichte der „Performance-Kunst" als Liturgie bildet die 1995 veranstaltete „White Mass" von *James Lee Byars* in St. Peter in Köln: In extremo war dort die Leere die Fülle, der Priester Altar: Künstler, Performance-Künstler im Besonderen, faszinieren solche Grenzüberschreitungen.[7] Dieses kultische Gedankenexperiment der Radikal-Verpriesterung wurde allerdings – fast als Ironie der Geschichte – von den römischen Weisungen im einige Jahre später dort aufgestellten „Curuz-Altare" (Kreuz-Altar) von *Eduardo Chillida* verboten: die Altarskulptur wurde 2004 wieder zur Skulptur zurückgestuft und steht seither als solche im Seitenschiff: nur kurz war ihre Präsenz als Altar. Altarelemente eines christlichen Altares seien nicht durch eine performativ zu inszenierende Leere, sondern durch eine Platte zu verbinden.[8] Was man als tragische Entwicklung im Zueinander von zeitgenössischer Kunst und Kirche beklagen könnte (noch dazu, wo das Modell dieses Altares in der Sammlung „Arte Religiosa Moderna" in den Vatikanischen Museen steht), ist aber auch lesbar als eine von der kultischen Zentralbehörde notierte Entlastung des Kultpriesters, der die Bildhaftigkeit in der reinen Performance nicht schaffen muss – weil er es im Normalfall eben auch nicht *kann*. Und die lebendigen Steine daselbst? Wer in einer mitteleuropäischen Stadt eine reguläre Sonntagsmesse besucht, wird kaum bestreiten können: Reihen und Haare lichten sich merklich. Die Konzilsgeneration, die von vollen Kirchen schwärmte, von Aufbrüchen und Neuanfängen, von Versuchen am Neuen jeder Art, sie altert. Schon kommen die Ätzer und legen lustvoll (beinahe sadistisch) die Finger in die Wunden entstandener Formlosigkeit kirchlicher Liturgie der letzten 40 Jahre.[9] Der gegenwärtige Papst lässt umgekehrt den alten Ritus, der über Jahrzehnte bekämpft wurde, wieder zu. Andere sagen: Sie seien in der Kirche unterfordert, deshalb gingen sie nicht hin. Sie hielten das freundliche Getue, die flachwurzlerischen Sprüche und die Mitmachakrobatik einfach nicht aus. Sie klagen über eine Kirchengeneration, die mit den „Beständen nicht mehr rechnet"[10]. Und schließlich wären die Kulturphilosophen zu nennen, die so etwas wie Mitleid empfinden: „Mit Rührung betreten wir die Kirchen … Gott wohnt nicht mehr hier."[11]

Wo aber wohnt er dann? Zuvor: Wer lernt die Bestände überhaupt zu lesen? Ist

7 Vgl. dazu: *Guido Schlimbach*, Für einen lange währenden Augenblick. Die Kunst-Station Sankt Peter Köln im Spannungsfeld von Religion und Kunst (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst 7), Regensburg 2009, 248–259.

8 Vgl. ebd., 346–357. Zum Werk vgl. *Friedhelm Mennekes*, Zur Sakralität der Leere, in: Kunst und Kirche 3/2002 (Sakralität), Darmstadt 2002, 159–164.

9 Vgl. *Martin Mosebach*, Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind, Wien 2007.

10 So die Schriftstellerin *Sibylle Lewitscharoff* im Gespräch mit dem Autor, September 2010.

11 *Peter Strasser*, Journal der letzten Dinge, Frankfurt a. M. 1998, 51.

er – oder sein medialisierter Klon – selbst zum Opfer der Inszenierung geworden – in den Tempeln der Banken, Einkaufszentren und Flughäfen, die mit pseudosakralen Architekturen strotzen, wo wir unseren täglichen Lebenstätigkeiten nachgehen? Freilich, die neu eingestellten Öffentlichkeitsstrategen der Kirchen haben längst kapiert: Man muss von den säkularen Brüdern in ihrer Inszenierungstaktik lernen. Kirchenbeitragsstände finden sich längst in Shopping Malls. Kirche ist schließlich nicht nur das Bauwerk. Aufmerksamkeit erreicht man auf den Straßen, am besten mit Bodenmarkierungen für die Fortbewegung.[12]

4 requiescat

Deshalb treten wir im Folgenden einen Schritt zurück und nehmen ein paar Kirchen ins Visier, die sich um ihre Inszenierung gekümmert haben – nicht selten mit Hilfe zeitgenössischer Kunst, jenseits ihrer Funktionalisierung im liturgischen Vollzug. Am ehrlichsten ist die Kirche mit ihrer Inszenierungstaktik aber dort, wo sie diese *nicht* beherrscht. Eines der berührendsten Kunstwerke der letzten Jahre, das in einem Kirchenraum spielt, ist die intime Nahaufnahme eines Sandlers im Mailänder Dom, die der albanische Künstler *Anri Sala* (geb. 1974 in Tirana) inszeniert. Man sieht dabei den so großen Mailänder Dom nicht, auch nicht die signifikanten Bilder aus dem Leben des Heiligen Karl Borromäus, noch die beiden gigantischen Kanzeln oder den inszenierten Tabernakel – all diese Koordinaten wären Musterbeispiele der Inszenierung, die das Tridentinische Konzil und sein Reformbischof aus Mailand äußerst folgenreich für die folgenden Jahrhunderte im katholischen Erdkreis entfacht haben. Man sieht auch keine Menschen, keine Touristen oder auch Beter – nur den *Uomoduomo*, dem dieser gewaltige Ort Raum, Hülle und Schlafstatt gibt.[13] Der „Dommann" ist in diesem Kunstwerk zum Bild dieses gigantischen Bauwerks geworden. Immer wieder, ganz langsam, sinkt der Alte in sich zusammen und richtet sich abrupt auf. Die Umstände dieser Situation sind ungeklärt. In religiöser Vertiefung, im Schlafzustand oder um die eigene Existenz kämpfend. „*Uomoduomo*" zeichnet den Prozess eines Wachtraumes auf, von dem der Hauptdarsteller gar nicht aufwachen will.[14] Der Mailänder Dom ist dabei sein Asylort für seine Zuflucht. Kirchräume sind öffentliche und, das zeichnet sie vor allem in der katholischen Tradition aus, auch offene, d. h. frei betretbare Orte. In letzterer Bestimmung sind sie ein Zeichen dafür, dass sie nicht erst dann ihrer Raumfunktion gerecht werden, wenn sich wenigstens „zwei oder drei" versammeln. Als offene Orte sind sie aber auch Orte des Asyls für Menschen, die weder zu den Kunst-Touristen noch zu den üblich „Frommen" gehören: Die Ansammlung von Sandlern in der Nähe von Kirchenräumen ist zumindest als urbanes Phänomen typisch. Gemessen an der Botschaft Jesu ist die Meritierung dieser Leute die angemessenste Form der Inszenierung

12 Das Amt für Öffentlichkeit in der Diözese Graz-Seckau inszenierte das Jahresmotto „Auf Christus schauen" (2010) mit einer Straßenmarkierungsaktion als Event.

13 *Anri Sala*, Uomoduomo, 2000, Video (s/w, ohne Ton), 1:41 min., Loop, Courtesy Sammlung Goetz.

14 Vgl. dazu: *Dirk Snauwaert*, in: *M. Meschede / M. Flügge* (Hg.), Warum! Bilder diesseits und jenseits des Menschen, Ostfildern/Ruit 2003, 233–235.

des Raums der Kirche. Nicht zuletzt, weil sich der Kontrast erhöht zu jenen „lapides vivi", aus denen sich die KirchenbesucherInnen üblicherweise rekrutieren: der bürgerlichen Mittelschicht. Die grundsätzliche Egalisierung in der Kirchenbank öffnet auch einen Abgrund zwischen Schichten, persönlicher Existenzsicherung und der sozio-politischen Kraft der christlichen Religion, die dabei augenscheinlich auf einem Prüfstein steht.

5 Salto

Die Herberge für Schichten aller Art halten freilich nicht alle Kirchen aus. Die Anonymität der Masse kommt auch hier den großen Domen entgegen. Eine Dorfkirche etwa kann von einer beklemmenden Enge erfüllt sein, der zu entkommen mitunter auch als eine Inszenierungsleistung gewertet werden kann. Wie könnte man sich solches vorstellen? Um den Kirchenraum mit seinen Ikonografien, Gerüchen und Höhen ganz anders sehen zu lernen, sind mitunter diametrale Interventionen dienlich. Eine der erinnerungsstärksten Installationen in der Kunststation St. Peter in Köln etwa war, als der französische Erinnerungskünstler *Christian Boltanski* 2001 in der Ausstellung *lichtmesz* die Emporen mit Heu bedeckte: Er arbeitete mit Erinnerung an Kindheit, an Nächte im Heu.[15] Von ihm stammte damals in einem Interview auch der gravitätische Satz: „Da aber an sakralen Orten die entscheidenden Fragen gestellt werden, ziehe ich persönlich Kirchen als Orte für Ausstellungen vor."[16] Menschen, die für Kirchenräume, ihre Befüllung und ihre Inszenierung verantwortlich zeichnen, könnten am hohen Anspruch mancher Künstlersätze scheitern.

Davor kann man fliehen oder aber die entscheidenden Fragen in ihrer ganzen Imaginationskraft stellen, indem man sich in sie hineinbegibt ohne Wenn und Aber – vielleicht sogar im Sinne Kierkegaards: als Sprung. Letzteres ist mit den Mitteln der Kunst in jüngster Zeit vielleicht am eindrücklichsten dem in Graz lebenden Bildhauer *Markus Wilfling* in der Kirche St. Andrä in Graz, die durch die kuratorische Arbeit des Kunst-Pfarrers Hermann Glettler (besonders durch die völlig singulären permanenten 15 Glasfenstergestaltungen mit Spitzenpositionen österreichischer Gegenwartskunst, die Ende 2010 vollendet wurden) eine große Bedeutsamkeit erlangt hat, gelungen.[17] Wilflings Markenzeichen: Vertraut gemeinte Objekte ein wenig zu verfremden, mitunter zu destabilisieren und sie in neuen Kontexten mit Sinnüberschuss zu infiltrieren.

Hoch über dem Altar, unmittelbar hinter der Uhr, etwa ist eine Schaukel eingefroren, als ob die Zeit des Schwingens angehalten wäre angesichts der Präsenz der Ewigkeit. Diese Schaukel hängt nun schon seit einigen Jahren im Schwunge eingefroren in der Kirche. Nur für die Dauer einer Ausstellung, aber eben als Erinnerungsbild

[15] Vgl. als Zusammenfassung mit Abb.: *Guido Schlimbach*, Für einen lange währenden Augenblick (s. Anm. 7), 289–297.

[16] *Christian Boltanski*, licht mesz – Ein Gespräch, in: Friedhelm Mennekes, Begeisterung und Zweifel – Profane und sakrale Kunst (statement-Reihe 37), Regensburg 2003, 46–55, 55.

[17] *Markus Wilfling*, Sprungbrett für einen Raum, temporäre Installation in der Kirche St. Andrä, Graz 2002. Vgl. dazu – mit weiteren Beispielen und Abbildungen: *Birgit Kulterer*, In situ – Interaktionen im Sakralraum. Ein Zueinander von Gegenwartskunst und Barock in St. Andrä in Graz, in: Kunst und Kirche 2/2009 (Die Kunst zu sammeln), Wien 2009, 55–58.



Markus Wilfling, Sprungbrett für einen Raum, temporäre Installation in der Kirche St. Andrä, Graz 2002. Foto: Branko Lenart

durch Überlieferung präsent, hat Wilfling mit der Kraft der Inszenierung den Kirchenraum nicht von seiner Mitte, der architektonischen oder der theologischen durchgespielt, sondern von seinem hinteren Rand her: An der Orgelempore montierte er ein blaues Sprungbrett. „*Sprungbrett für einen Raum*“ lautete der einfache wie kecke Titel. Getüncht in Miami-Beach-Blau situierte Markus Wilfling das Sprungbrett als die Projektion von Freizeitverhalten, Freiheit und Freizeitvergnügen – ohne moralischen Unter- oder Verwerfungston – in die für diese Tätigkeit völlig paradoxale Raumsituation eines historischen Kirchenraums.

Als Betrachtender befand man sich, was das Raumverhältnis angeht, in einem zu imaginierenden Swimming-Pool: auf dem Boden stehend, dessen Oberfläche nur noch die kohäsive Kraft hat, uns zu tragen, im Sprung aber durchstoßen werden kann für ein unsägliches Vergnügen des Sprungs in das imaginierte Wasser. Oder aber der Swimming-Pool war ausgelassen, der, wenn er nicht das Alternativprojekt einer Umnutzung und symbolisches Zeichen einer religionsgeschichtlichen Kultstätteneroberung sein soll, alle Projektionen enthalten muss, diesen Sprung zu leisten. „Sprungbrett für einen Raum“ erwartet für „den“ Raum die Imagination des Wassers, die Erlaubnis, einen Salto Mortale in vollstem Vergnügen zu wagen, den „Sprung“ zu setzen. Das „Sprungbrett für einen Raum“ ist ein Möbel voller Helle, es kontrastiert in aller Schärfe dem Orgelpositiv mit der Balustrade, die den Geruch eines Kirchenraums mittransportieren. Es war – für den Moment der Installation – ein künstlerisches Zeichen voller Leichtigkeit, und speicherte sich als temporäres Unternehmen in den Bilderschatz räumlicher Imagination. Es lud das im christlichen Bildvokabular rituell besetzte Symbol des Wassers in einem positiven paradoxen Sinne auf. Mit solcher Sprungfähigkeit begabt war es ein Leichtes, zur Tür zu gelangen, die in einem Glasfenster im vorderen Teil der Kirche – diesmal permanent – gesetzt ist. Eine Tür, hoch oben, unmöglich sie real zu öffnen, aber, wie es im Untertitel heißt, „handelsüblich“ zu erwerben.

6 Reflexion

Wer hingegen das Ge- und Zerbrochene liebt, wird in der genannten Kirche ebenfalls nicht enttäuscht. Sowohl der Altar als auch die Säule aus dem Spätrenaissancebau sind mit zerbrochenen Spiegeln – einem Werk des Grazer Künstlers *Gustav Troger* – verspiegelt. Die Spiegelmetapher ist im kirchlichen Kontext schließlich weniger eine Reflexion auf Eitelkeit, als vielmehr auf die Bedingtheit von Erkenntnis angesichts der erwarteten Schau von Angesicht zu Angesicht: 1 Kor 13,12.

Weiterführende Literatur:
Guido Schlimbach, Für einen lange währenden Augenblick. Die Kunst-Station Sankt Peter Köln im Spannungsfeld von Religion und Kunst (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst 7), Regensburg 2009. Die Bonner Dissertation gibt eine wunderbare Zusammenfassung des Diskurses von Kunst und Kirche der letzten 30 Jahre, was die Ausstellungen betrifft, sowie eine knappe und sehr gut lesbare Dokumentation aller künstlerischen Interventionen in der Kunst-Station St. Peter in Köln von 1987–2006, die P. Friedhelm Mennekes SJ verantwortete.
Kunst und Kirche 2/2009 (Die Kunst zu sammeln), Wien 2009. Neben dem in diesem Heft vorgestellten Sammler werden die Kunst-Projekte der Pax-Christi-Kirche in Krefeld (Pfarrer Karl-Josef Maßen) und die Kirche Graz St. Andrä (Pfarrer Hermann Glettler) durch Guido Schlimbach und Birgit Kulterer vorgestellt (50–58). Anders als die Kunst-Station St. Peter in Köln sind die beiden Orte dadurch ausgezeichnet, dass sie zeitgenössische Kunst auf Dauer in den sakralen Raum integriert haben.

Dass aber so manche Inszenierung diese – wenigstens rätselhafte – Erkenntnis ermöglicht, ja erleichtert, steht für einigermaßen sinnlich begabte Menschen außer Zweifel. Ob Sandlerbank im Dom, ob Heu auf der Empore, ob Sprungbrett im Raum, ob Schaukel über dem Altar, ob Notausstieg in den Himmel: Das Zur-Verfügung-Stellen seines genuinen Ortes geht über sein einfaches Verständnis als Versammlungsort für kultische Zwecke hinaus. Das Erlebnis ihres Raums, das Neusehen nach seiner künstlerischen Inszenierung ist freilich mehr als eine Attraktivitätssteigerung in Zeiten allgemeinen Attraktivitätsverlusts: Es ist eine Auseinandersetzung mit einem Raum, der oft vielfältige historische Etappen hinter sich hat, gezeichnet von Schatten und Licht. Die Frage stellt sich dabei, ob autonome Gegenwartskunst mit der sakralen Bestimmung des Orts einen produktiven Diskurs führen kann, der über das Vertraute hinausgehen kann – im Blick auf die vor der Tür hockende Armut, aber auch in einer poetischen Kraft, Kontingenz zu bewältigen, im starken Geruch von Freiheit, im Salto des Denkens, im Überstieg in eine andere Welt. Sofern der Kirchen-Raum deshalb für Kunst geöffnet wurde, weil er vorher als langweilig erlebt wurde, geziemt es sich, über die eigene geistige und geistliche Ruinensituation Rechenschaft abzulegen. Erst dann ist ein postmodernes „Einwohnen in Ruinen“ lauter. Wenn Kunst dieser Situation Flügel verschaffen kann, die sich an die Diskurse eines sakralen Ortes anbringen lassen, so ist es wohl angebracht, wenige Schranken zu setzen. Denn die bedrängenden Momente der Endlichkeit und des Abschieds, die dunklen von Schuld und Verzweiflung, die glücklichen von Liebe und neuem Leben fanden und finden an solchen Orten in den überlieferten (und immer wieder erneuerten) Riten ihre Stütze, ihren Halt

und ihr Hinauswachsen über sich selbst. Schließlich ist es die Heiligkeitserfahrung, die sakrale Räume auszeichnet, verbunden mit dem bahnbrechenden Überschuss, der den eigentlichen Zugang für eine Inszenierung eines Kirchenraums ausmacht. Wo die Bilder der Vergangenheit und die Kunst der Gegenwart dabei mitspielen, sind sie unverzichtbare Partner, damit das Eintauchen in die Welt des Transzendenten nicht zum oberflächlichen Ritual oder zum bloßen Versammlungsort verkommt: Sie sind eine Auseinandersetzung mit dem Ort und seiner unmittelbaren Umgebung, seinen Spezifika, Untiefen, (kultischen) Grenzen, ein Ausloten von Stärken und Schwächen, von Ästhetik und Funktion, von Gebrauch und Musealisierung: Ob durch Verhängen, Zumalen, Ausräumen, Den-Boden-Öffnen, Neu-Beschriften, (Ver-)Spiegeln, Umdrehen, Den-Brennpunkt-Markieren, Vergrößern, Einzwirnen – vielfältig kann der künstlerische Umgang sein.[18] Aber all das sind bloß Wege, der Durchdringung des Profanen mit dem Sakralen, die das Christentum mit der Idee der Fleischwerdung Gottes eigentlich konstituiert, nicht einseitig zu erliegen. Sandlerschlaf, Heugeruch, Sprungbrett in den Raum, Vexierbild des zerbrochenen Spiegels waren hier nur vier von unendlich vielen Möglichkeiten, an eine himmlische Liturgie anzuknüpfen, die sich im Gesicht des Nachbarn nicht einfach erschöpft. Das war in der Tat die Kurzsichtigkeit einer zu kurz gegriffenen Liturgiereform. Wer sie aber kritisiert, sollte sich mit der ästhetischen Kraft der Gegenwart bestärken und nicht Formen herbeibeschwören, die keineswegs unbegründet einmal einer Reform unterzogen worden sind.

Schließlich ist die Leere performativ auszufüllen – und sie ist längst nicht mehr wie im genannten Beispiel der Chillida-Skulptur zu Köln eine zwischen drei Teilen eines Altares – sondern sie reicht in leere Räume, Städte, Länder. Freilich, ein Trost bleibt schließlich doch: Wenn die Metapher der „lebendigen Steine" nicht mehr taugt – weil es hierzulande doch schon so viele tote Steine gibt, die mitunter besser reden! –, die biblischen Texte halten noch andere Bilder bereit, die dem Globalisierungsdruck der Religion anderes entgegenzusetzen wissen als die Gewalt: Das Salz, das Licht, den wohlwollenden Blick auf den Nächsten. Nimmt man den biblischen Bildbegriff von Gen 1,27 ernst, wird dieser Inszenierungsbauplan vermutlich nie erlöschen.

Der Autor: *Geb. 1969, Mag. phil. Mag. et Dr. theol., Kurator, Kunsthistoriker, Theologe; Studium in Graz, Tübingen und Köln, von 1997–2002 wiss. Mitarbeiter bei Prof. Alex Stock an der Bildtheologischen Arbeitsstelle der Universität zu Köln, seit 2000 ist er Leiter des Kulturzentrums bei den Minoriten (www.kultuM.at); seit 2004 Univ.-Lektor für Kunst und Religion bzw. Sakralarchitektur an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, seit 2009 auch an jener der Universität Graz. Zahlreiche Veröffentlichungen zu Ausstellungen sowie zu wissenschaftlichen Symposien; seit 2002 Redakteur und Gestalter (gemeinsam mit Alois Kölbl) zahlreicher Themenhefte der ökumenischen Zeitschrift „Kunst und Kirche"; Mitglied der Forschergruppe für das Handbuch der Bildtheologie (Hg. R. Hoeps) und Beiratsmitglied der Stiftung Bibel und Kultur (Stuttgart).*

[18] Vgl. *Johannes Rauchenberger*, Bestreiten, aber unterlaufen. Zum Kreativitätspotential zwischen christlichen Bildwelten und Gegenwartskunst am Beginn des 21. Jahrhunderts, in: *Reinhard Hoeps* (Hg.), Handbuch für Bildtheologie. Band 1: Bild-Konflikte, Paderborn u. a. 2007, 354–375.

Ewald Volgger OT

Liturgie – zur Kunst gewordenes Leben

◆ **Die Ansprüche und Erwartungen an Liturgie sind vielfältig. Der vorliegende Beitrag von Ewald Volgger OT beleuchtet Liturgie unter dem Anspruch, „schön" sein zu sollen. Damit Liturgie „schön" sein kann, bedarf es der besonderen Achtsamkeit und Kompetenzen in Bezug auf die Inszenierung von gesprochenen und gesungenen Worten, von Zeichen und Symbolen, Orten und Räumen. Im kunstvollen Zusammenspiel von Liturgiegestalt und Liturgiegehalt kann sich Begegnung Gottes mit den Menschen und der Menschen mit Gott ereignen. Eine solche Liturgie spricht an, berührt und wirkt nach. (Redaktion)**

Liturgie und Kunst haben ein inneres Verhältnis. Die großen Gestalten der Liturgischen Bewegung wie Ildefons Herwegen[1] oder Romano Guardini[2] haben darauf hingewiesen, dass Liturgie als Kunst zu verstehen sei, nicht im Sinne eines statischen Kunstwerkes, vielmehr im Sinne einer lebendigen *actio*, die mit Ausdrucksformen der Kunst zu gestalten ist. Diese Protagonisten der liturgischen Erneuerungsbewegung im 20. Jahrhundert betonen, dass Liturgie insgesamt ein kunstvolles Ereignis ist, gewachsen zwar im Laufe der kirchlichen Geschichte, verlebendigt je neu in der liturgischen Feier. Alles, was in den letzten Jahrzehnten und weit darüber hinaus zu diesem Thema geschrieben wurde, bringt Hannes Benedetto Pircher in seinem jüngst erschienenen Werk ins Gespräch. Was er in diesem über 1000 Seiten angelegten fiktiven Dialog des Abtes Hilarius mit seinem Gesprächspartner Pompermeyer über die Kunst der Liturgie reflektiert, kann hier nur als Lektüre und zur Verinnerlichung für alle, die Liturgie verantworten, empfohlen werden.[3]

Ich stelle in diesem Beitrag die Frage nach der eigentlichen Intention der Liturgie, für die es kunstvolle Umsetzung braucht. Es geht nicht in erster Linie um den Raum, um die Art der Musik oder die würdevolle Gestaltung der Zeichensysteme bis hin zur Kleidung der Handelnden. Das sind alles auch wichtige Aspekte, denn alles für die Liturgie Gestaltete sollte „schön" sein, Zeichen überirdischer Wirklichkeit, so die Konzilskonstitution über die heilige Liturgie.[4] Um dieses Ziel zu erreichen, bedient sich die Kirche seit alters her der Kunst, auch der jeweiligen zeitgenössischen Sprache der Kunst. Die entscheidende Frage aber ist: Was macht das liturgische Ereignis von seinem Wesen her zu einem Kunstwerk? Erst wenn bewusst ist, *was* Liturgie ist, kann die ästhetische Frage nach dem *Wie* des kunstvollen Gestaltens

1 Vgl. *Ildefons Herwegen*, Das Kunstprinzip der Liturgie, Paderborn 1916.
2 Vgl. *Romano Guardini*, Vom Geist der Liturgie, Freiburg i. Br. 1957, 109.
3 *Hannes Benedetto Pircher*, Das Theater des Ritus. De arte liturgica, Wien 2010.
4 Vgl. SC 122–123.

gestellt werden. Liturgisch Verantwortliche müssen nämlich im Blick haben, was sie zu vermitteln und darzustellen haben – erst dann wird Liturgie „schön".[5]

1 Liturgie und Lebensdeutung

Liturgie inszeniert kunstvoll die Begegnung Gottes mit den Menschen. Daher haben die Theaterkunst und die Kunst der Musik besonders mit der Liturgie zu tun. In der Liturgie engagiert sich die Kirche radikal für das, was Jesus selbst getan hat und wie er die Menschen ins Vertrauen zum Vater führen wollte. So werden die Menschen hineingenommen in das Lebensgeheimnis von Tod und Auferstehung des Herrn vor dem Hintergrund der Glaubensgeschichte Israels, ins Paschamysterium, das alle Liturgie inhaltlich prägt. Inszeniert wird dies durch das unverzichtbare Lesen der Schriften und der dazugehörigen Deutung sowie durch Lobpreis, Dank und Bitte an den Vater durch den auferweckten Sohn, der die Kirche begleitet und führt. Der auferstandene Herr ist gegenwärtig und er ist der eigentlich Handelnde, der Liturge. Die Verbundenheit in der Gemeinschaft des Geistes eröffnet dieses Geheimnis und lässt es verstehen. Die Gegenwart des auferstandenen Herrn ist eine das Ereignis prägende Wirklichkeit, die ausgesagt wird für Personen, die handeln – z. B. Priester, Lektorinnen und Lektoren u. a. – aber auch für Symbolvollzüge, wenn etwa das Wort Gottes vorgetragen oder jemand mit Wasser getauft und mit Öl gesalbt wird oder aber, wenn das zeichenhafte Mahl der Versöhnung gefeiert wird. Liturgie ist dann „schön", wenn Christus selbst in diesem Tun erfahren wird.

Liturgie ist ein Dialog- und Kommunikationsereignis zwischen Gott und den Menschen im Wort und im zeichenhaften Vollzug. Dieser Dialog wird in der Liturgie inszeniert und für den glaubenden Menschen fruchtbar gemacht. Da alle Liturgie im Wort gründet, sind auch alle zeichenhaften Handlungen im Wort begründet. Die „Schönheit" der Liturgie entscheidet sich an der Kraft, mit der dieser Dialog zur Wirkung gebracht wird. Zuerst sind dazu die liturgisch Handelnden gefordert.

Wie Schauspieler oder Sängerinnen sich mit ihren eigenen Fähigkeiten und Eigenschaften ganz auf die Intention, die sich aus der Vorgabe ergibt, und auf die Wirksamkeit der Umsetzung einstellen, so sind auch die in der Liturgie Handelnden gerufen, die im Text und in Symbol- und Zeichenvollzügen vorgegebene Liturgie mit Leben und Wirksamkeit zu erfüllen. Dazu ist es notwendig, dass alle bewusst und aktiv sowie mit ganzer Hingabe (voll) mitwirken bzw. auf sich einwirken lassen. Das betrifft die ordinierten Dienste, alle liturgischen Diener und Dienerinnen ebenso wie die ganze Gemeinde. Dieses Zusammenspiel aller braucht Übung im Sinne der Kunst, braucht Verinnerlichung im Sinne der Wirksamkeit, braucht Würde und Achtsamkeit im Ausdruck. Das gilt nicht nur für das Handeln der Personen, das gilt auch für alles, was Liturgie prägt, nicht zuletzt für den Raum und die Utensilien der Liturgie. Die Schönheit der Dinge, die Kleidung, die dem Raum und dem Ereignis entspricht, eine angemessene Körperhaltung der handelnden Personen

[5] Vgl. Dialog mit dem Auge: Liturgie sehen. Gottesdienst extra. Information und Handreichung der Liturgischen Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, Trier 2010.

u. v. a. m. sind für das ästhetische Ereignis der Liturgie maßgeblich, um schließlich als gekonntes Werk der Vermittlung und des menschlichen Ausdrucks seine Intention und Würde zu entfalten.

Gottes Offenbarung ergeht historisch konkret an Menschen in ihrer kulturellen Prägung. Dazu gehören ihre Sprache und ihre Zeichensysteme. Die Umsetzung der Liturgie, in der die Offenbarung Gottes an die Menschen erinnernd vergegenwärtigt wird, bedient sich daher der Muttersprache als beste mögliche Sprachform, um nicht eine zusätzliche Übersetzungsarbeit leisten zu müssen. Die Übersetzungen der Hl. Schrift in die Muttersprachen sind die beste Vorarbeit, weil jede liturgische Feier ganz aus dem Wort Gottes lebt und dazu hinführt. Derzeit wieder aufkeimende Bestrebungen, Liturgie nicht in der Muttersprache zu feiern, sind daher wohl wenig hilfreich.

Dies gilt auch für Symbolhandlungen der Liturgie. Symbole werden verstanden, weil sie im Leben Bedeutungsträger sind. Das Kleid eines Menschen verweist auf dessen Status, sein Tun, seinen Charakter u. ä. Licht und Dunkelheit, Durst und Wasser, Hunger und Essen, insbesondere das feierliche Mahl, Salbungen, die Musik, das Wort, um nur einige Symbolgrößen zu nennen, haben im Leben der Menschen entsprechende Bedeutung. Weil ihre Erfahrung vielschichtig und tiefgründig ist, dienen diese Zeichen auch dazu, Anderes auszusagen. Liturgie greift im Sinne der kunstvollen Gestaltung deren Bedeutung im Leben auf und transponiert sie auf eine dahinter liegende oder damit zu assoziierende Bedeutungsebene. Wer erfahren hat, dass im Finstern das Licht eine wertvolle Gabe der Orientierung ist, versteht die Aussage des Herrn, dass er selbst Licht der Welt ist, eine Orientierungsgabe. Die Liturgie gestaltet Lichterfahrungen, um dies zugänglich zu machen und zu verdeutlichen. Damit wird das Auszusagende intensiver erfahren und im Erleben verankert. Für die Gestaltung von Symbolen gilt das Prinzip der Wahrhaftigkeit.[6] Da ein Symbol immer schon beinhaltet, was es aussagt, muss es auch der Aussage gemäß eingesetzt werden. Damit die Aussage des Symbols im Sinne der Liturgie nicht offen bleibt, verbindet sie es immer mit dem deutenden Wort. Symbolgestaltungen bedürfen der Achtsamkeit. Das Gewand der Ministrierenden z. B. muss genauso „schön" und passend sein wie das Gewand der ordinierten Dienste; Banalität mindert den Zeichencharakter der handelnden Personen.

2 Der kunstvolle Dialog Gottes mit den Menschen

In der Liturgie verbinden sich Wort und Handeln. Indem sich die konkrete liturgische Gemeinde radikal für das engagiert, was Jesus selbst getan und gelehrt, und was Israel in seiner Glaubensgeschichte erfahren hat, wird in ihr das Reden und Handeln Gottes erinnernd präsent, werden die Hörenden und Feiernden in die Wirklichkeit des Ausgesagten involviert. Wer das Wort Gottes vorträgt oder in der Liturgie in Symbolvollzügen handelt, bringt Gott und Jesus Christus zur Sprache. Die so liturgisch Sprechenden sind Symbolfiguren

[6] Vgl. *Gunda Brüske*, Gottes Gegenwart im Symbolhandeln der Liturgie. Über epiphane und illustrative Symbolik, in: Gottesdienst 42 (2008), 25–27; *Dies*., Über Kunst-Fehler und Theologie der Liturgie, in: Heiliger Dienst 62 (2008), 3–18.

für den zur Gemeinde sprechenden Herrn, sie sind Sprachrohr Gottes. Diese Wirklichkeit bedarf der Umsetzung in konkreter Form. Hier ist Kunst und Können gefragt im Sinne der inszenierenden Umsetzung des Wortes auf die Hörenden hin, worin sich der Herr selbst mitteilt. Je mehr dies gelingt, desto besser kommt Gott zur Sprache. Dies gelingt, wenn diese Personen sich selbst in die Präsenz des Auferstandenen hineinbegeben. „Schön" ist ihr Handeln dann, wenn die Gegenwart des Herrn erfahren wird.

3 Was bewirkt das kunstvoll inszenierte Wort?

Das kunstvoll vorgetragene liturgische Wort beabsichtigt Wirksamkeit, so wie auch das im Leben der Menschen gesprochene Wort auf Wirksamkeit ausgerichtet ist. Das sei an zwei Beispielen illustriert, das eine aus der Eucharistiefeier, das andere aus der Tagzeitenliturgie.

Der Wortgottesdienst der Eucharistiefeier ist ein inszeniertes Dialogereignis. Während Gott in den Lesungen zu seinem Volk spricht, vorgetragen aus dem Mund der Menschen, hören diese durch die Stimme der Sprechenden auf Gott. Der Psalm ermöglicht ein Vertiefen des Gesagten. Die Gemeinde bereitet sich mit dem Halleluja-Ruf auf das Evangelium vor. Die Lesungen am 4. Quadragesimasonntag im Lesejahr A sprechen vom Herrn, der auf das Herz des Menschen sieht und Menschen für sein Wirken gewinnt (vgl. 1 Sam 16,1b.6–7.10–13b), der Psalm bedenkt als Antwort daraufhin in Ich-Form, dass der Herr „mein Hirte" ist, der es an nichts mangeln lässt (vgl. Ps 23). Der Psalmist singt der Gemeinde einen Vers vor, mit dem der Psalm bedacht wird; eine menschliche Stimme spricht eine Antwort auf Gott hin. Die anderen fallen in diese Antwort ein und bedenken mit dem Psalm, stets von neuem angeleitet durch den im Kehrvers ausgesprochenen Leitgedanken, das in der Lesung Gehörte. Was in der Lesung zugesagt wird, wird im Psalm bereits von den Einzelnen als Angenommen zum Ausdruck gebracht. In der Lesung Eph 5,8–14 spricht der Lektor / die Lektorin vom Geschenk der Erleuchtung in Jesus Christus, dessen Licht Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit hervorbringt. Die Hörenden wissen sich aufs Neue beschenkt mit diesen Gaben Gottes. In dieser Lesung wird auch das älteste Tauflied überliefert. Wer getauft ist, wird aus dem Schlaf des Todes geweckt, um aus den Toten aufzustehen, weil Christus das Licht sein wird (vgl. Eph 5,14). Diese in sich existenziell dramaturgische Dimension des Wortes mündet in die Erzählung des Evangeliums von der Heilung des Blindgeborenen, der sich auf Jesu Geheiß hin im Teich Schiloach wäscht und zum Sehenden wird. Es folgt nach der Auslegung und dem Allgemeinen Gebet die Eucharistie als Antwortereignis. Die Getauften, die zum Tisch des Herrn geladen sind, wissen, dass sie auch eine solche Erfahrung machen durften und dass sich die Öffnung der Augen immer wieder von Neuem ereignet. Sie preisen den gegenwärtigen Herrn, der ihnen Speise und Mittel zum Leben ist, als den, der „aus der Finsternis zum Licht des Glaubens geführt hat" durch die neue Geburt aus dem Wasser der Taufe (vgl. Präfation zum 1. Quadragesimasonntag). Die Liturgie inszeniert, wie Gottes Wort unmittelbar die Herzen der Menschen erreicht und dort wirkt. Diese Erfahrung mündet ins Kommunionereignis, während dem die Gläubigen singend bekennen: „Der Herr salbte meine Augen; ich ging hin, wusch mich und wurde se-

hend und glaube an Gott." (Kommunionvers) Was damals die Erfahrung des Blindgeborenen war, ist nun (heute) ganz die Erfahrung der in der Feier Versammelten. Daher spricht jede und jeder das „ich …". Das ist Kunst der Liturgie. Durch das inszenierte Wort werden die Gläubigen hineingenommen in das vom Wort selbst Mitgeteilte. In diesem Ereignis und in diesem Wandlungsgeschehen sind alle mit ihrem Vermögen des Gestaltens gefordert. Die Liturgie erreicht erst dann ihren „künstlerischen" Wert, wenn sie den im Wort und in den Zeichenvollzügen innewohnenden Sinn auf die Menschen hin erfüllt und die Menschen wie von selbst – weil die künstlerische Kraft der Inszenierung dies bedingt – in den Sog der Wirksamkeit genommen sind. Das meint also die *ars liturgica* und sie ist eine Herausforderung an alle, die der Vorgabe der Liturgie, wie sie das liturgische Buch darstellt, entsprechen wollen.

Ein zweites Beispiel dieser zu inszenierenden Wirksamkeit sei mit der Lesung und dem Responsorium in den Laudes der Tagzeitenliturgie am Mittwoch der ersten Woche gegeben. Die Lesung Tob 4,15a.16.18–19 legt den Gläubigen ans Herz, niemandem das zuzumuten, was ihnen selbst verhasst ist; vielmehr den Hungrigen von ihrem Brot und ihren Kleidern zu geben und nur bei Verständigen Rat zu suchen, Gott stets zu preisen und ihn um einen guten Weg und ein gutes Ende zu bitten. Die Lesung wird vom Lektor bzw. der Lektorin als Sprachrohr Gottes vorgetragen. Aus der Präsenz des Wortes erwächst die Kraft, welche die Hörenden zur Antwort ruft. Das Entscheidende dabei ist die Herzensverbundenheit der Hörenden mit Gott, die dieses Wort als sein Wort an sie zu hören bereit sind und als Leben stiftendes Wort verstehen. Nur so ergibt sich die liturgische Antwort, die im Responsorium gesungen oder gesprochen wird als eine authentische Antwort. Die Gemeinde und in ihr alle einzeln antworten nämlich: „Zu deinen Geboten neige *mein* Herz, deinem Gesetz will *ich* folgen. Belebe *mich* durch deine Weisung." Das Wissen um die Wirksamkeit des Gotteswortes eröffnet in den einzelnen den Raum der Hörbereitschaft und zugleich die Sehnsucht, diesem Wort auch im Sinne der ethischen Herausforderung nachkommen zu können. Die auf die Lesung Antwortenden bitten geradezu, dass das im Wort Gottes Zugesagte und die darin vermittelte Herausforderung als ein Gebot Gottes in ihren Herzen verwurzelt sei und bekunden die Bereitschaft, dem zu folgen. Die Inszenierung des Wortes lässt eine Sofortannahme erkennen und ausdrücken, die als ausgesprochene Bereitschaft und Sehnsucht, dieses Wort in die Tat umzusetzen, von allen bekundet wird. Das ist die Kunst der Liturgie, um die es in erster Linie geht. Alles andere ist dieser Wirksamkeit unterzuordnen. Wer sich so auf die Kraft des Wortes einlässt und ihm vertraut, erkennt das Wirken Gottes in und mit den Menschen als seinen Dialogpartner. Würde dieses Wort lieblos (gemeint: ohne Liebe zum Herrn) vorgetragen oder akklamiert, bricht die „Schönheit" des liturgischen Ereignisses ein.

4 Wort und Zeichenvollzüge

Was im Wort verstanden wird, wird in Symbol- und Zeichenvollzügen der Liturgie dargestellt und vertieft. Unter den vielen Beispielen, die es nun darzustellen gäbe, will ich den Kuss des Evangeliars erwähnen. Wenn die ordinierten Diener der Kirche das Evangeliar im Namen der ganzen Gemeinde küssen, bekunden sie

mit einem intimen Zeichen der Menschen, wie sehr die ganze Gemeinde aus der Beziehung mit dem Herrn sein Wort verstehen und umsetzen will. Wofür ist der Gemeinde der Herr geküsst? Christus, der Herr, ist gegenwärtig im Herzen dessen, der verkündet, er steht vor Augen als der Sprechende, er ist gemeint, wenn das Evangeliar geküsst wird. Aus dieser inneren und tiefen Überzeugung heraus erfolgt der Kuss, der von der ganzen Gemeinde als ihr intimes Zeichen für den Herrn wahrgenommen werden kann und diesem Zeichen unwillkürlich zustimmt. Das Zeichen gilt dem auferstandenen Herrn, der die Versammelten, jede und jeden einzelnen, durch das Bad der Wiedergeburt herausgehoben hat aus der Verbannung in den Tod hinein in die neue Wirklichkeit der Gottesbeziehung, die über die Grenze des irdischen Lebens hinaus bereits endgültige Beziehung und Leben ahnen lässt. Der selbst durch die Treue des Vaters aus dem Tod genommene Herr spricht zur Gemeinde, um sie an dieses Ziel und an das gute Ende der irdischen Existenz zu geleiten. Die Liturgie leitet den Küssenden an (und die ganze Gemeinde), dabei die Bitte auszusprechen: „Herr, durch dein Evangelium nimm hinweg unsere Sünden." In intimer Verbundenheit wird der Herr gebeten, das fortzusetzen, was er in der Taufe begonnen hat, nämlich Sünde als die Erfahrung der Trennung von Gott wegzunehmen, nicht mehr zuzulassen. Die Kraft der Frohen Botschaft und die Beziehung mit dem Auferstandenen mögen dies bewirken. Wer sich um die Kunst der Liturgie bemüht, kümmert sich um eine wahrhaftige Umsetzung dieser Vorgaben. Daraus erwächst ein intimer Kuss, ästhetisch gestaltet, obwohl an einem liturgischen Objekt vollzogen, dennoch aber kraftvoll in der Aussage als Bestätigung der Herzensverbundenheit mit dem Auferstandenen, um die es in der Liturgie insgesamt und in jedem Einzelelement geht. So ist die Kunst der Liturgie Ausdruck der Stimmigkeit von äußerem Ausdruck und innerem Gehalt. Die Liturgietheologie spricht von Liturgiegestalt und Liturgiegehalt, die im rechten Verhältnis miteinander eine „schöne" Inszenierung bedingen. Was im Leben der Menschen ein Kuss bedeutet, ist in der Liturgie zur Kunst gewordenes Lebenszeichen.

5 Kunstvolle Sprechakte

Entscheidend ist für die Liturgie, dass das Sprechen und Gestalten nicht einfach das Alltägliche oder Private ist. Das Vorgegebene der Liturgie bedarf der Umsetzung. Es ist dem Alltäglichen enthoben, obwohl doch ganz dem Alltäglichen verbunden. Es ist ein bestimmtes und auf das Feiergeheimnis abgestimmtes Tun, das Gottes Wirklichkeitserfahrung und die Daseinserfahrung der Menschen zum Gegenstand hat. Solche Sprechakte leben vom verinnerlichten Ausdruck. Wer Gott doxologisch preist, erhebt seine Stimme, um in der Gemeinschaft der Kirche Gott zu preisen und zu loben, der Urgrund der Schöpfung und des Lebens ist. Wer epikletisch ruft, weiß um die Zuwendung des Vaters und die Kraft seiner Beziehung, die im Heiligen Geist Zuwendung, Hilfe, Stütze und Trost schenken. Das anamnetische Sprechen ist das erzählende Wiedergeben der Heilsgeschichte, um daran zu erinnern, wie Gott in der Geschichte seinem Volk begegnet ist, hier und heute begegnet und stets begegnen will. Das homiletische Sprechen ist das erklärende und verdeutlichende Sprechen in Liebe zu den Hörenden, damit das Wesentliche des im Wort Verkündeten verstanden werden kann, um

so das Vertrauen in Gott und sein Wirken in Jesus Christus zu wecken, zu stärken, zu vertiefen. Das Wort Gottes wird vorgetragen, um zu bezeugen, wie und in welcher Weise Menschen Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis machen durften. Durch diese Erfahrungen und durch diese Erkenntnisse wird den Menschen der Glaube an Gott gestärkt. Das kunstvoll vorgetragene und ausgesprochene Wort der Liturgie ist authentisch, geprägt von der eigenen Sehnsucht nach dieser Erfahrung und bereichert von der Zuwendung, die Gott zu schenken vermag.[7] Dass zu diesen Sprechakten Vorbereitung und Übung gehört, versteht sich von selbst, denn nicht alle, die lesen gelernt haben, können lesen. Es muss ein Text „gemeint" werden können, das heißt, dass sich jemand in die Aussage hineingeben und die Erfahrung, die ein Text evozieren will, vorwegnehmen kann, damit er als ein angeeigneter Inhalt ausgesprochen werden kann. Die Sprechschulung sowohl von ordinierten Verantwortlichen als auch von den vielen Laiendiensten kann daher nicht hoch genug eingeschätzt werden, damit der kunstvolle Ausdruck des liturgischen Wortes gelingen kann.

Eine besondere Ausdrucksmöglichkeit ist das gesungene Wort. Die Kunstsprache der Musik übersteigt die Kraft des gesprochenen Wortes, denn in dieser Form kann Beten inniger werden. Das Dokument *Musicam sacram* von 1967 meint, dass im Singen das Geheimnis der Liturgie, ihr hierarchisches und gemeinschaftliches Wesen verdeutlicht werden. Zudem wird durch den Einklang der Stimmen die Einheit der Herzen vertieft, durch das heilige Geschehen der Geist leichter zu Höherem erhoben und die ganze Feier wird so zu einem Bild der himmlischen Liturgie (vgl. Nr. 5). Sowohl das gesprochene als auch das gesungene Wort bedarf des Ausdrucks, der im Wahrnehmen Zeitlosigkeit bedingt. Die Faszination des Wortes, insbesondere des musikalisch gestalteten, bewirkt ein Enthobenwerden aus der Zeitgebundenheit – Erfahrung von Zeitlosigkeit, die endgültige Gottesgemeinschaft ahnen lässt.

Weiterführende Literatur:
Rolph Sauer, Die Kunst, Gottesdienst zu feiern. Liturgie wiederentdecken und einüben, München 1996.
Ursula Roth, Die Theatralität des Gottesdienstes (Praktische Theologie und Kultur 18), Gütersloh 2006.

6 Liturgie und liturgische Orte – kunstgefertigte Bilder überirdischer Wirklichkeit

In den normativen Texten zur Liturgie wird gesagt, dass Liturgie ihrem Wesen nach einen Verweischarakter auf das Unsichtbare, auf die himmlische Liturgie habe. In der Taufwasserweihe wie in anderen eucholo-gischen Gebeten wird deutlich, dass in den liturgisch-sichtbaren Zeichen die unsichtbare Macht Gottes erfahrbar sei. Daher dürfen die sichtbaren Zeichen niemals eine lieblose Einbindung in den Gottesdienst erfahren. Wie kann ein kleines banales Töpfchen die Kraft des Wirkens Gottes im Wasser ästhetisch verdeutlichen? Es ist ein wahrhaftiger Umgang mit liturgischen

[7] Vgl. *Thomas Schuhmacher*, Den richtigen Ton treffen: Warum ein Hochgebet anders als eine Lesung klingen soll – eine Anregung zur Förderung der ars celebrandi, in: Gottesdienst 44 (2010), 153–155.

Zeichen, Symbolen und Zeichensystemen gefordert. Das kunstvolle Gestalten der Liturgie der Taufe fordert daher ein kunstvoll gefertigtes Taufbecken, in dem Wasser als lebendiges Zeichen der Schöpfung vor Augen steht, um so an die vielen Erfahrungen mit Wasser im Leben zu erinnern. Diese Erinnerung ist Voraussetzung für die symboltheologische Rede vom Wirken Gottes im Zeichen des Wassers. So kann ein Taufbecken zum Bild überirdischer Wirklichkeit werden, weil sich an ihm und in ihm die neue Geburt aus dem Mutterschoß der Kirche ereignet.

Diesem Ziel dient ebenso die künstlerische Gestaltung des liturgischen Raumes insgesamt. Auch wenn in jedem Raum Liturgie gefeiert werden könnte, so legt die Kirche wert darauf, dass der Raum für die Liturgie künstlerisch gestaltet wird und diesem Tun durch Weihe reserviert wird. Damit wird dem Raum ein Ausdruck gegeben, der durch seine Art der Gestaltung die Mitfeiernden empfängt und sie auf das hin verändert, was darin geschehen will. Der liturgische Raum empfängt die Feiernden und enthebt sie gleichzeitig ihrer Alltäglichkeit. Der liturgische Raum, der vielen Generationen vorher und vielen nachher dient, bringt eine Dimension der Lebensdeutung zum Ausdruck, der dem Leben Halt und Sicherheit gibt. Diesem Ziel dienen alle liturgischen Elemente, die mit den Mitteln der Kunst gestaltet werden können.

Alle Liturgie dient dem Leben aus der Gottesbeziehung. Die Inszenierung dieses Lebens ist kunstgewordenes Leben.

Der Autor: *Dr. Ewald Volgger OT, geb. 1961 in Bruneck/Südtirol; Univ.-Prof. für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, seit 2010 deren Rektor, Generalsekretär des Deutschen Ordens; Mitglied zahlreicher diözesaner und überdiözesaner Gremien. Dissertation: „Ad memoriam reducimus suam passionem ad nostram imitationem. Die Feier des Karfreitags bei Amalar von Metz (775/780–850)". Neben zahlreichen liturgiewissenschaftlichen und pastoralliturgischen Aufsätzen auch Publikationen zu Geschichte, Spiritualität und Liturgie des Deutschen Ordens – z. B.: Georg in der Liturgie westlich-römischer Tradition und im Deutschen Orden, in: Sankt Georg und sein Bilderzyklus in Neuhaus/Böhmen (Jindrichuv Hradec). Historische, kunsthistorische und theologische Beiträge, herausgegeben von Ewald Volgger (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 57), Marburg 2002, 80–123.*

Jörg Seip

Jenseits der Sprache

Pastoral vor dem *iconic turn*

◆ **Der Beitrag geht der Frage nach, wie sich durch den iconic turn die Fokussierung von der sprachlichen Erschließung auf die Wahrnehmung der Bildlichkeit von Wirklichkeit verschiebt und welche Bedeutung dies für die pastorale Praxis zur Folge haben kann. Iconic turn meint nicht mehr oder weniger als eine ästhetische In-Szene-Setzung. Welche Konsequenzen dies für die Pastoral haben kann, wird anhand von Predigt, Gottesdienst, Seelsorge und Sakramentenpastoral illustriert. Deutlich wird, dass der iconic turn notwendigerweise dazu führt, Bildwirklichkeiten zu schaffen. Aber damit nicht genug: In der Folge sind auch die Interpretationen darüber freizugeben. So können überkommene Formatierungen überwunden und neue Handlungsformen erschlossen werden. (Redaktion)**

Ist der sogenannte *iconic turn* in den pastoralen Praktiken angekommen? Ich betrete zwei Kirchen. In die eine gelange ich durch das holzvertäfelte, neonbelichtete Pfarrheim in braunen Grüntönen und stehe dann in einem mit überraschend haltbaren Grünpflanzen zu einem Wohnzimmer umfunktionierten Kirchenbau mit Stellwänden an den Seiten. Am Sonntag komme ich dennoch wieder, aber besser wird es nicht: eine ratlos tautologische und unerlösende Sprache dringt auf mich ein und lässt mich kalt, wo es doch um das Feuer des Glaubens geht. Immer noch nicht abgeschreckt, besuche ich die Gemeinde im „WorldWideWeb" und finde eine schrillbunte Präsentierung: der Kirchturm dient als Logo der christlichen Gemeinschaft, daneben stehen Übersichten ohne Übersicht: Sprechzeiten des Pfarrers, Fotos vom vorjährigen Gemeindefest, der Ostergottesdienstplan noch im September und unter „Gemeindeaktivitäten" finde ich den zwar verheißungsvollen, doch wenig befriedigenden Hinweis „Die Seite ist im Aufbau". All das und mehr scheint eher die Regel, stößt jemand auf eine Kirchengemeinde in seiner bzw. ihrer Nähe. Es gibt Ausnahmen. Es gibt Orte, wo der *iconic turn* wahrgenommen ist. Aber es ist nicht immer leicht, sie zu finden. Ich fand einen. In diesen zweiten Kirchenraum gelange ich durch eine Glastür, die mich anhalten lässt; denn über der Klinke steht in mattem Glas ein Zeichen: „Ex 3,5". Eine Schlüsselangabe? Im Schriftenstand der Kirche liegen einmal keine Überweisungsträger und Probeexemplare der Bistumszeitung, sondern nichts als ein Kirchenführer: doch nicht historische Baukunde, sondern geistliche Mäeutik bietet er mir, verliest den Bau und seine Bilder mit dem Selbstverständnis dieser Gemeinde, deutet auch das Türzeichen mir: „Leg deine Schuhe ab, denn der Ort, wo du stehst, ist heiliger Boden." So geht es weiter ans Taufbecken, auf dem nur ein

Wort steht: „Leben", hinein in die große Ellipse, die zwischen Ambo und Altar einen leeren Raum schafft. Das Pfarrheim ist hell gestaltet, Buche und Bilder, die weder von Zacharias noch dem Päpstlichen Werk für Berufungen (PWB) stammen. Das alles ist wahr erfunden. Beide Orte gibt es so oder ähnlich.

Da der Mensch auf Bilder angewiesen ist, sind diese Beschreibungen jedoch keine Nebensache. Klar ist, dass die jeweiligen gesellschaftlichen Milieus unterschiedliche Bilder, unterschiedliche „Ästhetiken" und Stile wählen: realistisch bleiben heißt, dass es verschiedene Gestaltungen geben wird. Realistisch bleiben heißt aber auch, die Frage zu stellen, wer denn gestaltet. In den Kirchengemeinden haben derzeit m. E. nur zwei Milieus eine Gestaltungsmacht.[1] Andere dürfen nicht mittun, wenn es um die Wahl der Bilder, Sprachen und Gestaltungen geht. Eine solche Praxis macht die Agierenden blind, mehr noch: sie exkommuniziert die anderen Milieus. Das ist keine Polemik, sondern eine Ableitung aus dem *iconic turn*.

Umso drängender stellt sich von daher die Frage: Wie kann eine Pastoral und das heißt: wie können kirchliche Praktiken gelingen, die der ästhetischen Wende „dieser Zeit" (GS) nicht ausweichen? Das ist keine leichte Aufgabe aus folgendem Grund: Die pastoralen Praktiken scheinen dem Wort (logos) mehr zugeneigt zu sein als dem Bild. In der Pastoral wird geredet, sogar viel geredet und zwar meist im Sitzen. Sitzung folgt auf Sitzung. Das war nicht immer so: Ein Kirchbau etwa will begangen sein und hält ein bildliches Gedächtnis vor. Oft sind das die Neo-Bilder des 19. Jahrhunderts und diese Bilder formatieren noch heute Denken und Praktiken.[2] Die Frage ist: Helfen die Bilder, die wir haben, oder verunmöglichen sie jene Praktiken, die an der Zeit sind? Bilden die Bilder das Heute ab, nicht im naiven Sinne der redundanten Wiederholung, sondern im Sinne der Deutung einer Wirklichkeit, die wohl nicht erst heute komplex ist?

Um hier mögliche Antworten zu finden, ist zunächst in einer Zeitdiagnose zu klären, was denn die Begriffe „*iconic turn*" und „Ästhetik" umschreiben. Erst dann wären Umstellungen anzuregen, die möglicherweise aus dem (logozentrischen) Dilemma heraushelfen.

1 *Iconic turn* und Ästhetik

Der *iconic turn* der 1990er-Jahre kann als Entgegnung auf den *linguistic turn* der 1970er-Jahre gelesen werden. Richard Rorty markiert 1967 mit der Wendung *linguistic turn*, dass „‚unterhalb' bzw. jenseits der Sprache und des Sprachgebrauchs keine

[1] Nach der Sinus-Milieu-Studie wären dies das Milieu der Traditionsverwurzelten (A23) und der Bürgerlichen Mitte (B2): die Lourdesmadonna auf einer üppigen Blumeninsel gleich neben dem Altar einerseits und andererseits der Erstkommunionleuchtturm, darunter das Schiff namens „Jesus ist mein Licht", aus dessen Bullaugen die Bilder der Kinder schauen.

[2] Michel Foucault spräche von „Diskurs" und „Dispositiv": Diskurs ist, was wir nicht sehen und die ganze Zeit dennoch mitläuft, d. h. jene Bedingtheiten, die sich in statthabenden Aussagen niederschlagen; Dispositiv ist das, was wir sehen, etwa der Kirchbau, das Pfarrhaus usw., das ob seiner Gestaltung eben diese und keine anderen Subjekte gestaltet und hervorbringt – bzw. umgekehrt gesagt: anzieht.

Realität verborgen ist“[3], mit anderen Worten, dass „Wirklichkeit“ eine sprachliche Repräsentation und somit durch Sprache bestimmt und gefiltert ist. Die Wendung *iconic turn* nun reagiert ihrerseits auf die sprachliche Repräsentation von Wirklichkeit und zwar – je nach gewähltem Standpunkt – als Weiterführung dessen oder als entgegnende Kritik. Beide Weisen der Bezugnahme eint dies: Der *iconic turn* reagiert sowohl epistemisch mit der neuen Frage nach bildlichen Repräsentationen auf die abendländische Engführung auf Stimme oder Schrift, die mit einer Bilderabwehr einherging[4], als auch praktisch auf die stattfindende Bildvermehrung seit den 1990er-Jahren, die seit Gutenbergs Buchdruck als neue Medienrevolution gelten kann[5] und so nicht bloß einen quantitativen, sondern qualitativen Bruch im herrschenden Repräsentationssystem markiert. Technisch sind im iPhone-Zeitalter[6] Bilder allezeit und an allen Orten verfügbar, machbar, kopierbar, fälschbar[7]: Bilder werden zu einem komplexen Hybrid aus Fakten und Fiktionen, zirkulieren mit ungeheurer Geschwindigkeit und deuten, schaffen, inszenieren, verfügen über Wirklichkeit in anderer Weise als Sprache das tut. Dass die damit einhergehenden veränderten Produktions- wie Rezeptionsbedingungen (von Wirklichkeit) eine Relevanz für die Pastoral haben, wäre eine banale, mit dem penetranten (im wörtlichen Sinne!) Geruch willkommener Instrumentalisierung versehene Aussage, wenn nicht jenes Paradox ausgehalten würde, einesteils nämlich die grundsätzliche Frage zu stellen „Was ist denn ein Bild?“[8] und andernteils diese Frage zugleich zu verschieben, d. h. sie nicht in einem Sprachsystem zu lösen, sondern in einem Bildsystem zu inszenieren.[9]

Ursprünglich aus der Kulturtheorie und Bildwissenschaft hervorgegangen –

3 *Doris Bachmann-Medick*, Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Reinbek bei Hamburg 2006, 42. Die Bezeichnung *linguistic turn* ist neu, nicht jedoch die Sache, die sich beispielsweise schon bei Mallarmé und in von Hofmannsthals Chandos-Brief andeutet. Zu den konfessionellen Mentalitäten und Bedingtheiten des Repräsentierens siehe auch *Jörg Seip*, Das Ding ist kein Wort. Pastoraltheologischer Beitrag zum Konfessionsverständnis, in: ThG 49 (2006), 50–59.

4 Beginnend mit Platons Setzen auf die Stimme und dessen Bilderfeindschaft: *Platon*, Phaidros 275a. Kratylos 330a–d. Politeia 598e–599a. 605a–c.

5 Der Medientheoretiker Norbert Bolz rief 1993 das „Ende der Gutenberg-Galaxis“ aus. Vgl. *Norbert Bolz*, Am Ende der Gutenberg-Galaxis. Die neuen Kommunikationsverhältnisse, München ^{2}1995.

6 Paradoxerweise geht es beim iPhone (und anderen Handy-Modellen) am wenigsten um „Phone“, um Stimme und Sprache, denn Kommunikation wird hier zu weiten Teilen, schon die „Benutzeroberfläche“ zeigt das, visualisiert.

7 Gemeint ist der politische Effekt der Fälschung. Vgl. schon früher die grundlegende Reflexion von „Kommunikationswaffen“ angesichts des ersten Irakkrieges bei *Paul Virilio*, Krieg und Fernsehen (1991). Aus dem Französischen von Bernd Wilczek, München–Wien 1993. Ebenso die diskurskritische Studie zur Kriegsfotografie von *Susan Sontag*, Das Leiden anderer betrachten (2003). Aus dem Englischen von Reinhard Kaiser, Frankfurt a. M. 2005.

8 Weiterführend dazu die instruktiven Essays von *Jacques Rancière*, Politik der Bilder (2003). Aus dem Französischen von Maria Muhle, Berlin 2005; *Bruno Latour*, Iconoclash oder Gibt es eine Welt jenseits des Bilderkrieges? Aus dem Englischen von Gustav Roßler, Berlin 2002.

9 Das kann dieser Beitrag nur bedingt einlösen, eben weil er Text und nicht Bild ist.

beinahe zeitgleich sprechen Ferdinand Fellmann (1991), William J.T. Mitchell (1992) und Gottfried Boehm (1994) vom *imagic turn*, *pictorial turn* bzw. *iconic turn*[10] – meint diese Wende – ungeachtet der Fülle und Verschiedenheit gegenwärtiger Ansätze – eine Änderung des Blicks weg von der sprachlichen Erschließung der Welt hin zur Bildlichkeit. Die unterschiedlichen Leitwissenschaften, die sich des *iconic turn* annehmen und ihn teils konträr zueinander entfalten, müssen hier nicht skizziert werden, zumal diese Bildwende längst nicht abgeschlossen ist.[11] Wichtiger ist mir, die epistemische „Wende" festzuhalten, die sich anscheinend[12] vollzieht. Äußerst vereinfachend und beinahe verwertbar gesagt, stehen die drei obigen *turns* für Folgendes: 1. Bilder lassen sich nicht in intentionales Bewusstsein auflösen, sondern haben einen magischen (imago, magia) Überschuss. 2. Es geht nicht bloß um ein Nachdenken über Bilder, sondern um ein Denken mit Hilfe von Bildern. 3. Bildern wohnt eine über die Sprache hinausgehende Wirkungsmacht inne: die ikonische Differenz bzw. die Eigenlogik des Bildes ist der „Versuch, über die Sprache hinaus und durch die Sprache hindurch zu einem anderen Sinn, zu anderen, nämlich bildlichen Sinnerfahrungen vorzustoßen"[13].

Soziologisch betrachtet ist der *iconic turn* eine Weise des Wirklichkeitsumgangs vor allem jüngerer Menschen, entsprechend der C-Orientierung[14] nach der Sinusstudie, gleichwohl er ob des Medienwechsels alle gesellschaftliche Bereiche durchdringt. Das hängt epistemisch mit dem Aufgeben des Kanons im *iconic turn* zusammen, was etwa der Ansatz von Hans Belting einlöst, indem er anders noch als die ästhetisierende Sicht Boehms eine anthropologische Perspektive einnimmt und *jedwedes* Bild als Medium zu befragen in

[10] Vgl. *Ferdinand Fellmann*, Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey, Reinbek bei Hamburg 1991, 26; *William J.T. Mitchell*, Der Pictorial Turn, in: *Christian Kravagna* (Hg.), Privileg Blick. Kritik der visuellen Kultur, Berlin 1997, 15–40, 26: „Der pictorial turn ist keine Antwort auf irgendetwas. Er ist nur eine Art und Weise, die Frage zu formulieren." *Gottfried Boehm*, Die Wiederkehr der Bilder, in: *Ders.* (Hg.), Was ist ein Bild?, München ²1995, 11–38, hier: 13.

[11] Orientierend dazu: *Bachmann Medick*, Cultural turns (s. Anm. 2), 329–377; *Susanne von Falkenhausen*, Verzwickte Verwandtschaftsverhältnisse: Kunstgeschichte, Visual Culture, Bildwissenschaft, in: *Philine Helas / Maren Polte / Claudia Rückert* (Hg.), Bild/Geschichte. Festschrift für Horst Bredekamp, Berlin 2007, 3–13; *Christa Maar / Hubert Burda* (Hg.), Iconic Turn. Die neue Macht der Bilder, Köln 2004; *Klaus Sachs-Hombach* (Hg.), Bildwissenschaft. Zwischen Reflexion und Anwendung, Köln 2005.

[12] Freilich ist die These vom längst stattgefundenen *iconic turn* kritischen Fragen auszusetzen: Heidenreich etwa fragt, ob sich in den 1990er-Jahren nicht das Gegenteil vollzogen hat mit der Erfindung des Hypertextes im WorldWideWeb, und sieht allenfalls einen gerade erst beginnenden Wandel zum Bild. Vgl. *Stefan Heidenreich*, Drei Thesen zum Iconicturn (21.1.2009), in: http://lectures.iconic-turn.de/iconicturn/home/?tx_aicommblog_pi1[showUid]=126&cHash=7bd2c83e2a (abgerufen: 23.7.2010).

[13] So Gottfried Boehm im Gespräch: vgl. *Klaus Sachs-Hombach*, Das Bild in der Kunstwissenschaft. Interview mit Gottfried Boehm, in: *Ders.* (Hg.), Wege zur Bildwissenschaft. Interviews, Köln 2004, 11–21, hier: 20.

[14] Die sogenannte „C-Orientierung" der Sinus-Milieustudie umfasst u. a. die „modernen Performer" und die „Experimentalisten". Diese kennzeichnet „Multi-Optionalität", „Leben in Paradoxien" und „Experimentierfreude".

der Lage ist.[15] Von hier aus ist kritisch zu fragen, ob nicht die wiederentdeckte Kategorie „Schönheit", ehemals eine Transzendentalie, als kanonisierender Begriff im Sinne einer materialen Ästhetik dient und diese Wertung zur verschleierten Abwertung oder Vereinnahmung populärkultureller Phänomene führt.[16]

Zusammengefasst und mithilfe eines Bildes gesagt, geht es um einen epistemischen Bruch, für den das Bildpaar Moderne/Nachmoderne stehen kann. Das (moderne) *Entziffern* wird abgelöst durch das (nachmoderne) *Verwischen*. *Entziffern* meint die bisherige, moderne Tätigkeit einer archäologischen Lektüre mit ihrer Sinnfokussierung, an die pastorale Praktiken lange gewöhnt sind und die für sie leitend sind, denken wir etwa an Fragen wie „Was sagt uns der Text?", „Was ist unser Ziel?" usw. Die Wirklichkeit begegnet als zu entziffernder und entzifferbarer Text. In der Nachmoderne wird solches Entziffern abgelöst (oder zumindest ergänzt) durch das *Verwischen*. Das meint die neue Tätigkeit einer Inszenierung der Oberfläche. Die Wirklichkeit begegnet als eine stets sich verändernde und veränderbare Szene. Das gerade Gesagte hat einen Nachteil: es ist vom Ort der Moderne aus gesprochen. Wer beim Lesen der Formulierung „Inszenierung der Oberfläche" einen Widerstand gespürt hat, steht (noch) auf Seiten des Entzifferns und wertet die Oberfläche als Oberflächlichkeit, der die Tiefe abhanden gekommen scheint. Oberfläche aber ist keine Abwertung, sondern vielmehr ein Wahrgeben, d. h. ein ästhetisches Projekt.[17] Genau hier hapert es bei den pastoralen „Angeboten", die fast immer Angebote des Entzifferns sind.

Welche Folgen hat diese ästhetische In-Szene-Setzung für die Pastoral, die sich bislang eher im Sinne einer hermeneutischen Über-Setzung verstand und vollzog? Unter Ästhetik verstehe ich dabei nicht eine material-ideale Größe im klassisch-kanonischen Sinne von Ebenmaß und Schönheit, sondern einen formal-heuristischen Begriff für das Wahrnehmen und Wahrgeben, also für Rezeptionen und Produktionen.[18] Einige Anregungen deute ich im Folgenden konkret für einzelne Felder der Pastoral an.

15 Vgl. *Hans Belting*, Das Ende der Kunstgeschichte. Eine Revision nach zehn Jahren, München [2]2002, 164–171. *Ders*., Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft, München 2001.

16 Es geht mir hier nicht um Selbstaussagen der Populärkulturellen, die ihre Praktiken als schön ausgeben würden, sondern um die Eingemeindung dieser Praktiken in einen Kanon. Vgl. das Wiederaufgreifen des Schönheits-Diskurses bei *Matthias Sellman*, Christsein im ‚iconic turn' der Gegenwartskultur. Pastoralästhetische Forschungslinien zur Jugendpastoral, in: PthI 29 (2009/1), 32–48.

17 Schon längst setzen hier theologische, soziologische und kulturwissenschaftliche Studien zur Populärkultur (Mode, Design, Werbung, Videoclips usw.) an. Aus der Fülle der Veröffentlichungen verweise ich lediglich auf die Internetportale: http://www.theomag.de und http://www.akpop.de. Ebenso verweise ich auf die performative Wende in der Religionspädagogik, „performativ" einerseits im Sinne einer Formgebung (lat. *per formam*) und andererseits im Sinne illokutionärer und perlokutionärer Sprechakte (engl. *to perform*).

18 Näher entfaltet habe ich den Ästhetikbegriff in *Jörg Seip*, Der weiße Raum. Prolegomena einer ästhetischen Pastoraltheologie (PThK 21), Freiburg 2009, 35–43.219–364.

2 Konkrete Felder für den *iconic turn*: In-Szene-Setzen der Pastoral

Was könnte aus dem *iconic turn* für die pastoralen Felder Predigt, kirchliche Räume, Gottesdienst, Seelsorge und Sakramentenpastoral abgeleitet werden? Folgende Andeutungen verstehen sich als eine erste Selbstbefragung der eigenen Praktiken.[19]

Predigt. Noch immer gibt es – trotz homiletischer Alternativen seit Jahren – Predigtpraktiken, für die (a) die sprachliche Vermittlung (b) eines Inhalts die Hauptaufgabe ist. Predigten werden oft (nur) als Texte gedacht und angelegt, die teilweise noch schlecht abgelesen werden. Hier hilft ein performatives Verständnis[20] der Predigt weiter, was bedeutet: Ich setze etwas in Szene, ich mache vor, worum es inhaltlich geht, ich erspiele den anderen Möglichkeiten des gehörten Wortes Gottes. Predigt bleibt dabei zwar ein noch immer sprachliches Geschehen, doch wird die Funktion der Sprache verschoben: Sie dient in erster Linie nicht einer propositionalen Aussage, sondern einem performativen Effekt. Dieser lässt sich zum Beispiel durch ein Freigeben der (Letzt-)Interpretation erzielen.[21]

Kirchliche Räume. Kirchenräume, Pfarrheime und Pfarrbriefe sind kirchliche Räume unterschiedlicher Art. In der Regel sind es zugestellte Räume. Der „leere Raum" kommt sehr selten vor. Die verwendeten Bilder sind zudem vorhersehbar, erwartbar, redundant. Das ist schon allein von daher gut zu verstehen, als nur zwei Milieus zugestanden und erlaubt wird, kirchliche Räume zu gestalten (mit Bildern, Musik, Gegenständen usw.). Dabei benutzen beide Milieus, ein – wie in der Einleitung schon erwähnt – eher konservatives und ein eher bürgerliches, diese Räume getrennt voneinander. Die materialen Ästhetiken trennen. Das überbrückt Sprache nur schwer, auch diese ist ja davon signiert – überspitzt gesagt: auf der einen Seite der jeweilige Diözesananhang des Gesangbuches „Gotteslob", auf der anderen Seite satte „Hoffsümmer"-Moral.[22] Der *iconic turn* hat hier zwar keine schnelle Antwort, wohl aber könnte er dazu anregen, die Ästhetik der herrschenden Milieus infrage zu stellen und zu unterbrechen, indem Raumgestaltungen gesucht werden, die keinem der beiden Milieus entgegenkommen. Das geht doch nur, wird nun jemand sagen, wenn welche da sind, die jene Raumgestal-

19 Aus religionswissenschaftlicher Perspektive siehe *Burkhart Gladigow*, „Von der ‚Lesbarkeit der Religion' zum iconic turn", in: *Günter Thomas* (Hg.), Religiöse Funktionen des Fernsehens? Medien-, kultur- und religionswissenschaftliche Perspektiven, Wiesbaden 2000, 107–124; *Peter J. Bräunlein*, Bildakte. Religionswissenschaft im Dialog mit einer neuen Bildwissenschaft, in: *Brigitte Luchesi / Kocku von Stuckrad*, Religion im kulturellen Diskurs. Festschrift für Hans G. Kippenberg zu seinem 65. Geburtstag, Berlin 2004, 195–231, bes. 221ff.

20 Anregungen hierzu in *Michael Meyer-Blanck / Jörg Seip / Bernhard Spielberg* (Hg.), Homiletische Präsenz. Predigt und Rhetorik (ÖSP 7), München 2010.

21 Vgl. *Jörg Seip*, Offen predigen. Lust und Natalität der Deutung, in: LS 60 (2009), 2–7.

22 Die von Willi Hoffsümmer seit Jahrzehnten gesammelten „Kurzgeschichten" (Band 1–9, Ostfildern 2010) sind nur ein Beispiel für die moralisierende Pädagogisierung gottesdienstlicher Feiern. Im Detail wäre natürlich erst noch zu zeigen, dass die Hoffsümmer-Sammlung, weil sie fast ausschließlich aus vereindeutigenden Handlungsanweisungen besteht, das offene Aushandeln und damit ein Wesensmerkmal des Erzählens unterläuft.

ten einbringen. Genau – und insofern wird der Blick auf den Mangel gerichtet und das Fehlende. Eine solche Erspielung machte deutlicher: Welche Bilder halte ich vor? In bzw. mit welchen Bildern leben und beten wir? Wieso kommen in den Pfarrbrief immer redundante, scheinlustige Zeichnungen? Wer bestimmt die Gestalten kirchlicher Räume und warum werden sie so bestimmt?

Gottesdienst. Das ist auf Gottesdienste übertragbar. Die beiden derzeit auffindbaren Extreme sind ein ritualistischer Kälteraum einerseits und ein pädagogisierter Wärmeraum andererseits. Der erste beruft sich juridisch auf liturgische Handbücher und missversteht, dass es nicht um eine Abbildung der Regeln, sondern um ein Inszenieren des Geheimnisses geht. Der zweite sampelt wirr Texte, Lieder und Bilder aneinander und meint so das Alte übersetzen zu können. Wie sähe ein Gottesdienst aus, der zu Bildern des Glaubens und Hoffens anleitet, der mittelbar zu neuen Bildern befähigt, jene durch den Heiligen Geist schon fähig Gemachten? Beide gerade genannten Extreme nehmen insofern die Initiationssakramente nicht ernst, als sie alle möglichen Folgen eines Gottesdienstes beschneiden, kartografieren und moralisieren. Darüber hinaus käme die Frage nach der Rolle des oder der Liturgin in den Blick. Hier wäre die Ausbildung zu befragen: Wie thematisiert sie die Körper, wie das Thema der kirchlichen Kunst?[23] Wie bringt sie den juridischen und den spirituellen Diskurs zusammen?

Weiterführende Literatur:
Doris Bachmann-Medick, Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Reinbek bei Hamburg 2006. (leicht lesbare Einführung in die unterschiedlichen „turns", die seit den 1990er-Jahren die Kulturwissenschaften methodisch wie inhaltlich bestimmen).
Leo Zogmayer, Wort – Ding – Bild. Katalog Junge Kunst im Diözesanmuseum Freising. Hg. von *Peter B. Steiner* und *Karl Baier*, Freising [2006]. (kleiner Bildkatalog mit Gestaltungen kirchlicher Räume und Kommentar, sehr anregend und überaus günstig).

Seelsorge. Für die Seelsorgerinnen kann die Wendung *iconic turn* zum einen ein – ich nenne es einmal – „sprachliches Bilderdenken" ins Bewusstsein holen, wie es die Seelsorgelehre unter Aufnahme psychologischer Kenntnisse, etwa der freien Assoziation (Gendlin) oder des Verbalisierens der Emotionen (Rogers) anregt. Zum anderen können Bilder hilfreich sein, die seelsorglichen Praktiken kritisch anzusehen: Es geht hierbei um (nichtsprachliche)

[23] Grundsätzlich zum Körper: *Jean-Luc Nancy*, Corpus. Aus dem Französischen von Nils Hodyas und Timo Obergöker, Zürich–Berlin [2]2007. Zur religiösen Ikonografie „von unten": *Peter Burke*, Augenzeugenschaft. Bilder als historische Quellen. Aus dem Englischen von Matthias Wolf, Berlin 2010. Eine „Hermeneutik der Bilder" ausgehend von Joh 1,14: *Hans Belting*, Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen, München 2005.

[24] Die öffnende Wirkung, eine Befreiung aus sprachlichen Darstellungen und damit auch immer aus Verengungen von Seelsorge, stößt der Grundsatzbeitrag von *Erich Garhammer*, Lebendige Seelsorge – gestern und heute, in: LS 60 (2009), 318–324 anhand eines Kunstwerks von Alberto Giacometti an, das selber unterschiedliche Bezeichnungen erfuhr und damit als Bild Sprache freisetzt.

Darstellungen von Seelsorge, über die ich eine Begriffsklärung erreiche.[24] Als Beispiel wähle ich folgendes Ereignis aus Paderborn: Der Künstler Wilfried Hageböling stellte am 30. 10. 2004 auf den Schulhof des Gymnasiums Theodorianum und der Theologischen Fakultät einen Käfig mit folgendem Hinweis an seiner Schmalseite: „*Abu-Ghureib 2003/2004 – Friedrich von Spee 1631/1632. Die ad-hoc-Intervention im öffentlichen Raum ist Protest gegen Folter. Die Arbeit präsentiert eine Isolierzelle, wie sie U.S. Truppen für Abu-Ghureib Häftlinge in Bagdad benutzen – eins zu eins – am Entstehungsort der ‚cautio criminalis' (1631/1632) des Friedrich von Spee, auf dem Gelände des ehemaligen Jesuitenkollegs.*"[25] Das Bild des Gefangenen-Käfigs, der den Advent über im öffentlichen Raum stand und provozierte, macht vieles deutlicher als Sprache das vermag: Seelsorge als ein zugleich politisches wie konservatives Geschehen, das im „Wieder-holen" (vgl. auch Freud) Wurzeln freilegt und befreit.

Sakramentenpastoral. Die Sakramentenpastoral ist ein klassisches Feld des Umgangs mit Bildern, wird doch das Sakrament als sichtbares Zeichen einer unsichtbaren Wirklichkeit verstanden. Hinzu kommt die Verwebung von Wort und Bild im Sakrament. Die Herausforderung vor dem *iconic turn* ist darum eine doppelte: zum einen die epistemische, die unsichtbare Wirklichkeit nicht bloß als Tiefe, sondern zugleich als Oberfläche zu denken und dem kommt das sinnenfällige Element des Sakraments (Wasser, Brot, Wein, Öl, Berührung ...) entgegen im Sinne: Das Sakrament ist ein Schreiben auf dem Körper; zum anderen die pragmatische, nämlich der unsichtbaren Wirklichkeit eine ansprechende (entsprechende) Gestalt zu verleihen, d. h. sie weder mit Schematismus noch Banalität zu verhindern. In diesem Kontext wäre die Aufgabe der Sakramentenpastoral sehr verkürzend beschreibbar als „Revision meiner Selbstperformance". „Selbstperformance" meint die stetige Selbstdarstellung bzw. -kundgabe mittels Bilder (z. B. Mode).[26] „Revision" meint das Wiederholen einer „Vision" (hier: der Präsenz Gottes im Zeichen). Diese wird wiederholt auf der Oberfläche und sie wird wiedergeholt auf die Oberfläche vollzogener Selbstperformance (hier: der Präsenz der Zeichen). Wie bringe ich die beiden Bildoberflächen von Sakrament und Selbst auf Augen-Höhe zusammen, dass sich ein Überschuss, also der visionäre wie revisorische Anspruch des Sakraments, einschreibt? Wie gelangt die Tiefe des Sakramentes (es tut, was es sagt) auf die Oberfläche des Selbst bzw. seiner Inszenierung (es tut, was es kundtut)?[27]

Der *iconic turn* macht ein Freigeben der Interpretation, eine Öffnung. Diese ist nicht um ihrer selbst willen da, sondern will ein Selbst-, Welt- und Gottverhältnis ermöglichen. *Iconic turn* meint aber auch ein bildgebendes Verfahren. Der Pastoral-

[25] Zitiert nach *Josef Meyer zu Schlochtern*, Held, Prophet oder Anwalt der Entrechteten? Wie Künstler Friedrich von Spee sehen, in: LS 59 (2008), 168–173, hier: 172.

[26] U. a. zum Zusammenhang von Mode (Stil, Kleidung) und Identität ihrer Träger das Themenheft „Mode für alle": Texte zur Kunst, Heft Nr. 78, Juni 2010.

[27] Zur Körperoberfläche als Leinwand und Darstellungsfläche siehe *Hans-Ulrich Gehring*, Theologie als Oberflächenkunst. Über den Zusammenhang von theologischem Gehalt und medialer Form, in: Artheon Nr. 22 (2005), 14–17.

theologie fiele die Aufgabe zu, Bilder zu kreieren, mit und in denen man handeln und anders handeln kann.[28] Der Effekt ist kein unmittelbarer der Anleitung, sondern ein langfristiger der Umstellung: Übernommene Formatierungen werden im spielerischen Umgang mit den Bildern ansichtig gemacht, werden selber zu einem Bild und schließlich verschoben.

Angeregt vom *iconic turn* habe ich Um-Stellungen pastoraler Praktiken skizziert. Die dabei absichtlich ausgeblendete Frage möchte ich am Ende doch erwähnen: Gibt es überhaupt ein „Jenseits der Sprache“?

Der Autor: *Jörg Seip, Dr. theol. habil., Privatdozent für Pastoraltheologie und Homiletik an der Universität Würzburg, Lehrbeauftragter für Homiletik an der Theologischen Fakultät Paderborn, Vikar in Bad Lippspringe; Veröffentlichungen (Auswahl): Einander die Wahrheit hinüberreichen. Kriteriologische Verhältnisbestimmung von Literatur und Verkündigung (SThPS 48), Würzburg 2002; Der weiße Raum. Prolegomena einer ästhetischen Pastoraltheologie (PThK 21), Freiburg i. Br. 2009. Mitherausgeber von http://www.literatur-religion.net.*

[28] Zur diskurskritischen Begründung und zu praktischen Anregungen: *Jörg Seip*, Der weiße Raum (s. Anm. 18).



Ein-Blicke
in Geschautes

In einer Folge von zehn Bildbetrachtungen, die Kunstwerke aus der gesamten Kunstgeschichte, vornehmlich aber aus dem 20. Jahrhundert, aufgreifen, möchte Bischof Friedhelm Hofmann das Potential der Geheimen Offenbarung als ein Trostbuch für die Christen unserer Zeit heben.

Friedhelm Hofmann **Ein-Blicke in Geschautes**
Bildbetrachtungen zur Geheimen Offenbarung des Johannes
112 Seiten · gebunden · ISBN 978-3-429-03275-3
9,90 Euro [D] / 17.50 CHF / 10,20 Euro [A]

Das Buch erhalten Sie
bei Ihrem Buchhändler.

echter verlag
www.echter-verlag.de

Waltraud Posch

Der Körper als Visitenkarte

Zum Verhältnis von Innerlichkeit und Äußerlichkeit des schönen Körpers

◆ **„Körper machen Leute", so titelte die Autorin ihr erstes Buch. Nicht mehr sich vor anderen auszuziehen sei peinlich, wohl aber dabei nicht gut auszusehen. Wer aber bestimmt, worin gutes Aussehen besteht? Ist die Schönheit des Körpers rein oberflächlich? Oder geht sie auch in die Tiefe? Warum kommt bei der Wahrnehmung von Attraktivität auch die Persönlichkeit ins Spiel? Warum hängen Schönheit und Wohlbefinden zusammen? Weshalb ist sich zu verschönern zugleich eine persönliche *und* eine politische Praktik? Mit sozialwissenschaftlichen Theorien geht die Soziologin Waltraud Posch diesen Fragen nach, die wohl nie an Aktualität verlieren. (Redaktion)**

Kulturspezifische Vorstellungen von Schönheit und Attraktivität beschreiben den Körper als Projektionsfläche von Kompetenzen, (Arbeits-)Leistung, Fähigkeiten und Emotionen. Die ideale Verfasstheit des Körpers folgt dabei sowohl einer *sozialen Norm* als auch *verinnerlichten*, scheinbar selbstbestimmten Vorstellungen davon, was denn am menschlichen Körper schön sei – und was umgekehrt als hässlich und veränderswert eingestuft wird.

Mein Aufsatz analysiert das Zusammenspiel von sozialer Norm und verinnerlichten Vorstellungen über den schönen Körper vor dem Hintergrund kultursoziologischer und gegenwartsdiagnostischer Überlegungen. Im Zentrum steht also das Verhältnis von Innerlichkeit und Äußerlichkeit des (schönen) Körpers: Wie oberflächlich ist die Schönheit des Körpers? Wie viel Tiefenwirkung hat sie? Wie sind Innerlichkeit und Äußerlichkeit hinsichtlich des schönen Körpers miteinander verwoben?

Diesen Fragen soll anhand von sozialwissenschaftlichen Theorien, etwa der Theorie zur „Verkörperung des schönen Selbst" von Cornelia Koppetsch, nachgegangen werden. Von Interesse waren dabei insbesondere Spannungsfelder, welche Knotenpunkte zwischen (Körper-)Außen und (Körper-)Innen darstellen. Als (Körper-)Außen wird dabei in Anlehnung an Otto Penz (1995) das Sichtbare definiert, als (Körper-)Innen das Unsichtbare.[1]

1 Attraktivität im Spannungsfeld von innen und außen

„Du musst stark aussehen, selbstbewusst. Auch wenn du's nicht unbedingt bist, du

[1] Otto Penz sieht die Erfindung des großflächigen Spiegels als zentrales Moment einer veränderten Körperlichkeit: vgl. *Otto Penz / Wolfgang Pauser*, Schönheit des Körpers. Ein theoretischer Streit über Bodybuilding, Diät und Schönheitschirurgie, Wien 1995, 20f.; zur Zentralität des

musst so aussehen." Die Jurymitglieder der Castingshow „Germany's next Topmodel" hatten für die Anwärterinnen viele Ratschläge parat: „Du musst lernen, auf Kommando zu lächeln und zu strahlen." Denn: „Verlass dich nicht auf deine Schönheit. Schönheit allein reicht nicht." Im Zentrum stand die Ausstrahlung der Kandidatinnen: „Hab Ausstrahlung!", „Ein Leuchten hätte ich gern in deinen Augen, (…) aber es muss natürlich aussehen", „Heute haben wir dir dein Lachen nicht abgenommen, nächste Woche (…) könntest du beweisen, dass dein Strahlen echt ist", und: „Du hast die Figur eines Models. Du hast das Gesicht eines Models. Aber es muss von innen kommen, und es muss nach außen zu sehen sein."[2]

Innerlichkeit steht hoch im Kurs, wenn es um Äußerliches wie körperliche Schönheit geht. In unserer Kultur gilt Schönheit einerseits als Qualität, der Macht und Nutzen zugeschrieben wird. Andererseits gehört zur westlich-kulturellen Tradition eine negative Auslegung von bloß äußerlicher Schönheit, etwa durch Assoziationen mit Oberflächlichkeit und Dummheit.[3]

Einen Ausweg aus diesem Zwiespalt scheinen Konstrukte von „Ausstrahlung" und „innerer Schönheit" zu bieten. Diese beziehen in die Beurteilung von Körperlichkeit nicht-körperliche Aspekte mit ein. „Schönheitspflege muss im Herzen beginnen, sonst nützen alle Kosmetika nichts", soll Coco Chanel gesagt haben.

Da niemand sich selbst als „innerlich schön" klassifizieren kann, ist „innere Schönheit" eine Zuschreibung, die von außen getroffen wird. Der Begriff „innere Schönheit" steht für eine „Beziehung zwischen Fremd- und Selbstkonstitution"[4]. Als Fremdurteil über die Kompatibilität von Innen und Außen beschreibt er den Eindruck, den ein Mensch auf einen anderen macht. Der „innerlich schöne" Mensch verkörpert Authentizität des Aussehens mit seinem Wesen, wodurch Schönheit mit sittlich-moralischen Qualitäten verbunden wird. „Innere Schönheit" kann insofern als von außen zugeschriebene sprichwörtliche Verkörperung der schönen Seele betrachtet werden und stellt damit ein moralisches Urteil dar. „Wir erwarten vom Schönen nahezu reflexartig auch das Gute."[5]

Die Betonung „innerer Schönheit", welche an der Körperoberfläche Ausdruck finde, impliziert, dass hässliche Menschen mit zweifelhafter Innerlichkeit in Verbindung gebracht werden. Nicht dem soziokulturellen Schönheitsideal nahe zu kommen, käme demgemäß einem „Bekenntnis defizitärer Innerlichkeit"[6] gleich.

Wichtige Forschungsarbeit leistete diesbezüglich Cornelia Koppetsch. Im Zentrum ihrer differenzierten Theorie von Schönheit und Attraktivität steht die „Verkörperung des schönen Selbst". Koppetsch unterscheidet die Begrifflichkeiten *Charisma* (körperlicher Ausdruck einzigartiger persönlicher Qualitäten), *schöner Körper*

Sehens für Schönheitswahrnehmungen siehe auch *Hannelore Bublitz*, Sehen und gesehen werden. Auf dem Laufsteg der Gesellschaft, in: *Robert Gugutzer* (Hg.), body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports, Bielefeld 2006, 341–361.

2 Alle Zitate: „Germany's next Topmodel", Staffel 5, PRO 7, Februar bis Juni 2010.

3 *Winfried Menninghaus*, Das Versprechen der Schönheit, Frankfurt a. M. 2007, 21.

4 *Hannelore Bublitz*, Sehen und gesehen werden (s. Anm. 1), 352.

5 *Konrad Paul Liessmann*, Schönheit, Wien 2009, 9.

6 *Cornelia Koppetsch*, Die Verkörperung des schönen Selbst. Zur Statusrelevanz von Attraktivität, in: *Dies*. (Hg.), Körper und Status. Zur Soziologie der Attraktivität, Konstanz 2000, 99–124, hier: 111.

(Gestaltung und Aufmachung des Körpers nach einer festgelegten ästhetischen Norm) und *Authentizität* (Ausdruck von Persönlichkeit durch das Aussehen). Gutes Aussehen darf demnach nicht puppenhaft, gekünstelt oder aufgemalt wirken. Denn bei der Zuschreibung von Attraktivität geht es darum, diese „der Person wesenhaft zuzurechnen": Wo Authentizität verlangt und das eigene Aussehen „natürlich" wirken soll, „muss sichtbar gemacht werden, dass der Stil der äußeren Erscheinung *durch das innere Sein, die eigene Individualität gedeckt ist*"[7].

Bloße körperliche Schönheit scheint demnach zu wenig zu sein, es geht bei der Wahrnehmung von Attraktivität auch um die Darstellungskompetenz von Schönheit „als Attribut nicht nur des Körpers, sondern auch der Persönlichkeit"[8].

2 Selbstinszenierung

Persönlichkeit ist ein zentraler Begriff modernisierter Gesellschaften. Persönlichkeit ist umso wichtiger, je stärker die Betonung von Individualität ist. Im Gegensatz zu vormodernen Gesellschaften, in denen durch die Gemeinschaft festgelegt war, wer man war und wer man zu sein hatte, ist Identität heute weitaus vielschichtiger und offener, aber dadurch auch fragiler und unsicherer. Familiär, biografisch und institutionell vorgegebene Lebenswege wurden zusehends abgelöst durch „Bausätze biograpischer Kombinationsmöglichkeiten"[9], welche zu einer „Bastelexistenz"[10] zusammengestellt werden können. Die daraus resultierende „Botschaft, dass alles auch ganz anders sein könnte"[11], führt zur Einsicht, nie ganz fertig zu sein, weder innerlich noch äußerlich. Vielmehr wird das Selbst ständig thematisiert und immer wieder neu verhandelt.

Selbstthematisierung ist unweigerlicher, permanenter Bestandteil gegenwärtiger Existenz. Mag die Intensität auch unterschiedlich ausfallen: Niemand kommt ganz umhin, sich mit sich selbst zu beschäftigen. Diese Selbstverständlichkeit der Selbstthematisierung bildet als „neue Form der Bekenntniskultur"[12] die Grundlage von Gestaltungsmechanismen sowohl im geistig-emotionalen als auch im körperlichen Kontext.

Markus Schroer[13] weist auf eine geänderte Form der Selbstthematisierung hin: Bei den gegenwärtig zu beobachtenden, identitätsstiftenden Formen der Selbstthematisierung gehe es nicht mehr vorwiegend um die Frage, was man ist oder sein will. Der Schwerpunkt habe sich vielmehr zu Fragen der Selbstpräsentation, Selbstdarstellung und Selbstinszenierung verlagert. Das Entscheidende ist demnach nicht, wie man *ist*, sondern wie man „*rüberkommt*", dass und wie man wahrgenommen wird. Im Zentrum steht die Wirkung auf andere. An die Stelle

7 Ebd., 107.
8 Ebd., 109.
9 *Ulrich Beck*, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 1986, 217.
10 *Ronald Hitzler / Anne Honer*, Bastelexistenz, in: *Ulrich Beck / Elisabeth Beck-Gernsheim* (Hg.), Riskante Freiheiten, Frankfurt a. M., 307–315.
11 *Markus Schroer*, Selbstthematisierung. Von der (Er-)Findung des Selbst und der Suche nach Aufmerksamkeit, in: *Günter Burkhard* (Hg.), Die Ausweitung der Bekenntniskultur – neue Formen der Selbstthematisierung?, Wiesbaden 2006, 41–72, hier: 48.
12 *Günter Burkhard* (Hg.), Die Ausweitung der Bekenntniskultur – neue Formen der Selbstthematisierung?, Wiesbaden 2006.
13 Vgl. *Markus Schroer*, Selbstthematisierung (s. Anm. 11), 57.

des „Wer bin ich?“ trat das „Wie komme ich an?“ Die wichtigste Funktion der gegenwärtigen – immer auch identitätsgenerierenden – Formen der Selbstthematisierung ist demnach der „Kampf um Aufmerksamkeit (…): Denn die Sorge, als irrelevant ignoriert und ausgeschlossen zu werden, beherrscht (…) das Lebensgefühl“[14].

Auch der Körper ist immer Teil von Selbstthematisierung und Lukrierung von Aufmerksamkeit. Gepaart mit „dem Glauben an die nahezu unbegrenzte Fähigkeit des Einzelnen, sein Leben nach eigenem Entwurf gestalten zu können“[15], gerät zur Plattform der Selbstinszenierung. Immer mehr Menschen statten ihren Körper mit Zeichen der vermeintlichen Unverkennbarkeit aus, die mitunter wie Brandzeichen wirken, etwa Brandings, Tattoos und Permanent Make-up. Sie kleiden sich (vermeintlich) individuell und tragen (vermeintlich) individuelle Frisuren und Haarfarben.

Diese Körpermaßnahmen zielen jedoch nicht nur auf das Körperaußen, sondern auch auf das Körperinnen, die Persönlichkeit, ab. Dies deutet darauf hin, dass „der postmoderne Mensch von außen nach innen zu denken ist“[16]: Die Reparatur bzw. Verbesserung der Identität findet (auch) an der Körperoberfläche statt. Der Körper ist nicht nur Spiegel, sondern auch Produzent von Innerlichkeit.

Durch Massenumsetzung jedoch wird das Einzigartige zur Serie. Gerade die starke Verbreitung von (ähnlichen) Verschönerungstechnologien führt nicht nur zu mehr Individualität, sondern auch zu mehr Homogenisierung.[17] Sich schön zu machen, ermöglicht, nicht unangenehm aufzufallen, sondern bei aller Individualität offensichtlicher Teil der Gemeinschaft zu sein. Denn sehr attraktive und sehr unattraktive Personen ziehen mehr Aufmerksamkeit auf sich als durchschnittlich attraktive.[18] Ästhetische Selbstinszenierung kann insofern den Zweck erfüllen, positive Aufmerksamkeit zu erzielen oder negative Aufmerksamkeit zu vermeiden.

3 Schönheit als Ausdruck von Wohlbefinden

Besonders deutlich wird die Verknüpfung von Innerlichkeit und Äußerlichkeit des schönen Körpers in Bezug auf Argumente der Emotionalität. Aus Sicht eines interpretativen Zugangs zu sozialen Vorgängen wird Gefühlen eine wichtige Rolle bei der Konstruktion der Wirklichkeit zugeschrieben: Gefühle prägen soziale Situationen insofern, als sie zu einer Strukturierung von sozialen Situationen beitragen und somit unhinterfragter Teil sozialer Interaktionen sind.[19]

14 Ebd., 65.
15 *Ulrich Bröckling*, Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt a. M. 2007, 68.
16 *Otto Penz* / *Wolfgang Pauser*, Schönheit des Körpers (s. Anm. 1), 50.
17 Vgl. *Stefanie Duttweiler*, „Stellen Sie sich Ihr persönliches Wohlfühlprogramm zusammen!“ Wellness zwischen Ethik und Ästhetik, in: *Jens Elberfeld* / *Marcus Otto* (Hg.), Das schöne Selbst. Zur Genealogie des modernen Subjekts zwischen Ethik und Ästhetik, Bielefeld 2009, 401–419, hier: 412f.
18 Vgl. *Ulrich Renz*, Schönheit. Eine Wissenschaft für sich, Berlin 2006.
19 Vgl. *Katharina Scherke*, Emotionen als Forschungsgegenstand der deutschsprachigen Soziologie, Wiesbaden 2009, 65.

Emotionen als „aktiv gestalterische Kraft im Rahmen sozialer Zusammenhänge“[20] spielen auch hinsichtlich Körperlichkeit und Schönheit eine große Rolle. Sich zu verschönern ist eine hoch emotionale Sache: Das wichtigste Motiv für Verschönerungen ist die Herstellung von Wohlfühlen.[21] Wohlfühlen als zentraler Freizeitbegriff manifestiert sich auch im Trend zur „Wellness“. Wellness bezieht sich allumfassend auf Körper (Schönheit, Gesundheit), Geist und Seele und fungiert somit als „Vermittler zwischen Ethik und Ästhetik“[22].

Eine Verbindung zwischen Emotionen (Innerlichkeit) und Körperoberfläche (Äußerlichkeit) zeigt sich auch bezüglich soziokultureller Umgänge mit Alterungsprozessen: Viele Menschen operieren mit der Vorstellung, ein tatsächliches, per Geburtsurkunde definiertes und ein inneres, wahres, gefühltes Alter zu haben, was sich in dem Satz „Ich fühle mich noch nicht so alt, wie ich bin“ zuspitzt. So wurden für eine 2008 publizierte Studie[23] der University of Michigan in Zusammenarbeit mit dem Max-Planck-Institut Berlin rund 500 70-Jährige zur Einschätzung ihres persönlich gefühlten Alters befragt. Das gefühlte Alter lag im Schnitt 13 Jahre unter dem tatsächlichen Alter. Frauen schätzten ihr gefühltes Alter näher ihrem tatsächlichem Alter ein als Männer. Schlechte Gesundheit verringerte die Kluft.

2008 kultivierte die Schauspielerin Brigitte Nielsen die Aufspaltung in Lebensalter. Nielsen, damals 44-jährig, trat mit ihrem Bekenntnis an die Öffentlichkeit: „Ich fühle mich wie 30 und will wieder so aussehen.“ Daher lasse sie sich mit Hilfe der Schönheitsmedizin „rundumerneuern“.

Die Aufspaltung des Selbst in mehrere Lebensalter – das tatsächliche und das gefühlte – wird durch industrielle Angebote und durch Werbeslogans bewusst unterstützt und herausgefordert. „Jüngeres Aussehen für einen starken Auftritt“ lautete ein Slogan für ein Anti-Aging-Produkt, „Sehen Sie wieder so alt aus wie Sie sich fühlen“ ein anderer. Dies verweist auf einen Aspekt, der trotz seiner Wichtigkeit nur am Rande erwähnt sei: Der gegenwärtige Umgang mit Körperlichkeit und Schönheit hat viele Profiteure.

Nun ist Sich-Wohlfühlen auf den ersten Blick etwas Privates. Bei näherer Analyse bewegt sich Wohlfühlen im Zusammenhang mit Schönheitshandeln jedoch in einem Spannungsfeld von (privaten) Identitätsprozessen und (öffentlichen) Positionierungsprozessen, also „im Spannungsfeld von gesellschaftlichen Anpassungszwängen (…) wie auch Bedürfnissen nach Kontinuität und Authentizität – sie bilden zwei Seiten einer Medaille“[24]. Die Verknüpfung von Sich-schön-Machen und Sich-wohl-Fühlen ist so gesehen eine Strategie, um Verschönerungen nicht als Anpassung an Normen und damit als Unterordnung zu sehen. „Wenn Schönheitshandeln mit Wohlfühlen verbunden ist, kommt es von innen und beugt sich keinen von außen kommenden Zwängen.“[25]

20 Ebd., 73.
21 *Nina Degele*, Sich schön machen. Zur Soziologie von Schönheitshandeln und Geschlecht, Wiesbaden 2004, 91ff.
22 *Stefanie Duttweiler*, „Stellen Sie sich Ihr persönliches Wohlfühlprogramm zusammen!“ (s. Anm. 17), 415.
23 University of Michigan, Pressemitteilung vom 2. 12. 2008.
24 *Nina Degele*, Sich schön machen (s. Anm. 21), 94.
25 Ebd., 95.

Diese Prozesse sind jedoch nicht immer offensichtlich. Werden Menschen gefragt, für wen sie sich schön machen, antworten sie in den meisten Fällen: „Für mich selbst“[26]. Aber das Aussehen ist ohne Blicke anderer Menschen weitgehend irrelevant. Nur der Blick in den Spiegel verrät einem sozial isolierten Menschen etwas über sein Aussehen. Insofern bezeichnet Otto Penz die Erfindung und Verbreitung großflächiger Spiegel als Grundvoraussetzung dafür, Schönheit häuslich, in Selbstkontrolle und ohne Befragung anderer produzieren zu können. Dies führte einerseits zu einer Individualisierung der Schönheitspflege, andererseits jedoch zu einer Flut öffentlicher Bilder von Schönheiten.[27]

Obwohl die meisten Verschönerungen vordergründig „nur für mich selbst“ vollzogen werden, geht es beim Sich-schön-Machen hintergründig im Allgemeinen ums Gesehenwerden. Schönheit verlangt immer auch den Blick des Anderen. Der „nach innen gewandte, imaginierte Blick der Anderen“[28] ist immer präsent, wenn sich Menschen für ihr privates Wohlfühlen schminken, schmücken, trimmen, wenn sie auf die Linie achten, sich die Körperbehaarung entfernen, die Haare färben oder sich schönheitsoperieren lassen.

Sich schön zu machen ist immer auch ein sozialer Akt und nie nur privat.[29] Privatheit und Innerlichkeit können als Legitimation von an Äußerlichkeiten orientierten Handlungen eingesetzt werden. Denn Menschen sehen sich gern als autonome und selbstbestimmte, von sozialen Normen weitgehend unabhängige Individuen. Das „Eingeständnis, sich für andere schön zu machen, käme für viele einer Bankrotterklärung gleich“[30] und wird aus diesem Grund unterlassen.

4 Körperlichkeit als marktrelevantes Gut braver Staatsbürger

Die beschriebenen körperbezogenen Phänomene hängen mit gesamtgesellschaftlichen Entwicklungsprozessen zusammen. Im Zuge gesellschaftlicher und ökonomischer Veränderungen werden Menschen zunehmend vor Herausforderungen gestellt, auch im Arbeitsleben ihre ganze Person einzubringen und an wirtschaftliche Maximen anzugleichen. Gleich einer „Flucht nach vorn“ versuchen sie, an der „Erfolgskultur der Marktgesellschaft“[31] teilzuhaben.

Das Gesamtpaket „Mensch“ beinhaltet nicht nur ehemals für den Produktionsprozess notwendige Voraussetzungen wie arbeitsspezifische Fähigkeiten und Fertigkeiten, sondern auch die Präsentationsfähigkeit der Gesamtpersönlichkeit, zu der Körperlichkeit ebenso zählt wie individu-

[26] Vgl. *Brigitte-Anzeigenabteilung / Gruner+Jahr Marketing-Forschung und -Service* (Hg.), Was bedeutet Ihnen Schönheit? 28.000 Brigitte-Leserinnen geben Auskunft, Hamburg 2002, 24; *Norbert Kluge / Gisela Hippchen / Elisabeth Fischinger*, Körper und Schönheit als soziale Leitbilder (Studien zur Sexualpädagogik 13), Frankfurt a. M. 1999, 52.

[27] *Otto Penz / Wolfgang Pauser*, Schönheit des Körpers (s. Anm. 1), 70f.

[28] *Hannelore Bublitz*, Sehen und gesehen werden (s. Anm. 1), 353.

[29] Vgl. *Nina Degele*, Sich schön machen (s. Anm. 21), 90ff.; *Waltraud Posch*, Projekt Körper. Wie der Kult um die Schönheit unser Leben prägt, Frankfurt a. M.–New York 2009, 41ff.

[30] *Nina Degele*, Sich schön machen (s. Anm. 21), 17.

[31] *Sighard Neckel*, Flucht nach vorn. Die Erfolgskultur der Marktgesellschaft, Frankfurt a. M.–New York 2008.

elle Vorlieben und Abneigungen. Arbeitsmarktbezogene Unsicherheiten bedingen eine Einverleibung der gesamten Person in betriebliche Prozesse, inklusive außerberuflicher Lebensfelder.

Als „unternehmerisches Selbst“[32] handelt der Mensch gemäß ökonomischer Prinzipien. Im Zentrum steht dabei die Funktionalisierung sämtlicher Lebensbereiche, um auf Grundlage wirtschaftlicher Maximen arbeitsmarktrelevanten und sozialen Aufstieg zu signalisieren und/oder Abstieg zu verhindern. Der Körper dient hierbei als Projektionsfläche kulturspezifischer Normen. Betrachtet man Alltagsinteraktionen als „fortlaufenden Tausch von Beachtung füreinander“[33], so ist auch der Körper ein Tauschobjekt. Insofern ist Sich-schön-Machen immer auch ökonomisiertes Handeln. Es verfolgt eine auf Wirkung berechnete Gestaltung.

Die Betrachtung des Körpers als „Ware“ und als symbolisches Kapital hat sozialwissenschaftliche Tradition – so sprach etwa Pierre Bourdieu bei seiner Differenzierung von Kapitalarten bereits 1983 vom „körperlichen Kapital“[34]. Cornelia Koppetsch[35] sieht in körperlicher Attraktivität einen „Weg zur Akkumulation von Aufmerksamkeitskapital in Interaktionen“. Aufmerksamkeit, also Beachtung, die einem Menschen geschenkt wird, erweise sich als „kleinste Münze sozialen und kulturellen Kapitals, d. h. der Wertschätzung in alltäglichen Interaktionen“. Körperliche Attraktivität ist demnach eine Möglichkeit, die „Aufmerksamkeitsbilanz“ zu den eigenen Gunsten zu verschieben, und sei es nur, um wie an früherer Stelle ausgeführt, *nicht* aufzufallen.

Schlanke, jugendliche, fitte, gesunde, also ideale Körper stehen dabei jedoch nicht nur für individuelles Kapital. Sie können auch als symbolisches Kapital auf globaler Ebene betrachtet werden, denn aus dem Körper werden Mutmaßungen über Leistungspotenziale und Fähigkeiten eines Menschen geschlossen. So steht ein fitter, sportlicher Körper auch für Fitness und Durchsetzungskraft im nichtkörperlichen Sinne. Ein jugendlicher Körper symbolisiert, auch innerlich noch mithalten zu können, und Schlankheit symbolisiert Selbstdisziplin, Flexibilität und Leistungsfähigkeit – allesamt Eigenschaften, die auch in neoliberalen und kapitalistischen Systemen als wünschenswert eingestuft werden. Damit streben Menschen durch Maßnahmen zur Verschönerung nicht nur einen Zustand an, der individuell wünschenswert ist, sondern ebenso sozial gefordert wird. Mit anderen Worten: Sich zu verschönern ist zugleich eine persönliche und eine politische Praktik.[36]

Metaphern von Schlankheit, Beweglichkeit und Flexibilität „skizzieren zugleich die Anforderungen an die Körper der Staatsbürger“, stellt die Politikwissenschaftlerin Eva Kreisky fest. „Die Auswir-

32 *Ulrich Bröckling*, Das unternehmerische Selbst (s. Anm. 15).

33 *Cornelia Koppetsch*, Die Verkörperung des schönen Selbst (s. Anm. 6), 101.

34 *Pierre Bourdieu*, Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: *Reinhard Kreckel* (Hg.), Soziale Ungleichheiten. Soziale Welt, Sonderband 2 (1983), 183–198; siehe auch *Eva Kreisky*, Fitte Wirtschaft und schlanker Staat. Das neoliberale Regime über die Bäuche, in: *Henning Schmidt-Semisch / Friedrich Schorb* (Hg.), Kreuzzug gegen Fette. Sozialwissenschaftliche Aspekte des gesellschaftlichen Umgangs mit Übergewicht und Adipositas, Wiesbaden 2008, 143–161.

35 *Cornelia Koppetsch*, Die Verkörperung des schönen Selbst (s. Anm. 6), 100f.

kungen der ideologischen Verfasstheit des neoliberalen Gesellschaftsmodells materialisieren sich (…) in den realen Körpern selbst."[37] Nur marktkonforme Körper können dementsprechend ein marktkonformes Leben symbolisieren, denn der Körper wird zum Symbol für die Funktions(un)tüchtigkeit des gesamten Menschen. Disziplinierte Individualkörper werden damit zum Sinnbild für ideale Staatsbürger.

Umgekehrt bezieht sich auch neoliberale Sprache auf Körperlichkeit. Da ist etwa vom „fitten Unternehmen", „schlanken Staat" und der Notwendigkeit des „Abspeckens" die Rede. Besonders deutlich wird der Körper als „eines der vielfältigsten, veränderlichsten, ungreifbarsten und doch hartnäckigsten Medien der Bedeutungsgenerierung, Bedeutungszuschreibung, aber auch der Dekonstruktion von Bedeutung"[38] am Beispiel der Spitzen in Politik und Wirtschaft. Kaum ein Berufspolitiker kann es sich heute noch leisten, unsportlich zu sein. Da werden vor laufender Kamera Berge erklommen, Flüsse durchschwommen und Bälle in Körbe geworfen.[39] Wer nicht imstande ist, seinen Körper zu regieren, so die Implikation, dem kann wohl auch nicht zugetraut werden, ein Land zu regieren. Die Hülle fungiert insofern als Indikator für den Inhalt, die Oberfläche als Visitenkarte des Inneren.

Weiterführende Literatur:
Günter Burkart (Hg.), Die Ausweitung der Bekenntniskultur – neue Formen der Selbstthematisierung?, Wiesbaden 2006.
Cornelia Koppetsch (Hg.), Körper und Status. Zur Soziologie der Attraktivität, Konstanz 2000.

5 Der Körper als Visitenkarte des Inneren

Die Arbeit am Körper ist in einem großen Kontext zu sehen. In Bezug auf vielfältige Lebensbereiche wollen Chancen genutzt und Voraussetzungen optimiert werden. Der Körper ist jedoch auch in technisierten und rationalisierten Kulturzusammenhängen ein zentraler Lebensbereich von Selbstmarketing und Selbstoptimierung. Dass es dabei nicht nur um das Körperaußen, die Hülle sozusagen geht, sondern vielschichtige Verflechtungen zum Inneren bestehen, ist das theoretisch wie empirisch besonders Herausfordernde. Der schöne und geschönte Körper stellt dabei nicht nur Wohlbefinden, Ausstrahlung und Authentizität dar, sondern auch ideale staatsbürgerliche Eigenschaften. Äußerlichkeit agiert im kultursoziologischen Kontext insofern als Visitenkarte von Innerlichkeit.

Ein entscheidendes Moment von Schönheitspraktiken ist ihr Zu- bzw. Eingriff auf Körperlichkeit und Gefühl, also auf Außen und Innen. Man muss sich als veränderungswürdig begreifen, um sich zu Verschönerungen zu entschließen, sei-

36 Zum Bereich Wellness siehe *Stefanie Duttweiler*, „Stellen Sie sich Ihr persönliches Wohlfühlprogramm zusammen!" (s. Anm. 17), 416.
37 *Eva Kreisky*, Fitte Wirtschaft und schlanker Staat (s. Anm. 34), 146.
38 *Gertrud Lehnert*, Mode als Spiel. Zur Performativität von Mode und Geschlecht, in: *Thomas Alkemeyer / Bernhard Boschert / Gunter Gebaucher / Robert Schmidt* (Hg.), Aufs Spiel gesetzte Körper. Aufführungen des Sozialen in Sport und populärer Kultur, Konstanz 2003, 213–226, hier: 216f.
39 Zu detaillierten Beispielen siehe *Waltraud Posch*, Projekt Körper (s. Anm. 29), 76f.

en diese alltäglicher Art wie Schminken oder Frisur oder außergewöhnlicher Art wie Schönheitsoperationen. Erst die Erkenntnis von Veränderungswürdigkeit des Außen (Körper) und/oder des Innen (Wohlbefinden) kann Motor von Verschönerungen sein.

Die Autorin: *Jahrgang 1972, Studium der Soziologie, Pädagogik und Medienkunde. Arbeitet in Graz als Soziologin mit Schwerpunkt Körpersoziologie/Schönheit u.a. als Lehrbeauftragte. Letzte Monografie: „Projekt Körper – Wie der Kult um die Schönheit unser Leben prägt" (Campus 2009).*

Zum Zusammenhang zwischen Film, Körper und Religion



Stefanie Knauß
Transcendental Bodies
Überlegungen zur Bedeutung des Körpers für filmische und religiöse Erfahrung

Reihe: Ratio fidei, Band 36
256 Seiten, 8 Bildseiten, kartoniert, ISBN 978-3-7917-2118-7
€ 34,90 (D) / € 35,90 (A) / sFr 49,90

Der Körper als Schnittpunkt religiöser und filmischer Erfahrung – mit diesem Werk wird nicht nur ein neues Modell im Dialog zwischen Film und Theologie entwickelt, sondern auch ein neuer Blick auf Körperdiskurse in Gesellschaft und Theologie ermöglicht.

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

Peter Paul Kaspar

Fragmente zum Wahren, Guten und Schönen

◆ **„Das Leben ist schön" – mit diesem Arbeitstitel, übernommen vom gleichnamigen Film von Roberto Benigni – traten wir an den Autor mit der Bitte heran, er möge uns einen Essay schreiben, welche Bedeutung das Thema Schönheit in existenzieller Hinsicht habe. Was der Autor uns übergeben hat, ist ein Text, der wie ein durch die Landschaft mäandernder Fluss jene großen Begriffe umspült, von denen wir gelingendes Leben erwarten: vom Wahren, Guten, Schönen, vom Trost, von der Treue. Nicht im Ganzen, sondern im Fragmentarischen liegt für den Autor die Bedeutung dieser Grundwörter. (Redaktion)**

Ein Fragment über den Trost

Vorweg eine Begebenheit, wie sie bei einem Menschen, der eine künstlerische Tätigkeit ausübt, zu den bleibenden Eindrücken gehört: Ich hatte an der barocken Egedacher-Orgel zu St. Michael in Steyr Passionsmusik von Johann Sebastian Bach gespielt. Nach dem Konzert kam eine ältere Frau auf mich zu und bedankte sich mit Tränen in den Augen für das Orgelspiel. Sie habe einen Schicksalsschlag erlitten, komme kaum darüber hinweg – aber die Musik habe sie getröstet. Ich war verwirrt, ein wenig gerührt, bedankte mich und ging nachdenklich davon. Es war etwas ganz anderes, als sonst mit Lob, mit Applaus oder in Rezensionen gesagt wird. Es war offensichtlich auch weniger wichtig, ob ich nun gut, fehlerhaft oder gar schlecht gespielt hätte. Es war im Spannungsfeld mehrerer Faktoren etwas geschehen, in einem Kräftefeld vielleicht, und mein Anteil daran war vermutlich gar nicht so bedeutend, wahrscheinlich auch austauschbar. Seither denke ich verstärkt darüber nach, was sich da ereignet, wenn auf dem Weg über künstlerische Ereignisse Menschen berührt, vielleicht auch erschüttert, und manchmal sogar getröstet werden.

Zuerst zum konkreten Ereignis: Es war wenige Tage vor Ostern, und deshalb spielte ich rund um zwei größere Orgelwerke (Präludium und Fuge, Choralvariationen) eine Reihe von Choralvorspielen zur Passionszeit, darunter das einzige, dessen Melodie „O Haupt voll Blut und Wunden" man auch aufs erste Zuhören erkennt. (Bei Bach trägt es den Titel „Herzlich tut mich verlangen".) Es mag wohl das Wiedererkennen eines bekanntes Kirchenliedes sein, das bei gläubigen Menschen der Auslöser für tiefere Gefühle sein kann. Vielleicht war es auch etwas ganz anderes – der hohe barocke Raum, die reiche Welt der Bilder und Skulpturen der ehemaligen Jesuitenkirche, der edle Klang des barocken Instruments. Auf jeden Fall wurde zu dieser Stunde in einem verletzten und trauernden Menschen etwas bewirkt, das wir am ehesten „Trost" nennen könnten. Wer öfters mit leidenden oder trauernden Menschen zu tun hat, wird wissen, dass man solchen Trost nicht ganz einfach durch die eine oder andere Methode, durch bestimmte Formeln oder Handlungen herbeiführen kann.

Trost ist „psychotechnisch“ kaum durchführbar. Wenn er gelingt, dann nur durch eine bestimmte Art der Zuwendung – nicht unbedingt mit Worten, vielleicht durch Berührung, durch Gesten, mit Einfühlungsvermögen und in authentischer Rede. Vielleicht auch im Zuhören, im gemeinsamen Schweigen – letztlich durch Anwesenheit.

Hier aber war es Musik, die trösten konnte: also die Sprache der Töne, Melodien und Rhythmen. „Klangrede“ – um es mit jenem Wort des Barockkomponisten und Schriftstellers Johann Mattheson zu benennen, das Nikolaus Harnoncourt in letzter Zeit zu neuem Leben erweckt hat. Tatsächlich habe ich mehrmals erlebt, dass Musik auch dann trösten konnte, wenn die Worte vergeblich waren. Und wahrscheinlich wird es kaum Musikfreunde geben, die nicht da oder dort im Leben Musik als aufrichtend, beruhigend und tröstend erlebt haben. Wer solche Erfahrungen gemacht hat, wird dabei festgestellt haben, dass es nicht fröhliche Musik ist, die einen traurigen Menschen berührt, sondern eher ernste, wenn nicht gar selbst traurige Musik. Es geht also nicht darum, die Trauer zu übertönen – oder gar zu überdröhnen –, sondern um einen gewissen Einklang zwischen dem, was einen bedrückt, und dem, was trösten kann. Der Schmerz will also nicht bekämpft oder betäubt werden, sondern er kommt in der Klangrede zu Wort. Wenn die Musik mein Leid wiedergibt oder nachklingen lässt, fühle ich mich verstanden.

Junge und noch wenig erfahrene Menschen meinen vielleicht, man könne aus einer Traurigkeit oder einem Misserfolg herausfinden, wenn man sich ablenkt, wenn man etwas Lustiges unternimmt oder Spaß und Unterhaltung sucht. Doch es wird meist nicht mehr als eine kurzfristige Ablenkung, nur eine vorübergehende Betäubung sein, die man findet. Aber wenn man sich „den Schmerz von der Seele redet“ – hier verrät schon das Sprachspiel die Lösung –, dann wird man zwar nicht sofort schmerzfrei sein, doch man bleibt auch nicht allein und isoliert. Allein und unverstanden zu sein, verschärft den Schmerz. Verständnis und Anteilnahme lässt ihn zwar nicht verschwinden, macht ihn aber leichter erträglich. Um das Wort „Trost“ auf die Wortwaage zu legen: Oberflächliche Anteilnahme kann bloß „vertrösten“, den Schmerz betäuben oder irgendwie verschieben. Wirklicher Trost ist – wenn überhaupt – nur durch Anteilnahme möglich. Zwar ist geteiltes Leid noch lange nicht halbes Leid. Doch ist mitgeteiltes Leid leichter zu ertragen, zu bewältigen. So viel – oder so wenig – zum Trost.

Ein Fragment über die Treue

Die Wortgeschichte mag noch hilfreich sein: „Trost“ ist etymologisch verwandt mit dem englischen Wort „tree“, mit dem deutschen „Teer“ und vor allem mit der „Treue“. Das Bild eines Baumes, fest im Erdreich verwurzelt, von dort her die Nahrung beziehend, stark und widerstandsfähig in den Himmel ragend, zugleich stämmig und biegsam, in elastischer Stärke Wind und Wetter trotzend – all diese Gegebenheiten machen Trost und Treue zu starken Tugenden. Oder um auch dieses Wort wörtlich zu nehmen: zu Tauglichkeiten. Wenn man der Tugend den schwächlich-schüchternen Nimbus nimmt, dann erkennt man in ihr die Stärke, mit den Widrigkeiten des Lebens umzugehen, dem Schmerz und dem Versagen zu trotzen und auf diese Weise vital – also „lebensfähig“ zu bleiben. Die Sprachgeschichte zeigt an diesen Beispielen, dass eine christliche Tugendlehre nicht von den Schwächen und Harmlosigkeiten

einer harmonischen Existenz dominiert wird, sondern von der inneren Stärke, den Widrigkeiten des Lebens Glück, Erfüllung und Liebe abzutrotzen.

Hier sind wir – in weltlicher Sprache geredet – bei dem angelangt, was die Religion mit dem „Glauben" meint: Nicht in flacher und bedauerlicherweise weit verbreiteter Weise das „Fürwahrhalten" von Glaubenssätzen, das sich in kümmerlicher Angst vor dem Irrtum an Formeln klammert, die Momentaufnahmen in der Geschichte der Glaubenssuche sind. Aus der Wortverbindung von „Glaube und Treue" hört man noch die innere Stärke, die dem Glaubenden hilft, den Willfährigkeiten des Lebens zu trotzen, mit Schuld versöhnend umzugehen und den Unsinnigkeiten des Schicksals einen Sinn abzugewinnen. Man kann sogar im Glauben – also auch im christlichen Credo – den Trotz erkennen, mit dem man sich weigert, in die allgemeine Beliebigkeit einzustimmen, bloß einfältigen Gehorsam zu üben und möglichst wenig aufzufallen. Aber auch die Weigerung, einem allgemeinen Gefühl der Sinnlosigkeit nachzugeben und die Vergeblichkeit allen Mühens und Suchens zu bejammern. Diese Weigerung ist auch eine Absage an jeglichen politischen, kulturellen oder konfessionellen Konformismus. Gerade ein Christ müsste deshalb ein „aufmüpfiger" Mensch sein – wie man das im Jargon der Jahre um 1968 nannte.

So gesehen ist das christliche Credo nicht nur eine Zusage, sondern auch eine Absage – also weder ein bedenkenloser Gehorsam gegenüber ungeprüften kirchlichen Autoritäten, noch ein blindwütiger Protest gegen „die böse Welt" oder was man dafür hält. Die Wortgeschichte ist auch hier hilfreich: Denn der „Protest" ist eigentlich ein Zeugnis „für" (pro) etwas. Der Protest „gegen" etwas bleibt bloß eine blinde Wut, wenn er nicht angeben kann, wofür er steht. Der Kampf gegen etwas ist nur sinnvoll, wenn er auch ein positives Ziel hat. Und hier stehen Bewegungen, die sich für den Menschen und die Menschlichkeit einsetzen, vor dem bösen Dilemma, dass der Protest gegen etwas in der Regel attraktiver ist als die Zustimmung zu etwas. Zugespitzt ausgedrückt: Sich für Humanität einzusetzen, also für Menschenrechte, für Schwächere und Bedürftige, für Gerechtigkeit und Chancengleichheit, ist irgendwie selbstverständlich (nicht wirklich, aber rhetorisch) und gewöhnlich. Aber gegen etwas zu sein – also auch gegen etwas zu „kämpfen" –, ist wesentlich spannender, aufregender, ja sogar in einem bösen Sinn „unterhaltsam". Die Tugend hat stets die Hypothek der Langweiligkeit zu tragen.

Das war nun – es soll eingestanden sein – der Weg durch einen Seiteneingang: Über das gelingende und gelungene Leben nachzudenken, setzt beim Misslingen an. Dem Wesen des Glücks kann man auch auf dem Umweg über das Unglück auf die Spur kommen. Und das „Wahre, Gute und Schöne" – man wagt ja kaum mehr, diese harmonische Dreifaltigkeit zu benennen – erschließt sich vielleicht heutzutage besser auf der dunklen Folie von „Lüge, Bosheit und Hässlichkeit". Erst der Gegensatz dessen, was uns leiden macht, erschließt uns den tieferen Sinn der Sehnsucht nach dem Gelingen und Erfüllen. Musikalisch geredet: Ohne Dissonanz wäre die Harmonie keine. Erst die Spannung führt zur Auflösung. Der Schmerz der Sehnsucht weist den Weg zum Glück der Erfüllung. Auch wenn eine quantitative Lebensbilanz entmutigen könnte: Es gibt so viel Sehnsucht und so wenig Glück, viel Erwartung und wenig Erfüllung, viel Dissonanz und wenig Konsonanz, viel Schmerz und wenig Hei-

lung, viel Zweifel und wenig Glauben, viel Einsamkeit und wenig Liebe.

Ein Fragment über das Wahre

Beim Nachdenken über das Wahre fällt wenigstens dem bibelfesten Menschen der sprichwörtliche Stoßseufzer des Pilatus ein: Was ist Wahrheit? Oder war es ein rotziger Widerspruch – oder die Skepsis des Philosophen? Was ist schon Wahrheit – wo und wie auch immer es sie geben mag – angesichts unserer menschlichen Beschränktheit? Ich gestehe hier – als skeptischer Theologe –, dass ich das vollmundige Auftrumpfen mit der Wahrheit stets etwas kläglich empfinde. Das gilt sowohl für die juristische Formel „die Wahrheit, die reine Wahrheit und nichts als die Wahrheit" als auch für die hierarchische Rede von den „Glaubenswahrheiten". Verrät hier nicht schon der Plural die Unzuverlässigkeit rationaler Wahrheitssuche? Sollte nicht die Wahrheit etwas Einmaliges und Kostbares sein? Verrät nicht die Rede von den vielen Wahrheiten die Vergeblichkeit des Wunsches, die Wahrheit zu besitzen? Scheinbar endgültig formuliert und unüberbietbar in sprachliche Formeln gepresst – und dennoch nur eine Momentaufnahme in der menschheitsalten Suche nach dem Wahren.

Das Wahrheitspathos bröckelt im Versuch, der Wahrheit näher zu kommen, indem man sie als Ziel des Suchens begreift – nicht aber als endgültigen Besitz. So kann man sogar den verschrobensten Dogmen der Theologiegeschichte einen gewissen Sinn abgewinnen. Wenn ich ihre Zeit- und Entstehungsgeschichte bedenke, weiß ich wenigstens die Suchbewegung zu schätzen, welche zu einer Formel geführt hat, die uns heute fragwürdig erscheint. Ich weiß mich da durchaus in der Ketzerzone, fühle mich aber ermutigt in einem Jesuswort: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich." Unter dieser Perspektive lebe ich in einer Kirche, die so wie jede Glaubensgemeinschaft nie vollständig und endgültig „im Besitz der Wahrheit" ist, sondern stets „auf der Suche nach der Wahrheit". Hoffentlich! Und wenn ihr das bewusst ist, dann kann sie „alleinseligmachende" und „unfehlbare" Attitüden unterlassen und sich demütig in den menschheitsalten Strom der Suchenden einreihen.

Dann endlich begreift sie, dass sie nicht allein und isoliert unterwegs ist, sondern gemeinsam mit anderen gutwilligen Menschen in den verschiedenen Religionen und Weltanschauungen. Das ermöglicht auch dem gläubigen und engagierten Christen, in allen Menschen guten Willens Weggefährten zu sehen. Das verbietet aber zugleich jeden Fundamentalismus – ob theistisch oder atheistisch. Das verbindet den suchenden Gläubigen auch mit dem Agnostiker, der sich in der Wahrheitssuche chancenlos sieht. Vielleicht empfindet er sogar sich selbst als einen Agnostiker – allerdings einen mit einer Hoffnung über den Tod hinaus. Ist nicht jeder intellektuell redliche Gläubige auch ein Skeptiker seines eigenen Glaubens? Hier öffnen sich unerwartete Verwandtschaften: Der gläubige und der ungläubige Agnostiker einerseits – der fundamentalistische Gläubige mit dem kämpferischen Atheisten andrerseits.

Ein Fragment über das Gute

„Was fragst du mich nach dem Guten? Nur einer ist der Gute." In dieser Antwort, die Jesus von Nazaret einem Fragenden und Suchenden gibt, steckt eine ähnliche Skepsis gegenüber dem Plural. Ähnlich der

einen Wahrheit und den vielen Wahrheiten ist es mit dem Guten: Es gibt nur Fragmente. Weder sind wir – immer und total – gut, noch wahrhaftig. Unsere Güte – hier streng und wörtlich verstanden – gelingt uns, hoffentlich und oft nur mühsam, immer wieder und doch nie ganz, endgültig und vollkommen. Die ethische Herausforderung ist ja keine breite und bequem zu begehende Straße, sondern ein mühsamer Steig mit vielen Irr- und Abwegen, zahlreichen Gelegenheiten zu stolpern oder gar abzustürzen, mit raren Lichtblicken vielleicht und selten genug dem Ausblick auf einen fernen Gipfel – ohne große Gewissheit auf einen strahlenden Sieg.

Denn die moralische Geschichte der Menschheit ist eine Folge von Katastrophen und Niederlagen – der individuelle ethische Lebenslauf belässt die Niederlagen wenigstens häufig in verborgener Diskretion. Vor seinem Gewissen und vor Gott steht wohl selten ein Mensch als ein strahlender Sieger über Sünde und Bosheit da. Es ist eher die Sehnsucht nach dem Guten, die den Menschen adelt, als das große Gelingen. Und die Kraft, nach dem Misslingen neu zu beginnen. Hoffnung geben jene Religionen und Weltanschauungen, die nicht bloß das Misslingen tadeln, sondern auch vergeben, heilen und aufrichten können. Bisweilen sind es die höchsten Maßstäbe, hinter denen sich die tiefsten Sündenfälle verbergen.

Die Demütigung, die gegenwärtig der katholischen Kirche widerfährt, bei ihren sehr hohen ethischen Ansprüchen gerade in ihren klerikalen Eliten epidemisch schuldig geworden zu sein, wird von den Hierarchen noch keineswegs verstanden: Hier wäre „Kirchenbuße“ als Kirchenreform gefordert. Das, was man im sonstigen Sprachgebrauch die „tätige Reue“ nennt, lässt in der real existierenden katholischen Kirche allzu lange auf sich warten. „Vergebungsbitten“ und andere reumütige Wortspenden können nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Reue „in der Tat“ ausbleibt. Im alten Sprachspiel der – bezeichnenderweise weithin verblichenen – Beichte steht von den fünf stabgereimten Elementen des Sakraments (besinnen/bereuen/beichten/büßen) das Bessern aus. Eine bessere Kirche darf vom Kirchenvolk begehrt werden.

Ein Fragment über das Schöne

Die Rede von der Schönheit und der Sehnsucht nach dem Schönen scheint mehr zu versprechen, als sie halten kann. Denn weder lässt sich verbindlich festlegen, was als schön zu gelten hat, noch verstummt unsere Sehnsucht, wenn wir etwas – vielleicht auch nur vermeintlich – Schönes gefunden haben: Kaum haben wir gefunden, schon sind wir wieder auf der Suche. Hier zeigt sich der Suchtcharakter der Sehnsucht deutlich: Die Sehnsucht wird nie gestillt. Wie ja auch die Alkoholsucht oder die Drogensucht nie gestillt wird. Um es geradezu schmerzhaft kurz zu sagen: Die Sehnsucht ist eine Krankheit, ein Mangel, ein Bedürfnis – unheilbar, unbehebbar, unstillbar. Eine Krankheit, von der alle Menschen befallen sind, die sich noch nicht abgestumpft haben gegen die Suchbewegungen der Seele. Die Sprachgeschichte offenbart es uns: Die Worte „Sucht“ und „Sehnsucht“ kommen nicht von „suchen“, sondern von „siech“, dem alten Wort für Krankheit. Des Menschen Seele ist krank, unvollständig, bedürftig: Sie sehnt sich nach Glück. Aber das Glück ist selten, flüchtig und kurz.

Die Enttäuschungen sind vorherzusehen. Unsere Sehnsucht treibt uns an wie einen Hamster im Drehkäfig. Es ist eine ewige Suche, ein ständiges Begehren, ein

unstillbarer Appetit, gesteigert zum Hunger und exzessiv in der Gier. Die Philosophien und Religionen haben versucht, das innere Tier zu bändigen: durch Rationalität und Beherrschung, durch Askese und Meditation, durch Reflexion und Mäßigung, bis hin zum gewalttätigen Eingriff und zur Einschränkung der Freiheit. Die bürgerliche Welt erfand Ersatzbefriedigungen in Sport und Politik, in Konsum und Medien, durch Selbstmanipulation in Drogen und in der Bewusstseinsindustrie. Doch auch in den extremen Positionen zwischen exzessivem Vollzug und totalem Verzicht – sozusagen zwischen Bordell und Kloster – ist kaum Frieden zu finden. Befriedigung findet kaum statt – und wenn, dann nur für kurze Pausen in der Ermüdung der Sinne. Nur selten finden sich Freiräume der Seele in Kunst oder Meditation, vielleicht in stellvertretender Aktivität, im sozialen oder spirituellen Engagement.

Natürlich ist die Frage falsch gestellt: Denn, wenn das Leben schön sein soll, wird nicht die Ästhetik erfragt, als ob das eine Leben schön oder das andere hässlich wäre. Auch nicht in dem Sinn, als ob es für ein paar Stunden hässliches und für andere Stunden ein schönes Leben gäbe. Hier wird eher nach dem Guten, vielleicht auch nach dem Gelingen gefragt. Wenn einer sagt „Das Leben ist schön!“, dann will er ja kein ästhetisches Werturteil abgeben, sondern meint eher, dass er es gut findet, zu leben. Wenigstens für den Augenblick. Er bekundet seine Freude am Leben. Vielleicht auch nur: Ich lebe gerne und es ist gut, dass ich noch nicht tot bin! Diese Zustimmung zum Leben – ob man es nun gut oder schön finden mag – hat mit Glück zu tun. Sowohl mit dem Glück, das man hat – etwa im Spiel. Aber auch mit dem Glück, das man erfährt – etwa in der Liebe. Kluge Menschen schütteln daher über die Naivität der Frage den Kopf, wenn sie jemand fragt, ob sie glücklich seien.

Sie antworten vielleicht mit einer Nachdenklichkeit über das Gelingen: Das eine oder andere mag mir im Leben geglückt sein. Vielleicht kann ich sogar irgendwann einmal finden, dass mein Leben insgesamt gelungen ist – trotz aller Dissonanzen und Katastrophen. Aber Glück ist kein Dauerzustand. Wir kennen nur Augenblicke des Glücks – stets kurz und flüchtig. (Wie das berühmte Vogerl im Wienerlied.) Kein Leben ist im Ganzen glücklich: Es beginnt in extremer Bedürftigkeit, in der Symbiose im Mutterleib, mit der geradezu gewalttätigen Austreibung der Geburt, in der totalen Hilflosigkeit des Säuglings. Und es endet ähnlich kläglich in einer der vielen Variationen zwischen Entschlafen und Verenden. Ein glückliches Leben gibt es nicht. Ein geglücktes vielleicht. Unser Haschen nach Glück wird wohl nicht ganz vergeblich gewesen sein. Aber der strahlende und anhaltende Erfolg bleibt versagt. Kohelet, der melancholische Skeptiker der jüdischen Bibel, mag als Beispiel dienen: „Es ist alles eitel und ein Haschen nach Wind.“

Ein Fragment über das Fragmentarische

Ein barockes Schlusswort und eine Rückkehr zur Musik: Unter Georg Böhms Variationswerken – er war hierin ein Vorbild für Johann Sebastian Bach – findet sich eine Kette von 14 Partiten über die Aria „Jesu du bist allzu schöne“. Der Titel kann einen heutigen Menschen durchaus zum Schmunzeln bringen. In heutiger Lesart ist man versucht, gleich drei Fragen zu stellen: War Jesus eigentlich schön? Und: Kann man „allzu“ schön sein? Zuletzt: Geht es nicht bei Jesus um das Wahre und Gute –

das könnte ja auch ein hässlicher Mensch vertreten? Ein Kenner der barocken Rhetorik wird die Fragen natürlich anachronistisch finden. Und er wird vielleicht sagen, dass die – wenigstens die „klassische" – Schönheit das Wahre und Gute zum Augenschein bringt. Also etwas sichtbar, hörbar, sinnlich erfahrbar macht, was im Menschen als Urbild und Sehnsucht steckt. Wenn schon die Wirklichkeit so selten wahr, gut und schön auftritt, so ist diese klassische Trias wenigstens das Substrat unsrer Sehnsucht. Und diese Sehnsucht wird – sogar und besonders deutlich – im Dissonanten, im Schmerzlichen, im Verstörenden spürbar. So ist sogar „Lüge, Bosheit und Hässlichkeit" in der Verneinung des „Wahren, Guten und Schönen" ein Beleg für die tiefere Sehnsucht nach Harmonie, Glück und Liebe.

Die barocke Partita, in der sich eine schlichte Melodie zu einer Variationsreihe erweitert, mag als Metapher dienen: Stückwerk ist unser Lieben. Wir leben und lieben in Fragmenten, in Bruchstücken – doch es bleibt beim Versuch. Wir versuchen zu glauben, versuchen zu hoffen, versuchen zu lieben. Und scheitern immer wieder. Was uns gelingt, bleibt unvollkommen. Wenigstens im Hier und Jetzt. Die Sucht nach Endgültigem und Vollkommenem ist ein leerer Wahn. Wenigstens im Hier und Jetzt. Doch das ist der Unterschied zwischen Sucht und Suche: Solange wir uns an Fragmenten freuen können, bleibt unsere Suche – bei noch so sparsamen Funden – sinnvoll. Oder in der Sprache des Korintherbriefes bei Paulus: „Jetzt erkennen wir nur in Fragmenten. Wenn aber das Vollendete kommt, vergeht alles Fragmentarische … Dann aber werde ich ganz erkennen, so wie ich auch ganz erkannt worden bin." Pars pro toto.

Unter den vielen Fragmenten der Kunst gibt es drei nicht fertiggestellte und dennoch aufregend vollendet unvollendete Werke: Bachs Kunst der Fuge, Mozarts Requiem und Schuberts h-moll-Sinfonie. Mozarts Totenmesse wurde noch von seinem Schüler Süßmayr nach vorhandenen Skizzen und mit großem Respekt ergänzt. Den beiden Sätzen von Schuberts „Unvollendeter" möchte man die beiden fehlenden Sätze gar nicht mehr anfügen. Nur Bachs großem Fugenwerk, das eigentlich als reine Notenschrift ohne Angabe von Instrumenten existiert, fehlt ein Schluss. Es bricht mitten im Fluss der letzten groß angelegten Fuge ab. Der Sohn Carl Philipp Emanuel vermerkte später nur: „Über dieser Fuge, wo der Name B A C H im Contrasubject angebracht worden ist, ist der Verfasser gestorben." Man sollte Fragmente nicht verachten. Sie sind unserer fragwürdigen und zerbrechlichen Existenz näher als das vollkommen und glatt Vollendete.

Ein Fragment über die Musik

Hier erklärt sich endlich das Sagen und Schreiben für inkompetent und übergibt das Wort der Klangrede – etwa in Bachs höchst artifizieller, aber doch nicht fertiggestellter „Kunst der Fuge", in der die Klangrede mitten im schönsten Fluss der letzten großen Fuge verstummt. Unvollendet …

Der Autor: *Prof. Peter Paul Kaspar, geb. 1942 in Wien, Studium der Musik und Theologie in Wien und Innsbruck, Akademiker- und Künstlerseelsorger der Diözese Linz, Lehrtätigkeit an der Anton Bruckner Universität Linz, Rektor der Ursulinenkirche Linz, Konzerte als Organist und Cembalist, Autor von mehr als 30 Büchern über Religion, Kultur und Musik, zuletzt „Klangrede – Musik als Sprache" (Styria 2008).*

Ludger Müller

Sexueller Missbrauch in der Kirche

Kirchenrechtliche Aspekte

Bereits seit einigen Jahren muss sich die katholische Kirche mit Vorwürfen sexuellen Missbrauchs durch kirchliche Mitarbeiter beschäftigen. Nach den USA und Irland hat die Problematik sexuellen Missbrauchs auch Deutschland und Österreich erreicht.

Wie geht die Kirche kirchenrechtlich bei Fällen sexuellen Missbrauchs vor und – was nicht dasselbe sein muss – wie sollte sie vorgehen?

Zum Problem des sexuellen Missbrauchs gibt es im CIC, dem Gesetzbuch der Lateinischen Kirche, keine unmittelbar einschlägige und vor allem keine umfassende Normierung. Regelungen, die auf sexuellen Missbrauch Anwendung finden können, betreffen entweder den dienstlichen Umgang von Mitarbeitern der Kirche mit Kindern und Jugendlichen oder das kirchliche Strafrecht. In Betracht kommen daher vor allem dienstrechtliche Konsequenzen oder Strafen – zwei Bereiche kirchlichen Rechts, die sich z. T. auch überschneiden.

Hierbei sind Sofortmaßnahmen zur Vermeidung einer weiteren möglichen Gefährdung von endgültigen Maßnahmen zu unterscheiden. Provisorische Maßnahmen müssen sofort gesetzt werden – auch ohne den Nachweis der Tat. Für solche Sofortmaßnahmen gelten keine ausdrücklichen Regelungen; sie müssen nur geeignet sein, eine Wiederholung der (vielleicht auch nur behaupteten) Tat auszuschließen und somit Gefahren abzuwenden, dürfen aber gleichzeitig keine Vorverurteilung mit sich bringen. Möglich ist also z. B. nur eine Beurlaubung des Betreffenden, keine Entfernung aus dem bisherigen Amt. Umfang und Charakter dieser Maßnahmen müssen unterschiedlich sein je nach dem Grad der Wahrscheinlichkeit der Anzeige. Hier ist das Fingerspitzengefühl des zuständigen Ordinarius gefordert.

1 Dienstrechtliche Konsequenzen bei nachgewiesenem sexuellem Missbrauch

Beim Versagen eines kirchlichen Mitarbeiters kommen grundsätzlich vier verschiedene dienstrechtliche Maßnahmen in Betracht: Versetzung, Amtsenthebung, Absetzung und Entlassung bzw. bei Klerikern die rechtliche Rückversetzung in den laikalen Stand.[1] Von diesen tragen die rechtliche Rückversetzung in den Laienstand und die Absetzung den Charakter einer Strafe.

– Die *rechtliche Rückversetzung in den laikalen Stand* ist als Strafe grundsätzlich nur im Rahmen eines gerichtlichen Verfahrens in der Kirche möglich; sie wird im CIC stets nur als Strafverschärfung angedroht. Mit dieser Maßnahme verliert der

[1] Vgl. hierzu auch *Winfried Aymans / Klaus Mörsdorf*, Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici. Bd. I, Paderborn–München–Wien–Zürich [13]1991, 495–502.

Kleriker jeden Anspruch auf Besoldung und Versorgung gegenüber seinem Inkardinationsverband, also der Diözese, in deren Dienst er gestanden, bzw. der Ordensgemeinschaft, der er bislang angehört hatte.[2] Angesichts dieser weitreichenden Konsequenz versteht es sich, dass Kleriker vor einer ungerechtfertigten Entlassung besonders geschützt werden müssen. Die Entlassung aus dem Klerikerstand ist daher nur in jenen Fällen möglich, in denen sie im Gesetz ausdrücklich als mögliche Sanktion für ein bestimmtes Fehlverhalten genannt ist; außerdem muss sie von einem kirchlichen Gericht verhängt werden, kann also nicht auf dem Verwaltungsweg dekretiert werden.[3]

Ein Laie dagegen kann – natürlich unter Beachtung der Grenzen des weltlichen Arbeitsrechts, das gegebenenfalls auch vor ungerechtfertigten Entscheidungen schützen kann – *entlassen* werden, auch ohne dass ein Strafverfahren durchgeführt werden müsste.[4] Hier bietet sich also eine über das kirchliche Strafrecht hinausgehende Möglichkeit der Reaktion im Falle eines schwerwiegenden Fehlverhaltens eines kirchlichen Laienbediensteten.

– Ebenso als Strafe vorgesehen ist die *Absetzung*. Zu einer Absetzung kann es nur im Rahmen eines kirchlichen Strafverfahrens kommen, das in diesem Fall aber auch im Verwaltungsweg möglich ist. Auch die Strafe der Absetzung muss im Strafgesetz ausdrücklich vorgesehen sein. Wenn dieses nur eine unbestimmte „gerechte Strafe" vorsieht, ist es dem kirchlichen Richter bzw. dem Ordinarius verwehrt, eine Absetzung zu verhängen (vgl. c. 1349).[5] Die Absetzung hat – neben dem moralischen Verwerfungsurteil bezüglich der konkreten Tat – nur den Verlust des betreffenden Kirchenamtes zur Folge; d. h. der Pfarrer ist danach nicht mehr Pfarrer, bleibt aber Priester und behält seinen Anspruch auf Besoldung und Versorgung gegenüber der Kirche. Er könnte anschließend ein anderes Amt erhalten, sofern er für dieses geeignet ist.

Angesichts der leichteren Kündigungsmöglichkeit von Laienmitarbeitern dürfte die Absetzung eines laikalen Amtsinhabers wohl in der Regel eine Beendigung des Arbeitsvertrages mit diesem zur Folge haben, d. h. eine Entlassung.

– In der rechtlichen Folge mit der Absetzung identisch ist die *Amtsenthebung*. Diese ist aber gerade keine Strafmaßnahme, sondern kann verschuldensunabhängig dekretiert werden, sobald ein schwerer Grund dafür vorliegt, dass der betreffende Amtsinhaber sein Amt nicht mehr innehaben kann. Zum Mittel der Amtsenthebung

2 Bei der Entlassung aus dem Klerikerstand besteht weiterhin eine gewisse Fürsorgepflicht der Kirche für den Fall wirklicher Not (vgl. c. 1350 § 2). Aufgrund weltlicher Gesetze kann eine Verpflichtung des Inkardinationsverbandes zur sozialrechtlichen Nachversicherung eines entlassenen Klerikers bestehen; vgl. hierzu *Joseph Listl*, Das Grundrecht der Religionsfreiheit in der Rechtsprechung der Gerichte der Bundesrepublik Deutschland (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen 1), Berlin 1971, 422.

3 Eine Ausnahme gilt für die Verhängung einer dauerhaften Strafe im Auftrag der Glaubenskongregation; vgl. die Normen der Glaubenkongregation von 2010 (s. unten Anm. 9), Art. 21 § 2 n. 1.

4 Bei Laienmitarbeitern der Kirche kann nach weltlichem Recht ein Anspruch auf Unterstützung im Fall von Arbeitslosigkeit bestehen.

5 Ohne weiteren Zusatz genannte Canones sind im folgenden stets solche des CIC/1983.

kann der Ordinarius, also der Diözesanbischof oder sein Vertreter in der diözesanen Verwaltung, v. a. der Generalvikar, daher auch dann greifen, wenn nur der dringende Verdacht einer Straftat besteht. Gegen eine ungerechtfertigte Amtsenthebung kann sich der Betreffende mittels Verwaltungsbeschwerde (cc. 1732–1739) wehren, denn auch die Amtsenthebung ohne Entlassung ist für ihn nachteilig.

– Ebenso wie die Amtsenthebung ist auch die *Versetzung* keine Strafmaßnahme, wenn sie auch vom Betroffenen und seiner Umwelt so empfunden werden kann. Sie kommt nur dann in Betracht, wenn sich der betreffende Mitarbeiter nicht als völlig ungeeignet für ein kirchliches Amt erwiesen hat, denn die Versetzung besteht ja aus zwei verschiedenen Entscheidungen: der Amtsenthebung und zugleich einer Amtsverleihung; letztere aber setzt natürlich die Feststellung des Ordinarius voraus, dass die Voraussetzungen für die Übernahme des neuen Amtes erfüllt sind.

Welche dieser Maßnahmen ist geeignet im Falle des Nachweises eines sexuellen Missbrauchs von Minderjährigen oder Schutzbefohlenen?

Das Dienstrecht bietet bei Laien verschiedene Mittel, die jedoch zumeist auf ihre Entlassung hinauslaufen. Bezogen auf Kleriker besteht dienstrechtlich, also ohne Rückgriff auf das kirchliche Strafrecht, neben der Versetzung letztlich nur die Möglichkeit der Amtsenthebung, welche bei nachgewiesenem sexuellem Missbrauch aber natürlich nur als erste, nicht aber als ausreichende Maßnahme angesehen werden kann. Da der Kleriker nur unter besonders schweren Umständen aus dem Klerikerstand entlassen werden kann, diese Sanktion also erst in allerletzter Hinsicht in Betracht kommt, steht der Ordinarius stets vor der Frage, wie er den Kleriker wieder auf den rechten Weg führen soll. Was kann getan werden, wenn ein Kleriker vom weltlichen Gericht verurteilt worden ist und ggf. seine Strafe verbüßt hat? Was vor allem ist zu tun, wenn er gerade nicht verurteilt worden ist (z. B. wegen Verjährung), der Bischof aber die Tat für erwiesen hält?

Dienstrechtliche Konsequenzen allein reichen bei einer Straftat wie dem sexuellen Missbrauch nicht aus. Es sind weitere Schritte erforderlich, um die der Kirche anvertrauten Kinder und Jugendlichen, aber auch andere Personen, z. B. Alte oder geistig Behinderte, möglichst davor zu schützen, Opfer sexuellen Missbrauchs zu werden. Selbstverständlich bedient sich die Kirche psychotherapeutischer Mittel, wenn im konkreten Einzelfall eine Therapie möglich und sinnvoll erscheint, und vor dem erneuten bzw. weiteren Einsatz eines in dieser Hinsicht auffällig gewordenen Mitarbeiters – in welchem Tätigkeitsgebiet auch immer – steht dessen Beurteilung durch einen psychologischen oder psychiatrischen Gutachter, auf welche sich der kirchliche Entscheidungsträger verlassen muss.

Besonders kritisiert wurde die früher bei Delikten dieser Art gelegentlich vorgenommene Versetzung. Aus kanonistischer Sicht ist zu sagen, dass bei einer solchen Entscheidung die Voraussetzung für die Amtsverleihung falsch eingeschätzt worden sein dürfte, insofern der Täter ja auch geeignet sein muss, das neue Amt zu übernehmen. Eine angemessene Reaktion bei sexuellem Missbrauch von Kindern und Jugendlichen ist die Amtsversetzung auch als vorläufige Maßnahme kaum einmal.

Anders, als man zumindest gefühlsmäßig meinen könnte, stellt aber auch die Entlassung des Täters keine Lösung dar. Auf diese Weise könnte sich zwar die Kir-

che ihrer Verantwortung entledigen, insofern der Täter dann nicht mehr als Kleriker bzw. als kirchlicher Mitarbeiter gälte. Der Mensch, der diese Straftat begangen hat, existiert jedoch weiter und muss daran gehindert werden, wiederum in dieser Weise straffällig zu werden. Das aber dürfte oftmals leichter möglich sein, wenn die dienstliche Verbindung zur Kirche grundsätzlich fortbesteht. Hier müssen im Einzelfall angemessene Lösungen gefunden werden. Die schlichte Entlassung kann es nur selten sein.

2 Konsequenzen nach dem kirchlichen Sanktionsrecht

a) Schwerer Zölibatsverstoß

Nach c. 1395 § 2 muss ein Kleriker, der sich an einem Minderjährigen unter 16 Jahren sexuell[6] verfehlt hat, mit gerechten Strafen belegt werden, die Entlassung aus dem Klerikerstand nicht ausgenommen.

Mit Apostolischem Schreiben Motu Proprio „*Sacramentorum sanctitatis tutela*" hat zudem Papst Johannes Paul II. am 30. April 2001 der Kongregation für die Glaubenslehre Normen für die Behandlung verschiedener Delikte gegeben, darunter auch für den Fall des sexuellen Missbrauchs durch einen Kleriker.[7] Die Normen selbst sind allerdings nicht publiziert worden, wohl aber hat die Glaubenskongregation in einem Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche den wichtigsten Inhalt dieser Normen mitgeteilt.[8] Diese wurden am 15. Juli 2010 erweitert und verschärft.[9] Die Regelung des CIC wurde durch das Motu Proprio „*Sacramentorum sanctitatis tutela*" aus dem Jahr 2001 insofern verschärft, als das Alter der hier genannten minderjährigen Personen auf 18 Jahre heraufgesetzt wurde.[10] Der Strafanspruch verjährt erst zwanzig Jahre, nachdem das Opfer sein 18. Lebensjahr vollendet hat,[11] und von dieser Verjährung kann zudem befreit werden[12] – eine Möglichkeit, die zeigt, dass die Rechtssicherheit des Täters gegenüber

6 C. 1395 § 2 spricht von einem Verstoß gegen das sechste Gebot des Dekalogs. Die theologische Fachsprache versteht hierunter nicht nur den Ehebruch, sondern umfassend jeden Verstoß gegen die kirchliche Sexualmoral; vgl. Katechismus der Katholischen Kirche (KKK) 2336. Jedes andere Verständnis würde zu einer teilweise unsinnigen Interpretation des c. 1395 § 2 führen.

7 AAS 93 (2001), 737–739; abgedr. mit deutscher Übersetzung von Christoph Ohly: Archiv für katholisches Kirchenrecht (AfkKR) 170 (2001) 114–147 (hiernach wird im folgenden zitiert).

8 AAS 93 (2001), 785–788; abgedr. mit deutscher Übersetzung von Christoph Ohly: AfkKR 170 (2001), 147–152.

9 Die nunmehr geltenden Normen der Glaubenskongregation (im Folgenden: Normen 2010) wurden bislang nicht promulgiert, aber im Internet publiziert: http://www.vatican.va/resources/resources_norme_lt.html; in deutscher Übersetzung: Die Tagespost vom 17. Juli 2010, 5 f. (hiernach wird im Folgenden zitiert). Seit 2010 liegt ein besonders schwerwiegender Verstoß eines Klerikers gegen die Sitten auch dann vor, wenn er „in unsittlicher Weise *(turpe)*" pornografische Abbildungen von Minderjährigen unter 14 Jahren erwirbt, aufbewahrt oder verbreitet; vgl. Art. 6 § 1 n. 2.

10 Normen 2010, Art. 7 § 1.

11 Vgl. ebd., Art. 7 § 2.

12 Vgl. ebd., Art. 7 § 1; hierzu auch: *Alfred E. Hierold*, Pädophilie und Ephebophilie: Rechtsschutz für Opfer und Beschuldigte, in: *Ludger Müller* u. a. (Hg.), „Strafrecht" in einer Kirche der Liebe. Notwendigkeit oder Widerspruch?, Berlin 2006, 171–181, hier: 175, Anm. 8.

den Gedanken von Prävention und Sühne klar hintangestellt wird.

Welches Rechtsgut wird hier geschützt? Diese Frage kann nur aus dem Zusammenhang der Sanktionsdrohung beantwortet werden: In c. 1395 § 2 geht es um einen besonders schweren Fall des Zölibatsverstoßes. Durch die kirchlichen Sanktionsgesetze soll also unmittelbar die Heiligkeit der Lebensweise des Klerikers geschützt werden; höchstens mittelbar geschützt werden Leben, Gesundheit, freier Wille und die ungestörte Entwicklung des unmündigen Opfers im sexuellen Bereich.

Andererseits wird diese Tat aber nicht nur als Zölibatsverstoß, sondern als besonders schwerer Zölibatsverstoß angesehen und härter bestraft. Beim sozusagen „schlichten" Zölibatsverstoß geht es dem kirchlichen Gesetzgeber darum, dass der betreffende Kleriker das zölibatswidrige Verhältnis beendet, wozu er durch die Beugemaßnahme der Suspension und nötigenfalls hinzutretender weiterer Strafen gebracht werden soll. Beim besonders schweren Zölibatsverstoß z. B. durch sexuellen Missbrauch steht dagegen der Gedanke der Sühne im Vordergrund und es werden nicht naturgemäß bis zur Besserung des Täters begrenzte sogenannte Beugesanktionen wie Exkommunikation oder Suspension, sondern Sühnestrafen angedroht – bis hin zur endgültigen Maßnahme der Entlassung aus dem Klerikerstand. So sehr also zu begrüßen ist, dass das Delikt des sexuellen Missbrauchs von Minderjährigen im kirchlichen Recht überhaupt mit Strafe bedroht ist, scheint der Canon jedoch insofern nicht hinreichend zu sein, als er sich nicht unmittelbar gegen den Missbrauch als solchen richtet.

Nicht viel anders stellt sich die Einordnung der Problematik in den Normen für die Glaubenskongregation von 2001 bzw. 2010 dar: Hier wird sexueller Missbrauch von Minderjährigen unter 18 Jahren durch einen Kleriker als Delikt gegen die Sitten bezeichnet. Und das Motu Proprio Papst Johannes Pauls II. zur Inkraftsetzung der Normen von 2001 scheint wieder den Zusammenhang mit dem Zölibat zum Ausdruck zu bringen, insofern dieses Dokument mit den folgenden Worten beginnt: „Der Schutz der Heiligkeit der Sakramente, besonders der allerheiligsten Eucharistie und der Buße, und der Schutz der zur Nachfolge des Herrn Berufenen in der Befolgung des sechsten Gebotes des Dekalogs erfordern, daß die Kirche selbst zur Pflege des Seelenheils, ‚das in der Kirche immer das oberste Gesetz sein muß' (c. 1752 CIC/1983), in ihrer pastoralen Sorge einschreitet, um den Gefahren eines Verstoßes vorzubeugen."[13]

b) Sanktionierung von sexuellem Missbrauch unabhängig von der Zölibatsverpflichtung

Die bisherige kirchenrechtliche Sichtweise ist korrekturbedürftig: Sexueller Missbrauch ist nicht in erster Linie als besonders schwerer Fall eines Zölibatsverstoßes anzusehen, sondern als Verbrechen gegenüber den Opfern. Notwendig ist sozusagen der Wechsel der Perspektive: von einer täter- zu einer zumindest auch opferorientierten Bewertung des sexuellen

[13] *Johannes Paul II.*, Motu Proprio „*Sacramentorum sanctitatis tutela*" (s. auch Anm. 7), 146. Die Interpretation, wonach dieser Papst die Sanktionierung von Missbrauch im Blick auf den Zölibat vornimmt, ist jedoch nur zutreffend, wenn unter den „zur Nachfolge des Herrn Berufenen" ausschließlich die Kleriker zu verstehen sind.

Missbrauchs. Außerdem können nach der geltenden kirchlichen Rechtslage von kirchlichen Sanktionsdrohungen in diesem Fall ausschließlich Kleriker getroffen werden, seien sie zum Zölibat verpflichtet oder verheiratet; Laien können jedoch ebenfalls des sexuellen Missbrauchs schuldig werden, gleich, ob sie im kirchlichen Dienst stehen oder nicht. Das zeigt die Unangemessenheit der sanktionsrechtlichen Behandlung des sexuellen Missbrauchs nur in der Perspektive der Amtspflichten des Klerikers.

Ein erster Ansatzpunkt zur Änderung des Umgangs mit sexuellem Missbrauch könnte sich aus dem Folgenden ergeben: Schon nach der heutigen kodikarischen Rechtslage ließe sich sexueller Missbrauch als Körperverletzung nach c. 1397 werten und mit einer Strafe belegen. Hierbei handelt es sich keineswegs um eine weite Interpretation der Sanktionsnorm, die ja nach c. 18 unzulässig wäre, sondern schlicht um die Subsumtion des Sachverhalts unter den gesetzlichen Tatbestand. Von den in c. 1397 angedrohten Sanktionen kommt am ehesten die Verhängung eines zeitlich befristeten Verbots der Ausübung kirchlicher Rechte, sogar des Empfangs von Sakramenten in Betracht, obwohl dies eine harte Bestrafung darstellen würde. Wenn man aber bedenkt, dass sexueller Missbrauch von Kindern, Jugendlichen und Schutzbefohlenen immer die Ausnützung einer Autoritätsstellung bedeutet, ist ohnedies ein Grund für eine schärfere Sanktion gegeben (c. 1326 § 1 n. 2).

Angesichts der derzeitigen Situation der Kirche stellt sich jedoch die Frage, ob sie nicht – unabhängig von einer eventuellen Zölibatsverpflichtung – eine Strafe für sexuellen Missbrauch durch Christgläubige androhen müsste; das wäre sicher ein wichtiges Zeichen der Kirche gegen dieses Verbrechen. Ebenso wie schon die Verfahrensnormen der Glaubenskongregation von 2001/2010 könnte ein neues Strafgesetz deutlich machen, dass die Kirche sexuellen Missbrauch Heranwachsender und Schutzbefohlener verabscheut und als so schwer sündhaft wertet, dass der Täter nicht mehr ohne ernsthafte Umkehr sein Leben in der Kirche fortführen kann. Notwendig wäre jedoch eine klare Umschreibung des Tatbestands des sexuellen Missbrauchs,[14] vor allem angesichts der Tendenz innerhalb der derzeitigen Diskussion, jeden Fall von Gewaltanwendung gegenüber Kindern und Jugendlichen in Verbindung mit Missbrauch zu bringen. Als Sanktion käme – wie soeben schon erwogen – ein zeitlich befristetes Verbot des Sakramentenempfangs in Betracht. Dies entspräche auch frühchristlicher Tradition, dem urkirchlichen Bußverfahren.[15]

Allerdings darf die Wirksamkeit des kirchlichen Strafrechts nicht überschätzt werden: Von der Kirche verhängte Sanktionen – welcher Art auch immer – wirken nur gegenüber solchen Tätern, denen an der Kirche etwas liegt, denn die Kirche hat nun einmal keine Exekutivorgane, die physische Gewalt ausüben könnten, und sie hat nicht die Möglichkeit, Haftstrafen zu verhängen. Dennoch ist es wichtig, dass sie mit der Verhängung einer Sanktion gegen so schwerwiegende Verfehlungen ein Zeichen setzt.

[14] Vgl. auch *Alfred E. Hierold*, Pädophilie und Ephebophilie (s. Anm. 12), 179.

[15] Zum Ganzen vgl. v. a. *Bernhard Poschmann*, Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes, Bonn 1940; *Ders.*, Buße und letzte Ölung, Freiburg i. Br. 1951, 10–64.

Zudem greifen sanktionsrechtliche Maßnahmen nur bei solchen Tätern, die für ihr Handeln verantwortlich gemacht werden können. All jene Täter, bei denen eine pathologische Veranlagung vorliegt, können von Sanktionen nicht getroffen werden. Deshalb – um die Opfer vor weiterer sexueller Gewalt möglichst zu schützen – sind auch die dienstrechtlichen Maßnahmen gegenüber kirchlichen Mitarbeitern unverzichtbar. Wichtiger noch dürfte das Paket von Maßnahmen sein, das die Bischofskonferenzen des deutschsprachigen Raums beschlossen haben und das unabhängig von der Frage einer strafrechtlichen Verantwortlichkeit versucht, dem Opfer – und auch dem Täter – zu helfen.[16]

c) Das Ziel kirchlichen Rechts

Worum geht es bei der kirchlichen Reaktion auf das Fehlverhalten eines Gläubigen? Als generelle Zielsetzung des kanonischen Rechts nennt der letzte Canon des Gesetzbuchs der Lateinischen Kirche das „Heil der Seelen …, das in der Kirche immer das oberste Gesetz sein muß“ (c. 1752). Um das „Heil der Seelen“ geht es auch bei der Reaktion der Kirche auf Versagen der Kirchenglieder. Aufgabe der Kirche kann nur sein, die Menschen auf Gott hin auszurichten, auch dann oder richtiger: *gerade* dann, wenn sie schwerwiegend versagt haben. Der Sinn kirchlichen Rechts ist daher mit jenem weltlichen Rechts nicht einfachhin identisch.[17]

Selbstverständlich gilt die Sorge der Kirche vor allem den Opfern sexuellen Missbrauchs. Soweit hier Hilfe möglich ist, muss sie gewährt werden. Damit es möglichst nicht zu sexuellem Missbrauch kommt, muss es der Kirche darüber hinaus natürlich auch um die Strafzwecke der Prävention gehen, der Generalprävention gegenüber der gesamten Gemeinschaft durch Androhung harter Sanktionen und der Spezialprävention gegenüber dem Täter im Blick auf die Wiederholung solcher Taten. Dem Ziel der Spezialprävention dient schon die Durchführung des Strafverfahrens selbst und in besonderer Weise die Vollstreckung der Sanktion.

Es muss aber immer auch um das Seelenheil des Täters selbst gehen; auch ein Katholik, der sich sexuellen Missbrauchs schuldig gemacht hat, darf nicht einfach aufgegeben werden. Gerade ein solcher bedarf der Sorge der Kirche durch die Verkündigung des Wortes Gottes und letztlich auch durch das Wort der Vergebung, das aber einen langen und beschwerlichen Weg der Buße vorauszusetzen hat.

So verständlich es ist, wenn Opfer daran Anstoß nehmen, dass ihre ehemaligen Peiniger von der Strafe wieder befreit werden, so notwendig ist es für die Kirche, dass es dazu kommt – sofern die Voraussetzungen dafür erfüllt sind. Einen Ausschluss

[16] Vgl. *Deutsche Bischofskonferenz*, Leitlinien für den Umgang mit sexuellem Missbrauch Minderjähriger durch Kleriker, Ordensangehörige und anderen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz vom 23. August 2010; *Österreichische Bischofskonferenz*, Die Wahrheit wird euch frei machen. Rahmenordnung für die katholische Kirche in Österreich. Maßnahmen, Regelungen und Orientierungshilfen gegen Missbrauch und Gewalt vom 21. Juni 2010; *Schweizer Bischofskonferenz*, Sexuelle Übergriffe in der Seelsorge. Richtlinien für die Diözesen, 2. Auflage, Freiburg, vom 2. Juni 2010.

[17] Vgl. zum Ganzen *Ludger Müller*, Warum und wozu kirchliche Sanktionen?, in: *Ders.* u. a. (Hg.), „Strafrecht“ in einer Kirche der Liebe (s. Anm. 12), 183–202.

aus der Kirche oder eine lebenslange Exkommunikation ohne Möglichkeit der Versöhnung kann es nicht geben. Denn – wie der Katechismus der Katholischen Kirche lehrt: „Christus hat das Bußsakrament für *alle* sündigen Glieder seiner Kirche eingesetzt, vor allem für jene, die nach der Taufe in schwere Sünde gefallen sind und so die Taufgnade verloren und die kirchliche Gemeinschaft verletzt haben. Ihnen bietet das Sakrament der Buße eine neue Möglichkeit, sich zu bekehren und die Gnade der Rechtfertigung wiederzuerlangen“ (KKK 1446).

3 Die Kirche und die Verfolgung sexuellen Missbrauchs nach weltlichem Recht

Heftig diskutiert wird über die Problematik, dass manche Bischöfe vor allem in vergangenen Jahren nicht entschieden genug die notwendigen Konsequenzen auch im weltlichen Bereich gezogen haben. Hierzu muss man zunächst aber bedenken, dass heute zum Teil über Missbrauchsfälle diskutiert wird, die noch in die Zeit der Geltung des CIC/1917 fallen, nach dessen Rechtslage allen Klerikern das *privilegium fori* zustand; d. h.: Kleriker durften ausschließlich vor dem kirchlichen Richter belangt werden, sofern nicht für bestimmte Gegenden etwas anderes rechtmäßig vorgesehen war (vgl. can. 120 § 1 CIC/1917; vgl. auch can. 1553 § 1 n. 3 CIC/1917). Dasselbe galt für Angehörige kanonischer Lebensverbände, auch sofern sie nicht Kleriker waren (cann. 614, 680 CIC/1917). Ein Verstoß gegen dieses *privilegium fori* war nach can. 2341 CIC/1917 sogar mit einer Sanktion bedroht, die je nach der Würde der vor dem weltlichen Richter belangten Person sehr erheblich sein konnte. Man kann sich vorstellen, dass das Rechtsinstitut des *privilegium fori* dazu geführt hat, dass kirchliche Stellen gemeint haben, die Delikte der Kleriker lieber selbst ahnden zu sollen.

Nun muss man bedenken, dass diese Rechtslage bis zum Inkrafttreten des CIC von 1983, also bis zum 27. November 1983 gegolten hat. So lange ist das noch nicht vorbei!

Dennoch: Heute gibt es die Rechtsfigur des *privilegium fori* nicht mehr, und es ist klar, dass es nicht im Interesse der Kirche sein kann, die Aufgaben der staatlichen Strafverfolgungsbehörden zu übernehmen. Das kann sie auch aufgrund ihrer ganz anderen juristischen Instrumente nicht leisten. Durch die Diskussionen der letzten Zeit dürfte jedem Verantwortungsträger in der Kirche ebenfalls klar geworden sein, dass er die Tätigkeit der legitimen und rechtsstaatlich handelnden staatlichen Instanzen nicht behindern darf – auch dann nicht, wenn diese Behinderung selbst nicht wieder mit Strafe bedroht ist (z. B. als Strafvereitelung). Dass der höchste kirchliche Gesetzgeber nicht seinerseits gesetzlich vorschreibt, dass in jedem Fall die weltlichen Behörden zu informieren sind, liegt wohl daran, dass nicht überall auf der Welt ein rechtsstaatliches Vorgehen der weltlichen Behörden garantiert ist. So kann einem Bischof in einem Unterdrückungsregime nicht zugemutet werden, seine Priester der staatlichen Behörde auszuliefern – auch dann nicht, wenn sie sich in dieser schwerwiegenden Weise vergangen haben. In unseren Breitengraden kann es für die Kirche jedoch geradezu hilfreich sein, dass die staatlichen Strafverfolgungsbehörden bei Fällen sexuellen Missbrauchs konsequent durchgreifen. Damit wird jedenfalls verhindert, dass der Täter weiterleben und

-handeln kann, als wäre nichts geschehen.[18]

Das Gesetzbuch der Lateinischen Kirche ist in seinem Buch über die Sanktionen in der Kirche grundsätzlich eher vom Gedanken der Milde geprägt. Es sieht daher u. a. die Möglichkeit der Reduktion einer Bestrafung oder gar des Verzichts darauf vor, „wenn der Schuldige gebessert ist und das Ärgernis behoben hat oder er hinreichend von einer weltlichen Autorität bestraft worden ist oder diese Bestrafung vorauszusehen ist" (c. 1344 n. 2). Bezogen auf den sexuellen Missbrauch durch einen Kleriker kann u. U. aber genau das Gegenteil eintreten: Der vor dem weltlichen Gericht zu Unrecht oder aufgrund Verjährung straffrei ausgegangene Täter kann dennoch seitens der Kirche mit einer Strafe belegt werden, weil die Kirche nach anderen Kriterien vorgeht und in der Beschaffung und Bewertung von Beweisen gegenüber der staatlichen Gerichtsbarkeit unabhängig ist. Von der Verjährung des kirchlichen Strafanspruchs kann bei solchen Taten befreit werden, und das geschieht auch, sogar im Nachhinein.

Das innerkirchliche Verfahren unterliegt allerdings der päpstlichen Geheimhaltung. Das hängt damit zusammen, dass die Normen der Glaubenskongregation in einem Zusammenhang mit Normen von Papst Benedikt XIV. aus dem Jahr 1741 und Papst Johannes XXIII. aus dem Jahr 1962 stehen, in denen es ausschließlich um Verstöße im Rahmen des Bußsakramentes ging. Zur Wahrung des Beichtgeheimnisses war daher selbstverständlich strikte Verschwiegenheit gegenüber Außenstehenden erforderlich, denn ein Bruch des Beichtgeheimnisses wäre selbst wieder ein schweres Delikt. In den Normen der Glaubenskongregation von 2001/2010 geht es aber nicht nur um Delikte gegen die Heiligkeit des Bußsakraments; dies ist zwar auch Gegenstand dieser Normen, aber nicht der einzige. Sachlich müssten Verfahren wegen sexuellen Missbrauchs nicht unter das päpstliche Amtsgeheimnis fallen. Der Klarheit halber sollte der Text der Normen von 2010 diesbezüglich präzisiert werden. Dennoch: Auch die Rechtslage nach den Normen von 2001/2010 bedeutet nicht unbedingt, dass es dem Ordinarius verwehrt wäre, einen straffällig gewordenen Kleriker beim weltlichen Gericht anzuzeigen.[19] Es ist ihm aber sehr wohl verwehrt, Einzelheiten aus dem Verfahren vor der Glaubenskongregation gegenüber wem auch immer ohne Genehmigung des Apostolischen Stuhls weiterzugeben. Das wird für eine weltlich-rechtliche Strafverfolgung aber auch nicht nötig sein.

Wie auch immer – die innerkirchliche Verfolgung der Tat kann die Verfolgung nach weltlichem Recht nicht unnötig machen. Die Kirche hat auch gegenüber Klerikern und Ordensleuten nicht die Möglich-

[18] Dennoch ist es besser, Opfer und Täter dazu zu ermutigen, von sich aus die Tat bei der weltlichen Strafverfolgungsbehörde anzuzeigen. Manchem Opfer sexuellen Missbrauchs ist es erst Jahre nach der Tat möglich, darüber zu sprechen. Das kann u. U. durch eine Selbstanzeige des Täters unnötig gemacht werden. Diesem Umstand wird die Regelung der Deutschen Bischofskonferenz nur dadurch gerecht, dass eine Ausnahme von der generellen Anzeigepflicht dann vorgesehen ist, wenn das Opfer dies ausdrücklich wünscht (Leitlinien der DBK von 2010, Nr. 27). Vgl. die ähnlichen Regelungen der ÖBK (Richtlinien Nr. 5.1) und der SBK (Richtlinien Nr. 5.3.2), die jedoch der Anzeige durch das Opfer und der Selbstanzeige einen Vorrang einräumen.

[19] Art. 30 § 1 der Normen von 2010 lautet: „Die genannten Verfahren (lat: ‚*huiusmodi causae*') unterliegen dem päpstlichen Amtsgeheimnis."

keit, Freiheitsstrafen zu verhängen oder gar durchzuführen; unter Umständen aber ist das die einzige Möglichkeit, die Allgemeinheit vor einem Täter zu schützen. So muss man festhalten: Nur wenn die kirchliche Autorität mit der staatlichen Strafverfolgungsbehörde zusammenarbeitet, kann einigermaßen dafür gesorgt werden, dass sexueller Missbrauch durch Kirchenglieder eingedämmt wird. Ausgeschlossen werden können solche Verbrechen jedoch weder durch die Instrumente der kirchlichen noch durch jene der staatlichen Rechtsordnung.

4 Zusammenfassung

1. Das geltende Recht der katholischen Kirche bietet Normen, die im Fall sexuellen Missbrauchs angewendet werden können bzw. müssen. Es bietet aber keine Möglichkeit eines umfassenden Schutzes vor Straftätern dieser Art. Eine Anwendung kirchlichen Rechts reicht daher nicht aus; die Kirche muss vielmehr dafür Sorge tragen, dass – soweit möglich – auch eine Strafverfolgung der weltlichen Behörden stattfindet.

2. Bei der Anwendung des kanonischen Rechts muss es der Kirche um Opfer und Täter gehen; der Täter muss zur Einsicht in sein Fehlverhalten und möglichst zur Besserung – oder theologisch formuliert: zur Bekehrung – gebracht werden. Darin liegt auch der beste Opferschutz.

3. Das geltende Recht der katholischen Kirche ist in mehrerlei Hinsicht verbesserungsbedürftig: Sanktioniert werden muss der sexuelle Missbrauch von Kindern, Jugendlichen und Schutzbefohlenen als solcher und nicht nur im Hinblick auf den Zölibat. Zudem müssen von der Sanktionsdrohung alle Katholiken erfasst werden, nicht nur – wie es bislang der Fall ist – Kleriker, aber auch nicht nur kirchliche Mitarbeiter, denn der weitaus überwiegende Teil von Missbrauchsfällen spielt in den Familien.

4. Auch ein noch so verfeinertes Kirchenrecht kann lediglich einen bescheidenen Beitrag zur Überwindung der durch Fälle sexuellen Missbrauchs ausgelösten Krise der Kirche leisten. Dieser Beitrag ist aber ebenso notwendig wie die Bemühungen von Psychologen, Pädagogen und Ärzten.

Gegenüber dem amerikanischen Episkopat hat Papst Johannes Paul II. schon im Jahr 2002 auf das Folgende hingewiesen: „Wir müssen darauf vertrauen, dass diese Zeit der Prüfung eine Reinigung der ganzen katholischen Gemeinschaft mit sich bringen wird, eine Reinigung, die dringend notwendig ist, wenn die Kirche das Evangelium Jesu Christi noch wirksamer und in seiner ganzen befreienden Kraft verkünden soll.“[20] Ein entschiedener Umgang der Kirche bei Fällen sexuellen Missbrauchs kann ein Mehr an Glaubwürdigkeit der Kirche, ihres Handelns und ihrer Verkündigung nach sich ziehen.

Der Autor: *Geb. 1952, Dr. theol. 1985 Eichstätt, Dr. iur. can. habil 1996 München, seit 2000 Univ.-Prof. für Kirchenrecht in Wien. Zahlreiche Publikationen, z. B.: Der Rechtsbegriff im Kirchenrecht (1999); Fede e Diritto (2006); mit A. E. Hierold u. a.: „Strafrecht“ in einer Kirche der Liebe (2006).*

[20] *Johannes Paul II.*, Ansprache beim interdikasterialen Treffen mit den Kardinälen und führenden Vertretern der Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten von Amerika, 23. April 2002, Nr. 4.

Franz Hubmann

Das Land der Verheißung

Die theologische Bedeutung des Landes Israel in jüdischer und christlicher Sicht[1]

Das Land, das Gott Abraham und seinen Nachkommen verheißen hat (Gen 12,7; 13,14–17 u. a.) ist ein zentraler Bestandteil biblischer Theologie wie auch der jüdischen Religion. Es ist das Land JHWHs, das er seinem Volk als Erbteil überlässt, solange es in Treue zur Tora lebt (vgl. Dtn 11,13–17); es ist das Land der Sehnsucht (vgl. Ps 137), nachdem es durch Untreue verloren ging, und es ist Zeichen göttlicher Treue, wenn das Volk aus der Zerstreuung heimkehren darf (vgl. Ez 37).

Für Christen ist es das Land, in dem Jesus lebte und wirkte, der konkrete Ort seiner Botschaft und als solcher gleichsam ein fünftes Evangelium, in dem die frommen PilgerInnen lesen können.

Die Errichtung des Staates Israel ist schließlich ein Ereignis, das die christliche ‚Lehre der Verwerfung' radikal in Frage stellt. Denn die mögliche Rückkehr von Juden in das Land der Verheißung erscheint als ein greifbarer Ausdruck der Treue Gottes zu seinem Volk und zum Alten Bund.

Mit diesen wenigen Sätzen sind jene Punkte angedeutet, welche im Folgenden behandelt werden sollen. Sie machen klar, dass es nicht um tagespolitische Fragen geht, sondern um theologische, wenngleich nicht zu leugnen ist, dass diese letztlich auch in der Politik immer wieder eine Rolle spielen.

1 Land und Landverheißung in der Tora[2]

Die Grundstelle für die Landverheißung findet sich in den Abraham-Erzählungen. Nachdem Abr[ah]am auf Geheiß Gottes seine Verwandtschaft verlassen hatte und in das Land Kanaan gegangen war, da eröffnet ihm Gott, es sei dieses Land, das seinen Nachkommen einst gehören werde (Gen 12,7). Doch Abr[ah]am muss feststellen, dass das Land von anderen Volksgruppen besetzt ist. Nicht nur diese sind ein Problem, sondern auch der mitgekommene Neffe Lot, denn beider Besitz an Herden vermehrte sich kräftig. Als ein Streit unter den Hirten um die Weideplätze ausbrach, schlug Abr[ah]am die Trennung vor und gab Lot das Vorrecht der Wahl. Lot entschied sich für die fruchtbare Jordansenke, die „wie der Garten JHWHs (*kegan JHWH*), wie das Land Ägypten" erschien (Gen 13,10), sodass für Abr[ah]am das Bergland blieb. Und wiederum erschien

[1] Stark gekürzte Fassung des Vortrags zum Tag des Judentums am 17.1.2010. Der Vortragscharakter wurde weitgehend beibehalten, die Hinweise auf benützte Literatur wurden aus Platzgründen erheblich reduziert.

[2] Vgl. zum Folgenden die Aufsätze von *I. Fischer*, *Ed Noort*, *K. Liess* und *J. Cornelis de Vos* in: Heiliges Land (JBTh 23 [2008]), Neukirchen 2009, sowie *J. J. Stamm*, Der Staat Israel und die Landverheißungen der Bibel, Zürich 1957.

Gott und bekräftigte den Ausgang der Teilung mit den Worten: „Blick auf und schau von der Stelle, an der du stehst, nach Norden und Süden, nach Osten und Westen. Das ganze Land, das du siehst, will ich dir und deinen Nachkommen für immer geben“ (Gen 13,14f.).

Diese zweite Zusage enthält erstmals eine ungefähre Angabe der Grenzen dieses Landes; es ist im Wesentlichen auf das Bergland westlich des Jordans beschränkt.

Genauer wird das Land später Mose am Ende seines Lebens gezeigt, wenn er auf dem Gipfel des Berges Pisga steht; „… der Herr zeigt ihm das ganze Land. Er zeigte ihm Gilead bis nach Dan hin, ganz Naftali, das Gebiet von Efraim und Manasse, ganz Juda bis zum Mittelmeer, den Negeb und die Jordangegend, den Talgraben von Jericho, der Palmenstadt, bis Zoar. Der Herr sagte zu ihm: ‚Das ist das Land, das ich Abraham, Isaak und Jakob versprochen habe …“ (Dtn 34,1–4). Diese Ausdehnung entspricht in etwa der Größe der beiden Reiche Israel und Juda im 10. und 9. Jh. v. Chr. Da aber deren ostjordanischer Besitz in der Folgezeit verloren ging, ist die allgemeinere Größenangabe „von Dan bis Beerscheba“ bzw. vom Bach Ägyptens bis Lebo Hamat und vom Jordan bis zum Mittelmeer die für lange Zeit eher realistische.

Das Wissen um die Ausdehnung ist deshalb von besonderer Bedeutung, weil es in der Tora bestimmte Gebote gibt, welche nur innerhalb der Grenzen des verheißenen Landes gelten; dazu gehören alle Landwirtschaftsgesetze, denn sie stehen mit den Abgaben für den Tempel in Beziehung. D. h. diese Abgaben können nur von JHWHs Land kommen, welches als solches ein Heiliges Land ist, denn „… mir gehört das Land und ihr seid nur Fremde (*gerim*) und Halbbürger (*tošabim*) bei mir“ (Lev 25,23). Alles außerhalb liegende Land gilt als unrein, daher kann von dessen Erträgen nichts in den Tempel kommen.

Darüber hinaus ist zu beachten, dass der Besitz des Landes an die Einhaltung der Gebote Gottes gebunden ist. Vor allem darf dieses Land nicht durch Abfall von JHWH, konkret durch irgendeine Form von Fremdgötterverehrung verunreinigt werden, denn das hätte unverzüglich den Verlust des Landes und die Zerstreuung unter die Völker zur Folge: „… wenn ihr also tut, was in den Augen des Herrn, deines Gottes, böse ist, und wenn ihr ihn erzürnt – der Himmel und die Erde seien meine Zeugen –, dann werdet ihr unverzüglich aus dem Land ausgetilgt sein, in das ihr jetzt über den Jordan zieht, um es in Besitz zu nehmen“ (Dtn 4,25f.).

Anders formuliert es das Buch Levitikus: Wenn man die Bräuche und Laster der Völker des Landes übernimmt, wird das Land die Israeliten ebenso ausspeien wie es die Völker vor ihm auch ausgespien hat (vgl. Lev 18,24ff.; 20,22ff. u. a.).

Die Vorstellung, die hier im Hintergrund steht, klingt schon in Gen 15,16 an, wenn dort Abr[ah]am in der nächtlichen Offenbarung geweissagt wird, dass erst die vierte Generation aus Ägypten zurückkehren und das Land in Besitz nehmen wird, „denn noch hat die Schuld der Amoriter nicht ihr volles Maß erreicht.“ Demnach hat die Vertreibung der indigenen Völker aus dem Land mit ihrem moralischen Verhalten zu tun, denn sie beflecken JHWHs Land.

Gewiss ist diese Erklärung der Vertreibung der Völker vor Israel nur eine unter anderen; vor allem ergibt sich – wie Mose betont – aus der Bosheit der indigenen Völker für Israel kein Rechtsanspruch auf das Land, sondern Gott gibt es in Einlösung des Schwures, den er Abraham geleistet hat (vgl. Dtn 8,4ff.)! Aber gemeinsam ist den Erklärungen, dass die anderen Völker

eine Gefahr darstellen, weil sie Israel zum Götzendienst verführen könnten (vgl. Ex 23,31–33; 34,15f. u. ö.). Davor wird in allen Gesetzessammlungen des Pentateuchs gewarnt. Darüber hinaus wird betont, dass die vollständige Inbesitznahme des Landes nur gelingen wird, wenn Israel den Gesetzen seines Gottes treu bleibt (vgl. Dtn 8,1; 11,22–25; Jos 1,1–9 u. a.).

Die Geschichte des Volkes im Land, wie sie die Bücher Ri – 2 Kön erzählen, ist geprägt von dieser Spannung: Gott bleibt zwar seiner Verheißung treu, die Menschen jedoch bleiben hinter seinen Anforderungen zurück, ja letztlich versagen sie, indem sie anderen Göttern dienen, sei es in der Gesamtheit, wie das Buch der Richter betont, sei es exemplarisch in der Figur des Königs, wie die Geschichte der beiden Reiche bezeugt. Selbst die immer wieder von Gott aufgebotenen Propheten erreichten mit ihren Warnungen keine bleibende Besserung, sodass Gott wahr macht, was er im Falle der Missachtung seiner Weisung androhte und das Volk von Feinden wegführen ließ.[3]

Aber bereits in der Tora stellt Gott in Aussicht, sein Volk selbst im Exil nicht zu missachten und zu verabscheuen, um ihm ein Ende zu bereiten und den Bund zu widerrufen, sondern im Falle der Bekehrung wieder einzusammeln aus allen Ländern der Zerstreuung und in ihr Land zurückzubringen (vgl. bes. Lev 26,39–45; Dtn 30,1–10 u. a.). Auf diese Ansage der Treue Gottes greifen schließlich die Exilspropheten zurück, wenn sie die Sammlung der Zerstreuten und den ‚neuen Exodus' aus der Knechtschaft der Völker ankündigen (vgl. Jes 43,1–7.14–21; Jer 30f.; Ez 34,23–31; 36,16–38; 37,15–28 u. a.), die Erneuerung des Bundes, ja sogar die Reparatur des zum Bösen neigenden menschlichen Herzens ansagen (vgl. Jer 31,31–34; Ez 36,26f.).

Doch auch in diesem Fall verhält es sich wie bei der Landverheißung: Zwar gibt es die Rückkehr ins Land (vgl. Esra 1f. und 8), sie bleibt aber hinter der Verheißung zurück. Auch die Menschen selbst ergreifen die allgemein gegebene Möglichkeit der Heimkehr nicht; viele bleiben in der Diaspora.

Diese Spannung zwischen Verheißung und Erfüllung, die sich hier erstmals zeigt, schafft den Nährboden für die Hoffnung auf eine endgültige Heilszeit, die durch das Fortbestehen der Diaspora auch heute nicht überholt ist. Sie führt uns gleichzeitig zum zweiten Punkt, zum neutestamentlich-christlichen bzw. zum rabbinischen Umgang mit dieser Spannung.

2 Das ntl.-christliche und das rabbinische Verhältnis zum Land

2.1 Das ntl.-christliche Verhältnis[4]

Es ist eine Binsenweisheit, das NT würde auf die Verheißungen des AT zurückgreifen und dabei den Anspruch der Erfüllung stellen. Weniger im Blick ist, wie

[3] Vgl. 2 Kön 17,23 für Israel; für Juda ist das Verhalten des Königs Manasse der Auslöser, da er „noch Schlimmeres getrieben hat als die Amoriter vor ihm …", d. h. die Sünde der indigenen Völker gleichsam übertrifft (2 Kön 21,11ff.) und so die Zusage Gottes an David, „er werde ihm für immer eine Leuchte vor seinen Augen geben" (2 Kön 8,19b) außer Kraft setzt.

[4] Vgl. zum Folgenden die Aufsätze von *P.-G. Klumbies* und *M. Vahrenhorst* in: JBTH 23 (2008), sowie *C. M. Rutishauser*, Heiliges Land der Christen – Eretz Israel der Juden. Theologische Reflexionen, in: *J. Ehret / E. Möde* (Hg.), Una Sancta Catholica et Apostolica (FS für Erzbischof F. Franck), Freiburg 2009, 304–325.

selektiv der Rückgriff ausfällt und welche Konsequenzen er im Einzelnen hat. Insbesondere gilt das für die theologische Bedeutung des verheißenen Landes. Denn wenn dieses für das Gottesvolk insofern untrennbar mit der Tora verbunden ist, als letztere nur innerhalb des Landes voll erfüllt, d. h. gelebt werden kann, dann stellt sich die Frage, warum es theologisch für das Christentum, das sich als das ‚neue Gottesvolk' versteht, eigentlich keine Rolle spielt. Um darauf eine Antwort zu geben, ist zunächst das NT zu befragen. Sogleich ist jedoch einschränkend zu sagen, dass dessen Zeugnis nur bedingt aussagekräftig ist. Wenn man sich vor Augen hält, dass Jesus, seine Jünger und auch die ersten Anhänger insgesamt Juden/Jüdinnen sind, so ist vorauszusetzen, dass ihnen die theologische Bedeutung des Landes selbstverständlich bewusst war, auch wenn sie nicht ausdrücklich davon reden; das gilt vor allem für die Erfüllung der Gebote, weiters für die Bedeutung des Tempels und des Kultes, die Opfer und Abgaben u. a. m. Jesus nimmt ganz selbstverständlich am Synagogen-Gottesdienst teil und seine Verkündigung vom bevorstehenden Anbruch der Gottesherrschaft richtet sich in erster Linie an sein eigenes Volk im Sinne der Erfüllung der prophetischen Verheißungen.

Anders stellt sich die Sachlage dar, wenn in den Blick kommt, dass nach dem Zeugnis des NT in Jesus von Nazareth der „Christus" erschienen ist, die Heilsgeschichte sich also auf ihn hin zuspitzt. Unter diesem Blickwinkel verliert die Verheißung des Landes seine Bedeutung, weil die Person Jesu ins Zentrum rückt. Christus selbst verkörpert die Tora, daher besteht keine Notwendigkeit, eine „Theologie des Landes" aufrecht zu halten. „Wie das Land zur Einhaltung der Thora gegeben wurde, so ist nun Christus der Bezugsrahmen für ein Leben nach Gottes Weisung."[5] Und da alle Menschen zu Jüngern Christi gemacht werden sollen (Mt 28,16ff.), gibt es für das Christsein auch keine Bindung an ein bestimmtes Land. Paulus geht schließlich noch einen Schritt weiter, wenn er sagt: „Unsere Heimat ist in den Himmeln, von woher wir auch den Retter erwarten, den Herrn Jesus Christus" (Phil 3,20).

Dieser Wandel im Verständnis des Landes, wie er sich in den Evangelien zeigt, ist nicht zuletzt durch Paulus und seine Mission in der Diaspora sowie unter den Heiden vorbereitet. Wenn nämlich, wie Paulus u. a. im Brief an die Römer argumentiert, Rechtfertigung nicht durch das Gesetz, sondern durch die Heilstat Christi geschieht, dann kommt es in erster Linie auf den Glauben an die durch Christus bewirkte Erlösung an. Durch diesen Glauben geschieht die Rechtfertigung, nicht durch das Gesetz, wie das Beispiel des Abraham bezeugt. Denn bevor das Gesetz gegeben war, wurde Abraham seines Glaubens wegen von Gott gerecht gesprochen (Gen 15,6), „das Gesetz aber ist *hinzugekommen*" (Röm 5,20).[6]

Diese paulinische Lehre von der Rechtfertigung bringt weiters mit sich, dass alle, die an Christus glauben, gleichsam mit Abraham als dem Ur- und Vorbild des Glaubenden ‚geistlich' verbunden und daher zu seinen ‚Nachkommen' geworden sind. Da-

5 *C. M. Rutishauser*, Heiliges Land der Christen – Eretz Israel der Juden (s. Anm. 4), 311.

6 Diesen Gedanken spinnen später urchristliche Autoren dahingehend weiter, als sie dem Gesetz insgesamt nur eine zeitlich begrenzte Gültigkeit zuschreiben, die mit dem Kommen Christi zu Ende ist. Von nun an gilt dessen Gesetz, das den Gläubigen ins Herz geschrieben ist. Auf diese Weise koppelt sich das frühe Christentum im Anschluss an Paulus auch vom Gesetz ab.

her braucht es für das neue Gottesvolk auch den physischen Zusammenhang mit dem Erzvater nicht, was vor allem für die Aufnahme der Heiden von entscheidender Bedeutung ist. Je mehr sich in weiterer Folge das Christentum unter den Heiden ausbreitete, desto geringer wurde die Bindung an das Land; Paulus hat wenigstens noch durch seine Sammlungen für die Jerusalemer Gemeinde die Verbindung aufrechterhalten.

Erst im 4. Jh. entsteht unter den Christen eine historische Rückbesinnung auf das Land Israel, insofern es jetzt als der Boden von Jesu Wirksamkeit an Bedeutung gewinnt. Die Orte seines Auftretens, insbesondere die zentralen Punkte der Heilsgeschichte, Jerusalem und Bethlehem, die Konstantin mit großen Basiliken ausstatten ließ, nachdem seine Mutter gleichsam als erste christliche Archäologin den wahren Ort der Geburt und der Kreuzigung gefunden hatte, gewinnen besondere Wertschätzung; sie werden zu heiligen Stätten, zu denen man pilgert und den Glauben liturgisch feiert. Vor allem Jerusalem hat als Zentrum des Erlösungsgeschehens besondere Bedeutung, jedoch besteht keine Notwendigkeit, dort zu wohnen, um Christ zu sein. Denn diese durch Christi Leben und Sterben geheiligten Stätten schaffen nicht ein „Heiliges Land", demgegenüber alles, was außerhalb liegt, ‚unheiliges/unreines Land' wäre, wie dies im Judentum der Fall ist, weshalb an diesem Punkt die Abgrenzung besonders deutlich wird.

Man sieht also: Der für das Judentum grundlegende Zusammenhang von Volk, Land und Tora wird zwar im Christentum aufgegriffen, durch die Zuspitzung der Heilsgeschichte auf Christus hin aber auf einer anderen Ebene weitergeführt. Diese bedeutete zugleich eine Abgrenzung, die sich in weiterer Folge nach der Zerstörung des Tempels durch die Römer verschärfte. Denn diese wie schließlich die Vertreibung der Juden aus Juda und Jerusalem nach dem 2. Aufstand wurde von den christlichen Schriftstellern als Beleg dafür angesehen, dass Gott sich von seinem Volk und dessen Einrichtungen abgewandt und einem neuen Volk zugewandt habe, das nun aus allen Völker gesammelt wird, während den blind und verstockt bleibenden Juden nur die Existenz der unsteten Wanderung bleibt.[7]

2.2 Das frühjüdisch-rabbinische Verhältnis zum Land[8]

Auch für das Judentum, das die Katastrophen des 1. und 2. Jh.s überlebte und sich ohne Tempel und Opfer sowie größeren Teils im ‚unreinen Ausland lebend' neu konstituieren musste, stellte sich die Frage, wie unter diesen Umständen die Tora gelebt werden kann. Durch die schon Jahrhunderte währende Situation der Zerstreuung gab es dazu bereits gewisse Erfahrungen und bewährte Lebensmuster. Der Wegfall des Tempels aber und das Ver-

[7] Dieses unselige Argument, welches ein wichtiger Teil der so genannten Lehre der Enterbung und der Verwerfung ist, findet sich in christlicher Literatur durch die Jahrhunderte, angefangen von Justin dem Märtyrer im 2. Jh. über M. Luther bis herauf ins 20. Jh.

[8] Vgl. zum Folgenden, insbesondere für die Belegstellen aus der rabbinischen Literatur, die Aufsätze von *A. Hertzberg*, *C. Thoma* und *R. Gradwohl* in: *W. Eckert* u.a. (Hg.), Jüdisches Volk – gelobtes Land (Abh. z. christl.-jüdischen Dialog 3), München 1970; ferner *F. Dexinger*, Das Land, das ich dir geben werde, in: Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen 7/8 (1999/2000), 329–355, sowie *G. Stemberger*, Die Bedeutung des Landes Israel in der rabbinischen Tradition, in: Kairos 25 (1983), 176–199.

bot, in Jerusalem und Umgebung zu leben, mussten bisher nicht bewältigt werden.[9]

Von der priesterschriftlichen Gesetzgebung längst grundgelegt war das Wissen um die Heiligkeit des Landes, da es Gott gehört. Im Anschluss an Ezechiel, der das Land Israel den Nabel der Erde nannte (38,12), formuliert ein talmudischer Ausspruch: „Erez Israel ist die Mitte der Welt. Jerusalem die Mitte von Erez Israel. Der Tempel die Mitte Jerusalems. Das Allerheiligste die Mitte des Tempels und die Bundeslade die Mitte des Allerheiligsten".[10]

Von dieser Mitte her ergeben sich die genannten Stufen der Heiligkeit des Landes. Daraus folgt, dass ein Leben im Land, insbesondere in Jerusalem, an Wert nicht übertroffen werden kann. So kann gesagt werden: „Das Wohnen in Erez Israel wiegt alle anderen Gebote auf" und: ‚das Wohnen dort ist selbst dann vorzuziehen, wenn man in einer Stadt lebte, die mehrheitlich von Götzendienern bewohnt ist, gegenüber einer Stadt im Ausland, in der die Mehrheit Israeliten sind.' Denn ‚Erez Israel' ist im Gegensatz zum Ausland ein reines Land; nur dort kann auch das Gesetz vollständig erfüllt werden.

Da das Land letztlich Gott gehört und Israel gleichsam nur als Lehen gegeben ist, so darf auch kein Stück Land an Nichtjuden verkauft oder verpachtet werden. Und umgekehrt gilt: Land, das u. a. durch Gewalt oder andere Ereignisse in die Hände von Nichtisraeliten gelangt ist, soll nach Möglichkeit zurückgekauft werden. Um diese ‚Auslösung des Landes' zu erreichen, wurde ein solches Geschäft zunächst auch an Halbfeiertagen, im 3. Jh. sogar am Sabbat für erlaubt erklärt.

Auch um ein angenehmes Wohnen im Land kümmerten sich die Rabbinen; so solle man – um eine Verödung zu verhindern – im Anschluss an Lev 19,23 und in Nachahmung Gottes, der am Anfang der Schöpfung zuerst einen Garten gepflanzt hat (Gen 2,8), die Aufforstung des Landes betreiben. Des Weiteren sollen Häuser, Dörfer und Städte gebaut werden, denn schon Omri wurde durch das Verdienst König, dem Land eine Stadt (= Samaria) hinzugefügt zu haben (1 Kön 16,24). Und schließlich soll man zu diesen Siedlungen „einen Weg nach allen vier Seiten hin errichten" (bBQ 80b).

Wenn man um diese Gebote weiß, dann versteht man sachlich nicht nur so manche Anstrengungen des Staates Israel zur Aufforstung, sondern auch die der religiösen Siedler – was freilich nicht heißt, dass deren Aktivitäten und Ansprüche völkerrechtlich legal sind.

Schließlich gilt: Wer im Land begraben wird, „ist gleichsam unter dem Altar begraben"; „er liegt in dem Land, dessen Tote zuerst für die Tage des Messias aufleben werden." Diese Aussage begründet letztlich auch den Brauch, die sterblichen Überreste nach Israel überführen zu lassen. Da sich aber viele diese Überführung nicht leisten konnten, entwickelten die Rabbinen den Gedanken, für die im Ausland verstorbenen Gerechten gäbe es unterirdische Kanäle, durch die sie ins Land gelangen können, um dort an der Auferstehung teilzuhaben.

Ein guter Teil dieser Überlegungen und Bestimmungen ist von den in Palästina lebenden Rabbinen entwickelt worden. Ja, die in Palästina entstandene Mischna

[9] *Max Küchler*, Die dritten Tempel von Jerusalem. Projekte und Realisationen im Laufe der Jahrhunderte, in: EvTh 70 (2010), 179–197.

[10] Tanchuma qedoschim 10, zitiert nach *R. Gradwohl* (s. Anm.8).

hat überhaupt keinen Blick für die Diaspora. Es verwundert daher nicht, dass z. B. die babylonischen Gelehrten Gegenpositionen entwickelten, die ihr Leben in der Galut rechtfertigen sollten.[11]

Eine beispielhafte Diskussion zu dieser Frage findet sich im bTalmud im Traktat Ketubbot 110b–112b zwischen R. Zera, der von Babylonien nach Israel auswandern will, und Rab Jehuda, der dagegen hält: „Jeder, der von Babylonien in das Land Israel zieht, übertritt ein Gebot; denn es heißt: ‚nach Babel werden sie gebracht und dort bleiben sie bis zu dem Tag, an dem ich mich ihrer annehme, Spruch des Herrn'" (Jer 27,22). R. Zera akzeptiert dieses Argument nicht, weil sich der Bibelvers auf die Geräte des Tempels beziehe und nicht auf Menschen. Nun führt Rab Jehuda den fast allgemein eschatologisch interpretierten Vers Hld 2,7 ins Treffen: „Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems, bei den Gazellen und Hirschen auf der Flur: ‚Stört die Liebe nicht auf, weckt sie nicht, bis es ihr selbst gefällt.'" D. h. eine Übersiedelung würde das Wirken des Messias ungebührlich und voreilig vorwegnehmen. Daraufhin entspinnt sich ein längerer Disput darüber, ob diese im Hld vier Mal vorkommende Beschwörung nur auf geschlossene Gruppen zu beziehen ist, oder auch auf Einzelne, wie Rab Jehuda betont; und er argumentiert weiter, dass ein Wohnen in Babylonien ohnehin dem in Israel gleichzuhalten sei, denn es heißt: „Auf, Zion, die du in Babel wohnst, rette dich" (Sach 2,11), was zudem bedeutet, dass Babel die Geburtswehen des Messias nicht erleben müsse."

Unangetastet bleibt die Bedeutung eines Begräbnisses in Israel, aber auch das wird insofern relativiert, als es für die Gerechten – wie erwähnt – ohnehin die Kanäle gebe, durch die sie zur Auferstehung nach Israel gelangen können. So bleibt letztlich übrig, dass Babylonien in der „Jetztzeit" (עולם הזה) verfügter Lebensraum sei. Während die palästinischen Juden die Aufgabe haben, den jüdischen Charakter des Landes zu bewahren, so ist die allgemeine Sammlung eine Sache der Endzeit.[12]

Aus dieser Diskussion können wir lernen, dass es von alters her unterschiedliche Anschauungen über die Rückkehr und das Wohnen im Land gibt und diese sich fortsetzen in den verschiedenen Richtungen des heutigen Judentums sowie deren Haltungen gegenüber dem Staat Israel.[13]

3 Die Bibel, die Archäologie und der Staat Israel[14]

Die in der Neuzeit aufkommende Bibelkritik war es, die ein unmittelbares Interesse am Land und seiner Beschaffenheit sowie nach den Orten des biblischen Geschehens

[11] Vgl. zum Folgenden *G. Stemberger* (s. Anm. 8), 193f.

[12] Als Ausdruck dessen kann man auch die zweite Hälfte des 18-Bittengebetes betrachten, in welcher die Wiederherstellung Jerusalems, des Tempels, des Kultes und die Ankunft des Messias von Gott erbeten werden.

[13] Vgl. dazu *J. Maier*, Jüdisches Recht, jüdische Gemeinde, „Gemeinde Israels" und „Staat Israel", in: Religionen unterwegs 10 (2004), 17–22 und 11 (2005), 11–17.

[14] Vgl. zu diesem Abschnitt: *M. Broshi*, Religion, Ideology, and Politics and Their Impact on Palestinian Archaeology, in: The Israel Musium Journal 6 (1987), 17–32; *A. Kempinski*, Die Archäologie als bestimmender Faktor in der israelischen Gesellschaft und Kultur, in: Judaica 45 (1989), 2–20 sowie die Aufsätze im Sammelband „The Archaeology of Israel" (JSOT Suppl 237), hg. von *N. A. Silberman* u. *D. Small*, Sheffield 1997.

wach rief, sodass man schon im 18. Jh. Expeditionen dorthin schickte.[15]

Damit folgte man zwar im Grunde den Spuren der Pilger, weniger deren frommem Interesse der Vergewisserung, vielmehr einem wissenschaftlichen, nämlich der Datensammlung, die realienkundliche Erklärungshilfen für den Bibeltext sein sollten – z. B. für die Identifikation von biblischen Orten und Landschaften u. a. m. Effekt dieser Ortsbestimmungen war letztlich, dass es mit ihrer Hilfe möglich war, die Grenzen des Hl. Landes abzustecken, was später höchste politische Bedeutung bekommen sollte und bis heute nachwirkt!

Das Interesse an Archäologie steigerte sich im 19. Jh., angetrieben einerseits durch eine Begeisterung für den geheimnisvollen Orient, andererseits aber auch von der Gier nach spektakulären Objekten, um die heimischen Museen zu füllen.

Doch auch das bibelwissenschaftliche Interesse wuchs, wie die Gründung zahlreicher Einrichtungen zur Erforschung des Hl. Landes beweist – von katholischer wie auch konservativ-protestantischer Seite nicht zuletzt deshalb forciert, da man der extrem historisch-kritischen Exegese entgegentreten, bzw. weil man auf einem Gebiet forschen wollte, wo man vor obrigkeitlichen Maßregelungen sicher war. Letzteres war gerade für katholische Exegeten am Anfang des 20. Jh.s eine wichtige Sache.

Historische und archäologische Forschung hat sich aber bald als ein zweischneidiges Schwert erwiesen, wofür hier als Paradebeispiel zum einen die Ausgrabungen in Jericho stehen mögen – das Ergebnis, dass dieser Stadthügel zur Zeit Josuas wahrscheinlich gar nicht besiedelt war, die Posaunen also nicht blasen mussten, um nicht vorhandene Mauern zu zerstören, hat so eingeschlagen, dass man noch heute daraus einen reißerischen Buchtitel machen kann.[16]

Zum anderen war es vor allem die Entzifferung der Keilschrift, welche Dokumente des Zweistromlandes zugänglich machte, denen gegenüber wichtige Teile der Hl. Schrift nicht als Offenbarung, sondern als späte Abschrift erscheinen mussten – der berühmte Babel-Bibel-Streit war die Folge.

In dieser Zeit, d. h. Anfang des 20. Jh.s, kamen vermehrt Juden zurück ins Land der Väter, um es urbar zu machen und zu besiedeln. Diese Rücksiedler hatten nur zu einem geringen Teil Interesse an Archäologie, andere erachteten Funde sogar als Störfall für ihre Pionierarbeit. Ein oft, aber unterschiedlich erzähltes Beispiel für letztere Gegebenheit ist die Entdeckung des berühmten Synagogenmosaiks von Bet Alpha – ein Zufallsfund (wie so viele andere) beim Bau einer Wasserleitung für den Kibbuz. Während E. Sukenik den Fund als Initialzündung für die Siedler deutete, sich auf einmal mit der Geschichte ihrer Vorväter konfrontiert und den Flecken Land in ein neues Licht getaucht zu sehen, schildert A. Elon, die sozialistisch geprägten und areligiösen Kibbuzniks wollten das Mosaik zuschütten, um ihre Kulturarbeit fortzusetzen. Durchgesetzt haben sich die Bewahrer des Zeugnisses der Vergangenheit, womit sie aber in weiterer Folge bei den Religiösen eine Diskussion auslösten, weshalb es

[15] Vgl. dazu allgemein *L. Diestel*, Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche, Jena 1869 (Nachdruck Leipzig 1981), 853f. sowie *H. J. Kraus*, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn ^{2}1969, 163–165.

[16] *L. Finkelstein*, Keine Posaunen vor Jericho – die archäologische Wahrheit über die Bibel, München 2002.

solche, noch dazu mit heidnischen Motiven versetzten Bilder in einer Synagoge geben konnte. Was ist dann mit dem Bilderverbot?

Letztere Frage lässt schon erkennen, dass von religiös orthodoxer Seite kein Interesse an Archäologie besteht, weil sie problematische Zeugnisse zutage fördert und womöglich noch die Ruhe der Toten stört. Die säkulare Richtung der Pioniere erkannte jedoch, dass mit Hilfe der Archäologie eine unglaublich starke Bindung an das Land zu erreichen ist, gleichsam als Verinnerlichung der Landnahme, sodass sie gerade von den Gründungsvätern des Staates Israel für diese Zwecke eingesetzt wurde.

Die größtenteils nicht religiös gebundenen Archäologen des jungen Staates förderten auf ihre Weise die Suche nach den Wurzeln des Volkes, indem sie Großgrabungen an Orten durchführten, die für die Geschichte Israels wichtig sind – z. B. Hazor als Beleg für die Eroberung des Landes durch Josua, Megiddo für die salomonische Glanzzeit, Masada als Symbol des heldenhaften Kampfes gegen die Römer u. a. m. –, was auch von den Geldgebern so beabsichtigt war und entsprechende ‚Ergebnisse' erbringen sollte bzw. musste.

Mit Berichten darüber weckte man in der Bevölkerung eine unheimliche Begeisterung für die Archäologie, ebenso verstärkte man mit neuen archäologischen Epochenbezeichnungen – „kanaanäisch" statt „Spätbronzezeit", „israelitisch" statt „Eisenzeit I–III" und „Zeit des 2. Tempels" statt „persisch-hellenistisch" – die Identifizierung.

Die moderne israelische Archäologie hat sich weitgehend von diesen Interessen abgekoppelt, aber auch die von den ausländischen Instituten betriebene Archäologie hat sich gewandelt; nicht mehr „Biblische Archäologie" will sie heißen, sondern „Near Eastern Archaeology"[17], weil sie nicht mehr bestimmten ideologischen oder apologetischen Interessen dienen will, sondern allgemein der Erforschung menschlicher Geschichte, Kulturen und Religionen in diesem Großraum.

Diese exemplarisch-punktuell zugespitzte Darstellung einer von der Bibel inspirierten religiösen oder säkular-politischen Identifizierung mit dem Verheißenen bzw. Heiligen Land und der gleichzeitigen Verinnerlichung des Anspruches auf dieses mit Hilfe der Archäologie sollte wiederum nur deutlich machen, dass diese Wissenschaft weder für politische Ansprüche noch für irgendeine Hetze gegen andere Völker oder Religionen missbraucht werden darf, denn sie liefert für beide keine Argumente. Wohl aber muss man fordern, dass archäologische Forschung keine Rechte anderer verletzt!

4 Die christlichen Kirchen und die Gründung des Staates Israel[18]

Es ist oben schon angeklungen, dass die Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch die Römer im Jahr 70 n. Chr. und schließlich die Vertreibung der Juden nach dem 2. Aufstand, 135 n. Chr. in christlicher

[17] Vgl. dazu die Umbenennung der von der American School of Oriental Research herausgegebenen Zeitschrift „The Biblical Archaelogist", welche sich seit dem 61. Jahrgang (1998) „Near Eastern Archaeology" nennt. Aufschlussreich ist darin auch der Aufsatz von *W. G. Dever*, Achaeology, Ideology, and the Quest for an „Ancient" or „Biblical Israel", 39–52.

[18] Die offiziellen Erklärungen sind bequem zugänglich in den von *R. Rendtorff* / *H. H. Henrix* bzw. *H. H. Henrix* / *W. Kraus* herausgegebenen Sammlungen: Die Kirchen und das Judentum: Dokumente von 1945–1985, Paderborn ^{2}1989, und: Dokumente von 1986–2000, Paderborn 2001.

Literatur vielfach als Argument dafür gedient haben, dass Gott sein altes Bundesvolk verworfen und ein neues erwählt habe. Denn da nun weder der Kult als zentraler Ausdruck der Verbindung mit Gott möglich war, noch auch eine Sammlung der unter den Völkern Zerstreuten gemäß den Verheißungen der Propheten erfüllbar erschien, wurde dieser Bruch als Strafe für die Nichtanerkennung des schon gekommenen Messias Jesus gedeutet.

Im Gespräch mit Juden konnte die gegebene Situation einerseits als Aufforderung zur Bekehrung, andererseits aber auch als Polemik gegen ihr Festhalten an der Lehre der Väter verwendet werden. Im letzteren Sinne hat – neben vielen anderen christlichen Schriftstellern – auch M. Luther dieses Argument in seiner Schrift „Von den Juden und ihren Lügen" (1543) ausgeschlachtet; mag sein, dass eine gewisse Enttäuschung darüber mitgespielt hat, dass die anfängliche Aufmerksamkeit, welche die Juden seinem Auftreten schenkten, in Ablehnung umschlug, vielleicht war es auch eine missglückte Disputation mit einem Juden über seine Lehre. Jedenfalls fühlt Luther sich und die christliche Lehre angegriffen, sodass er in dieser Schrift zum Gegenschlag ausholt, weil „sie (die Juden) nicht witzig werden wollen, aus der schrecklichen Plage, das sie nu über vierzehen hundert jar im elende sind und noch kein ende oder bestimpte zeit durch so hefftig ewiges ruffen und schreien zu Gott … erlangen künnen … Darumb sey ein Christ nur zufrieden und zancke mit den Juden nicht, Sondern mustu oder wiltu mit jnen reden, so sprich nicht mehr, denn also: Hörestu, Jude, Weissestu auch, das Jerusalem und ewer Herrschafft sampt dem Tempel und Priesterthum verstöret ist, nu über 1460 jahr? … Mit diesem Nüslin las sich die Jüden beissen und disputieren, so lange sie wollen."[19]

Auf diesem Hintergrund traditioneller christlicher Polemik sei zunächst ein kurzer Blick auf die katholische Haltung zum Zionismus und zur Errichtung es Staates Israel geworfen.

4.1 Katholische Reaktionen

Nicht polemisch, aber der Sache nach verwandt ist die Reaktion der Zeitschrift Civilta Cattolica auf den 1. Zionistenkongress in Basel 1897; hier wird gesagt, dass „die Juden nach den Aussagen der Hl. Schrift zerstreut und ruhelos unter den Völkern leben sollen als Beweis für Jesus …", denn „ein erneuertes Jerusalem als Zentrum eines jüdischen Staates widerspricht der Prophezeiung Jesu …" Ähnliches wird überliefert von der Begegnung Th. Herzls mit Pius X., als er um diplomatische Unterstützung für den Judenstaat ersuchte.[20]

Politisch bestand der Vatikan in weiterer Folge darauf, dass – wie immer sich die Sache entwickle und falls sich der „Juden-

[19] D. Martin Luthers Werke (Weimarer Ausgabe), Bd. 53, 412–552, Zitat 418. Über viele Seiten geht die Polemik dahin und gipfelt schließlich in den unseligen Ratschlägen, wie man gegen die Juden vorgehen soll: Synagogen verbrennen, Häuser zerstören, Betbücher und Talmud wegnehmen, Rabbinen die Lehre verbieten u. a. m. (536ff.). Bezüglich der Frage, welchen Einfluss diese Schrift Luthers in weiterer Folge hatte, vgl. *J. Wallmann*, The Reception of Luther's Writings on the Jews from the Reformation to the End of the 19th Century, in: Lutheran Quarterly 1 (1987), 72–97.

[20] Vgl. für Einzelheiten *M. Lewy*, From Denial to Acceptance: Holy See – Israel Relations, in: SCJR 4 (2009), 1–7 – zugänglich im Internet unter: http://escholarship.bc.edu/scjr. Hingewiesen sei besonders auch auf die Beiträge im Band 3 dieser Zeitschrift zum 60. Jahrestag der Gründung des Staates.

staat“ nicht verhindern lasse – Jerusalem und Bethlehem als *corpus separatum* einen internationalen Status bekommen sollen – so auch ins Auge gefasst im UN Teilungsplan vom 29.11.1947 und von kirchlicher Seite noch bis in die jüngste Zeit vertreten.

Als das II. Vatikanische Konzil mit der Erklärung *Nostra aetate* Nr. 4 die kirchliche Haltung gegenüber dem Judentum neu definierte und die Treue Gottes zur Erwählung Israels an die Stelle der „Lehre von der Verwerfung“ setzte, war der Anstoß gegeben, in weiterer Folge auch über die Bedeutung des Landes für das Judentum und über den Staat Israel nachzudenken. Vor allem stellt sich die Frage, ob die an die Verheißung der Propheten erinnernde Rückkehr der Juden in das Land und die Errichtung des Staates auch theologisch bedeutsam sind. Hier zeigt sich nun, dass die kath. Kirche bis heute äußerst zurückhaltend ist, womit vielleicht auch zusammenhängt, dass erst 1993 nach langen Verhandlungen ein Grundlagenvertrag über die volle Aufnahme von diplomatischen Beziehungen zwischen dem Vatikan und dem Staat Israel unterzeichnet wurde. Letztlich ist er aber doch ein später Ausdruck der am Konzil geänderten Haltung.[21]

Obwohl Johannes Paul II. sich sosehr für den christlich-jüdischen Dialog eingesetzt und die religiöse Bindung der Juden an das Land sowie das Recht auf ein Heimatland betont hat, spricht er nie dem Zionismus und der Errichtung des Staates eine religiöse Bedeutung zu.

Dasselbe gilt fast ausnahmslos für die katholischen Theologen; nur selten finden sich Äußerungen, welche in der Rückkehr der Juden in das Land allgemein ein „Zeichen der Treue Gottes“ sehen, die Errichtung des Staates Israel aber wird nicht in irgendeiner Weise als ein heilsgeschichtliches Ereignis gedeutet, was bei anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften durchaus der Fall ist.

4.2 Äußerungen christlicher Kirchen und Gemeinschaften

Aufgrund der großen Zahl der Äußerungen und deren Unterschiedlichkeit in der Sichtweise kann es hier nur um eine grobe Auflistung von Richtungen und Tendenzen gehen. Sehr vereinfacht lassen sie sich etwa auf drei grundsätzliche Positionen reduzieren.[22]

Eine erste wäre zu sehen in der Fortsetzung der alten christlichen Substitutionstheorie, nach welcher die Kirche als das „neue Israel“ das alte Gottesvolk abgelöst hat. Unter dieser Voraussetzung ist eine Beschäftigung mit dem Judentum (als der abgetanen und überholten Religion) und seiner Geschichte unter theologischen Gesichtspunkten nicht nötig. Wir haben diese Position exemplarisch bei Pius X. gesehen; sie ist heutzutage im Abnehmen begriffen, in orthodoxen Kirchen und z. T. in der lutherischen Tradition noch zu finden – mag sein, dass die oben zitierte Haltung Luthers noch nachwirkt. Auf jeden Fall ist dort die Lehre vom nicht-gekündigten Alten Bund und der bleibenden Erwählung des Gottesvolkes noch nicht angekommen.

Hier einordnen könnte man vielleicht auch jene palästinensischen Theologen, welche aufgrund ihrer Situation „Israel-Tex-

[21] Vgl. dazu *W. Repges*, Diplomatische Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und Israel – Warum erst jetzt? in: Renovatio 50 (1994), 111–117.

[22] Vgl. zum Folgenden *R. Deines*, Die Bedeutung des Landes Israel in christlicher Perspektive, in: Judaica 62 (2006), 309–330.

te" der Bibel ähnlich wie frühchristliche Autoren nur radikal „geistlich" verstehen können, damit sie überhaupt lesbar bleiben. Nur wo Frieden und Gerechtigkeit herrsche – gleichgültig in welchem Land –, könne man das biblische Etikett „Israel" verwenden, womit eine deutliche Abgrenzung zum Staat gezogen wird, der sich „Israel" nennt. D. h. es geht letztlich um die Frage, ob und wie Christen im vorderen Orient alttesamentliche Texte in der Liturgie lesen können.[23]

Als zweite Position kann man jene Strömungen zusammenfassen, welche das andere Extrem zur ersten darstellen, indem die Rückkehr der Juden ins Land und die Errichtung des Staates als die direkte Erfüllung der biblischen Verheißungen betrachtet und mit diesem Ereignis messianisch-endzeitliche Hoffnungen verbunden werden. Verschiedene Formen des christlichen Zionismus gehören hierhin, die vor allem in evangelikalen Gruppen verbreitet sind.[24]

Eine Mittelposition zwischen diesen Extremen wird von jenen Kirchen vertreten, welche die bleibende Erwählung des Gottesvolkes annehmen; sie verstehen daher die Rückkehr ins Land als ein deutliches Zeichen dafür, nicht aber als eine unmittelbare Erfüllung der prophetischen Verheißungen, wenn auch zugestanden wird, dass es diese Sichtweise bei einzelnen gibt.

Ebenso zurückhaltend ist man in einer Bewertung der Errichtung des Staates; man betont zwar seine Besonderheit und dass er zum Schutz der Bevölkerung notwendig sei, aber die Frage, ob ihm auch eine theologische Bedeutung zukomme, lässt man offen. Dahinter steht letztlich wohl auch das Problem, dass die Anerkennung des Fortbestandes des Alten Bundes zwar die christliche Sichtweise des Judentums und seiner Geschichte verändert hat. Da das Verhältnis der beiden Bünde zueinander, des Alten zum Neuen, noch keine befriedigende Lösung gefunden hat,[25] ist auch ungeklärt, ob und was die eine Religionsgemeinschaft über spezifische Fragen der anderen sagen kann und soll – was sich zugespitzt in der Frage der Judenmission zeigt![26] Dazu kommt, dass bei solchen Aussagen der politische Hintergrund nicht einfach ausgeblendet werden kann.[27]

Der Autor: *Dr. Franz Hubmann, geb. 1944 in Mellach, ist em. 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; „Es ist genug, Herr …" Beispiele von Burnout in der Bibel, in: ThPQ 158 (2010), 261–271.*

23 Vgl. dazu den Hirtenbrief des Lateinischen Patriarchen von Jerusalem *Michel Sabbah* „Reading the Bible Today in the Land of the Bible" in: Catholic International 5 (1994), 163–183 und jetzt auch das „Kairos-Palästina-Dokument" der christlichen Palästinenser, zugänglich unter: http://www.jcrelations.net/de/?item=3207.

24 Vgl. dazu *M. Kloke*, Endzeitfieber und Pulverfass, in: Dialog – Du Siach 61 (2005) 18–39.

25 Vgl. *W. Kasper*, The Relationship of the Old and the New Covenant as One of the Central Issues in Jewish-Christian Dialogue: http://www.jcrelations.net/en/?area=Articles&start=90&length=30.

26 Vgl. dazu die jüngste Kontroverse über das Dokument „Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen", Erklärung des Gesprächskreises „Juden und Christen" beim ZK der deutschen Katholiken vom 9. März 2009. http://www.jcrelations.net/de/?item3091; *O.-Th. Venard*, Zur Situation von Juden und Christen im Heiligen Land, in: Internationale katholische Zeitschrift Communio 39 (2010), 454–470.

Das aktuelle theologische Buch

◆ 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.

Gegen Ende des „Jahres des Priesters" will der Autor, von dessen Doktorvater Kardinal Walter Kasper das Geleitwort stammt, Mut zum Priestersein machen und die Freude darin aufzeigen. Er hebt den „unwandelbaren Kern des priesterlichen Dienstes" und dessen „Größe, Schönheit und Erhabenheit" (17) im sakramentalen Heilsdienst der Kirche hervor. Das Priestertum Jesu Christi, das „am deutlichsten erkennbar und erfahrbar in der Liturgie, vor allem in der Eucharistie" (21) ist, bedarf einer neuen Vertiefung. Immer wieder trifft man auf Zitate des Konzils und päpstlicher Schreiben über die Eucharistie.

Im Gegensatz zur kultisch-rituellen vorkonziliaren Engführung sieht der Autor heute eher die Gefahr eines horizontal-soziologischen Missverständnisses, dem er als Gebot der Stunde, als „Dreh- und Angelpunkt der priesterlichen Sendung" (28) die Verherrlichung Gottes gegenüberstellt. Daraus folgt die notwendige theozentrische Wende, deren Anwalt der Priester sein muss. Sie schließt eine wesentliche Verankerung in der konkreten Kirche sowie Begeisterung und Liebe für sie ein. Die wahre Gestalt der Kirche muss neu entdeckt werden; ihr Problem ist „nicht primär die Kritik von außen, sondern die Selbstsäkularisierung und Selbstnivellierung von innen", also vom „Bodenpersonal Gottes", das „ein versöhntes Verhältnis zur Kirche und ihren Strukturen entwickeln" muss (59f.; 163). Es wird das katholische Eucharistie-Opferverständnis gegen eine einseitige Hervorhebung des Mahlcharakters betont (bis hin zur Verteidigung der Messe auch ohne Volk: 192f.) und ein von der Liturgie abgekoppeltes Christentum als reines Kultur- und Sozialchristentum beschrieben. Der Priestermangel wird als „ein Symptom und eine Folge der Glaubenssituation der jeweiligen Ortskirche" (53) gedeutet. Da die Eucharistie die Mitte des Weiheamtes ist (181–223), erfolgt die Konzentration auf die Liturgie als „Seele, Wurzel, Mitte und Vollendung des christlichen Lebens" (187), also vornehmlich auf die Messe.

Das Bemühen des Autors um eine existenzielle und argumentative Grundlegung priesterlichen Seins und Handelns – auch die Betonung der mystischen Dimension der Kirche – ist in vielen Ansätzen anzuerkennen, die theologische Begründung im einzigen Priestertum Jesu Christi (99) und auch die Bedeutung der persönlichen Freundschaft mit dem Herrn (118–122; 236). Zu Recht hebt der Autor ebenso die Voraussetzungen glaubwürdigen Handelns (254–258) und gelebter heilsamer Beziehungen hervor (283ff.). Die Abhandlung über das Weihesakrament (141–179) bietet viel Bedenkenswertes.

Manches wird allzu wortreich wiederholt und bleibt erbaulich. Verschiedenes mag man im Sinne des Autors wohlwollend deuten. Er versucht wohl, verschiedene Positionen auszugleichen, bleibt jedoch oft einseitig, da er selbst eher die „Liberalen" ins Visier nimmt (269). Dem Rezensenten bleiben manche Widersprüche und viele kritische Anmerkungen und Fragen, mit denen er freilich Gefahr läuft, zu den vom Autor oft erwähnten allzu kritischen Priestern zu gehören.

„Christusverbundenheit schafft Kirchenbindung" (45). Grundsätzlich ja! Darf, ja muss diese Bindung jedoch nicht loyal und kritisch zugleich sein, da die Kirche nicht nur eine Kirche der Sünder, sondern auch eine sündige Kirche ist (etwa Mauer des Schweigens bei den Missbrauchsfällen) und ihr kirchengeschichtliche Demut (290) gut ansteht, freilich mit der nötigen Bereitschaft, dass jeder auch sich selbst hinterfragen lässt (246)?

Besteht in der einseitigen Konzentration auf die Eucharistie trotz aller Betonung der komplementären Pastoral (237ff.) und beider Seiten des Priestertums (148; 160–163) nicht die Gefahr, sich als Priester zu schnell als „Ikone Jesu Christi" (48f.), als „Repräsentant der Erlösung" (110), als „einzigartiges Zeichen und Werkzeug", nur als repraesentatio Jesu Christi (184) und zu wenig auch als repraesentatio ecclesiae

(50: „ein Mensch für die Menschen"; 114.148) zu sehen und dadurch in heiliger Macht (55: „durch seinen Dienst schafft der Priester die Bedingungen, dass …") bei gewissen Amtsinhabern wieder Sakralisierung und Klerikalismus zu fördern, auch wenn sich der Autor dagegen ausspricht und den von ihm genannten negativen und positiven Eigenschaften priesterlichen Daseins voll zuzustimmen ist (248–253)?

Bleibt nicht der Priester als „Verkünder des Wortes Gottes und Hirt der Gläubigen" (49) und damit die pastorale Sorge zu sehr im Hintergrund? Priester und Levit müssen am Weg zum Tempel der Weisung Jesu gemäß zuerst dem Überfallenen helfen. Bei der Teilnahme an der „vollendeten Schönheit" durch die Liturgie (209) kommt die daraus folgende politische Dimension tendenziell zu kurz, auch wenn der Autor im Kapitel über die Pastoral (225–242) den Priester als „Anwalt der Menschlichkeit" (227) sieht.

Gewinnt der Priester seine eigene überzeugende Menschlichkeit … durch seinen Umgang mit dem Heiligen allein? Kann die radikale Theozentrik die Menschen humanisieren, wenn Theozentrik vor allem Kirchentreue zu besagen scheint und Reich Gottes allzu schnell mit Kirche, dem notwendigen Werkzeug des Heils, gleichgesetzt wird?

Wenn es wirklich „zuerst und vor allem um den innerkirchlichen Dialog" (34) gehen soll, warum werden die abweichenden Positionen eher überkritisch beurteilt (z. B. 35: „die binnenkirchliche alltägliche Gottvergessenheit"; 117: „gottloser religiöser Betrieb"), wird ein Hinterfragen von Strukturen abgelehnt (60) und werden viele andere Ansätze vorschnell als einseitig oder falsch hingestellt (116f.; 289)? Eine Predigt etwa, welche die kirchliche Sprache ins Heute zu übersetzen versucht, ist noch lange nicht nur „süßer Brei" und fördert nicht den Tiefpunkt an Glaubenswissen (232).

Gibt es wirklich „kein Strukturproblem in der Kirche" (245), wenn andererseits die notwendige Reform der Kirche ständig verlangt ist (68)? Es stimmt, dass Strukturen und Organisationen ohne Begeisterung kraftlos bleiben (37; 245), aber der Geist kann nicht nur in den Menschen (245), sondern auch in Strukturen behindert oder gefördert werden. Das Anliegen „Strukturen mit dem Geist durchdringen und das Amt mit Leben und Liebe erfüllen" (234f.) sowie die Aufforderung des Autors, „ein differenziertes Verhältnis zu manchen kirchlichen Strukturen zu entwickeln und sie zu verschlanken" (244), wohl ob ihrer Zeitbedingtheit (244), kommen zu kurz. Der Notwendigkeit, „die lähmende Fixiertheit auf die Fragen der kirchlichen Organisation und Strukturen zu überwinden" (245), genügt der Appell an die Vertiefung des Glaubens nicht.

Zweifel sind in Anbetracht der Überbetonung des hierarchischen und des Mangels des synodalen Elementes (das durchaus oft einen spannend-strittigen Dialog bedeutet), d. h. der oft verstopften Dialogkanäle zwischen Lehramt, Theologie, Sensus fidelium und Zeichen der Zeit, an den Feststellungen angebracht, dass „die Krise des Priestertums eine Krise der Protestantisierung der katholischen Kirche" (52) ist, dass es noch nie in der Kirchengeschichte „so viel Freiheit und Gestaltungsmöglichkeiten innerhalb der Kirche wie heute gab" (55). Es gilt, das „Subsidiaritätsprinzip" (291) nicht nur spirituell anzuwenden. Alles Leiden an der Kirche ist sicherlich nicht nur in den Widersprüchen der persönlichen Biografien begründet (289).

Sorgen und Angst sind fürwahr keine guten Ratgeber (292), aber kann es nicht auch die Liebe zur Kirche sein (und das Suchen nach begründeter Freude), manches auch an möglichen Fehlentwicklungen zu benennen, ohne „die Kirche wieder nur ‚hoffähig' und ‚gesellschaftsfreundlich' zu machen" (297)?

Bei allem Versuch, auch das allgemeine Priestertum zu würdigen und nicht in Abgrenzung und Konkurrenz zum Weihepriestertum zu sehen (103–109), wird der werkzeugliche Dienst für das Heil der Welt primär im Weihepriestertum gesehen, denn „Das Herz und die Mitte dieses Dienstes ist und bleibt die eucharistische Vollmacht" [111]). Im Gegensatz zu den anderen Seelsorgern und Seelsorgerinnen „liegt das Spezifische der priesterlichen Seelsorge im Heilsdienst" (239). Die anderen Säulen der Kirche und Gemeindeleitung sind entsprechend nachrangig. Das christuszentrierte Gemeinde- und Amtsverständnis wird gegen ein gemeindezentriertes Priesterbild herausgestellt. Der Sorge, dass aus Vollmacht Macht wird (117), stelle

ich die Befürchtung entgegen, dass daraus der Missbrauch heiliger Macht werden kann.

Soll das Zeugnis der Transzendenz durch wahre Menschlichkeit vermittelt werden, so sind Strukturen nach ihrer humanen Qualität zu hinterfragen und nicht als selbstverständlich immer gut vorauszusetzen. Bei den Kriterien der Berufung zum Priester sind eine stärkere Betonung der menschlichen Reife und deren Überprüfung wünschenswert. „Die Gnade Christi kann Ängste überwinden helfen und gebrochene Biographien heilen" (138), aber die Frage „Was soll ich tun?" (134) verlangt zugleich, alle humanen Voraussetzungen und Hilfen in Anspruch zu nehmen (vgl. 171, 236).

Sakramente sind heute nicht nur Ausgangspunkte, sondern auch Höhe- und Endpunkte des christlichen Lebensweges (133). Der Diskussion um das „Recht auf Eucharistie" wird zu Recht das Bemühen um mehr Teilnehmer entgegengesetzt (197). Was aber hilft es, wenn die Priester zur Feier fehlen? Die eher aus dem Priestermangel entstandene Not der Pfarrzusammenlegung wird zur Tugend gemacht: „Die pastorale Neuordnung in manchen Teilkirchen können wir als ein echtes Katholischwerden der Ortsgemeinden verstehen" (199), wohl mit der Gefahr, die menschlich nahe Vorbereitung der Sakramente auf eine „unmenschliche" objektive sakramentale Gegenwart (ex opere operato) zu reduzieren. Wenn die Grenzen der Gemeinden von der Eucharistieversammlung bestimmt werden, wie sieht dies in den entstehenden Großpfarren aus?

Der Autor ist nicht nur um das „Überleben" (272) der Gemeinden, sondern auch um das der Priester besorgt. Ist es aber angesichts der Riesengemeinden garantiert, dass man „in der Regel in zumutbarer Nähe einen Priester finden kann" (278)? Wenn für die Kirche die sakramentale Struktur grundlegend und notwendig ist, so ist die Frage berechtigt, ob nicht gerade diese anbetrachts der zölibatären Zulassungsbedingung zum Priestersein gefährdet ist? Ist nicht bei aller Angemessenheit der zölibatären Lebensform, wo sie gelingt, auch die Ehe heute ein glaubwürdiges Zeugnis? Niemand sagt, dass die Änderung der Zulassungsbedingung „die einzige Lösung für alle Probleme ist" (279), aber könnte es nicht doch auch der Heilige Geist sein, der die Kirche in diese Richtung führt, und zeigt sich die Kirche tatsächlich in ihrer Zeugniskraft und Schönheit nur „in der gegenwärtigen Gestalt" (280)? Auch eine Christus- und eucharistiezentrierte Kirche braucht Priester und bald wird sehr wohl – im Gegensatz zur Meinung des Autors – „der Mangel an Eucharistiefeiern" (279) unser Problem sein.

Bezüglich manch ungelöster Fragen (geschiedene Wiederverheiratete, Homosexualität, verantwortete Elternschaft ...) wird die pastorale Klugheit mit „ungelöst stehen lassen und sie vertrauensvoll in Gottes Hand legen" (247) nicht auskommen, sondern ist Weiterdenken und Handeln gefragt!

Eine Fülle von Anregungen und wertvollen Impulsen bietet das Buch, aber zugleich in seiner gewissen Einseitigkeit vieles Fragen und kritisches Hinterfragen.

Linz *Walter Wimmer*

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

◆ **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.**

Vor zwanzig Jahren erschien G. Hartmanns Buch: „Der Bischof. Seine Wahl und Ernennung. Geschichte und Aktualität." Der Titel verweist auf die verschiedenen Modi der Bischofsbestellung im Verlauf der Zeit und läuft hinaus auf ein Plädoyer, das Kirchenvolk an diesem es so sehr betreffenden Prozess zu beteiligen.

Die für 2010 vom Autor vorgesehene Neuauflage erlangte hohe Brisanz nicht zuletzt durch zahlreiche, jetzt bekannt gewordene, meist Jahrzehnte zurückliegende „Missbrauchsfälle" in katholischen Stiftsgymnasien und Eliteinternaten, so in Kremsmünster und Wilhering. Auch einige Professoren und Erzieher, die später Bischöfe wurden, hatten als Täter fungiert. So erfreulich es ist, dass die Kirchenleitung in der Folge klare Konsequenzen zog und sich eindeutig hinter die Opfer stellte, erhebt sich doch die Frage, ob dieser Situation bei der Neuernennung von Bischöfen entsprechend Genüge geleistet wird. Werden tatsächlich nur solche Priester für dieses Amt ausgewählt, die den Ernst der Lage erkennen und ihm Rechnung tragen?

Nach dem von der Deutschen Bischofskonferenz de facto „erzwungenen" Rücktritt des Augsburger Bischofs Walter Mixa (2005–2010), der in solche Missbrauchsfälle verwickelt war, wollte dieser trotzdem Bischof bleiben! Zu seinem Nachfolger wurde nun Konrad Zdarsa, der Bischof von Görlitz (2007–2009) bestellt, übrigens ein österreichischer Staatsbürger (57), von dem man bisher wenig gehört hat. Wird er, sollten neue „Missbrauchsfälle" auftreten, konsequent durchgreifen? Oder ist das Hauptmotiv seiner Ernennung (nur) seine Romtreue?

In der Diözese Linz wurde 2009 der Pfarrer von Windischgarsten Gerhard Maria Wagner zum Weihbischof ernannt (stand dieser überhaupt auf dem Dreiervorschlag von Bischof Ludwig Schwarz?); Wagners „seltsam kuriose Ansichten" (98) sind allgemein bekannt. Naturkatastrophen bezeichnet er regelmäßig als Strafe Gottes. Die Ernennung löste in ganz Österreich und darüber hinaus eine Kirchenkrise aus und führte schließlich zum Verzicht Wagners. Wie gut beraten ist Rom, wenn es in einer so kritischen Phase der Kirchengeschichte riskiert, dass, wie im gegebenen Fall, ein solches Vorgehen zahlreiche Katholiken veranlasst, aus der Kirche auszutreten? Die österreichischen Bischöfe erinnerten in diesem Zusammenhang übrigens an Papst Cölestin I. (422–432) und seinen Grundsatz, „dass Bischöfe nicht ‚*gegen*', sondern ‚*für*' eine Ortskirche ernannt werden sollten" (16).

Das hier angesprochene Anliegen, die Einbindung des Kirchenvolkes in Fragen, die es so sehr betreffen, ist ein Grundanliegen des vorliegenden Buches. Es zeigt die Vielfalt auf, die bei Bischofsbestellungen möglich war. (Solange die österreichische Monarchie bestand, erstellten übrigens bei Freiwerden eines Bischofssitzes die Kaiser den Dreiervorschlag für den Nachfolger. In den allermeisten Fällen kamen auf diesem Weg gute, ja vortreffliche Bischöfe zu Amt und Würden).

Erfreulich ist es, was abschließend angemerkt sei, dass Hartmann sein Werk durch ein verlässliches Register erschlossen hat.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

◆ 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.

In der Laienfrage scheint in den letzten Jahren zumindest im deutschsprachigen Raum einiges zum Stillstand gekommen zu sein und manche kirchliche Dokumente bzw. Entscheidungen gaben/geben Anlass zur Sorge. Der vorliegende Sammelband ist die schriftliche Dokumentation eines international besetzten Kolloquiums, das an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt im Herbst 2007 stattgefunden hat. Im Vorwort betonen die beiden HerausgeberInnen Kranemann und Wijlens, dass über die Rolle und das Verständnis von Laien in der Kirche theologisch wie rechtlich neu nachzudenken ist, da es „immer wieder auch [zu] Irritationen" kirchlicherseits und auch aus praktischer Perspektive gekommen ist bzw. kommt.

Peter Neuner (13–30) eröffnet als Systematiker den Blick auf die Begriffsgeschichte der Laien und macht deutlich, dass dieser zum einen als „zum Volk gehörig" (14) zu verstehen ist und zum anderen dogmengeschichtlich als relationaler Begriff zu ‚Kleriker' sehr unterschiedlich gedeutet wurde. Die Sicht von Laien fällt anders aus, wenn man Kirche entweder als Communio oder als Hierarchie versteht. Das Zweite Vatikanische Konzil hat zwar die Laien aufgewertet, aber auch „in Kauf genommen, dass der Begriff ‚Laie' unscharf wurde". (21) Neuner argumentiert vom Verständnis des Volkes Gottes her und sieht das Amt in seiner Dienstfunktion für das Volk begründet. Er plädiert dafür, das „Amt der Pastoralassistenten als Teilhabe am kirchlichen Amt theologisch [neu] zu deuten". (29)

Mit großem Gewinn lässt sich der Beitrag der Mitherausgeberin und Kirchenrechtlerin Myriam Wijlens lesen, die über komplementäre Arbeits- und Beziehungsformen von Laien und Klerikern nachdenkt. Ihre These lautet: Aufgrund eines erneuerten Amtsverständnisses durch das Zweite Vatikanische Konzil hat sich die Verhältnisbestimmung verändert, sodass „Laien und Geweihte […] einander ergänzende Gaben" haben, „[…] sie stehen zueinander nicht in Opposition" (46), sondern haben ihren eigenen Wert und ergänzen sich, was gemäß der Autorin zu einem Neuansatz in der Zusammenarbeit führen kann.

Der Religionssoziologe Michael Ebertz (53–76) erläutert sprachlich wie pastoralsoziologisch in gewohnt souveräner Manier seinen thematischen Zuschnitt auf die Laienfrage unter Rekurs auf Norbert Elias „funktionaler Demokratisierung" (54). Er liefert reichhaltige Argumente zur Begründung seiner These, wonach es zunehmend zu einer Laisierung der Kirche kommt, da sich die Machtbalancen in der Kirche aufgrund zahlreicher Laienbeteiligungen verschoben haben. Der Schluss des Artikels über ein neues Bündnis „mit dem Laientraditionalismus" (73) endet abrupt und lässt mehr Fragen offen als er Antworten gibt.

Der Systematiker Henk Witte (77–92) nimmt die Situation von Laien in den Niederlanden zum Anlass, theologisch über das Verhältnis von gemeinsamem Priestertum und Amtspriestertum nachzudenken. Der Verständigungsprozess der niederländischen Bischofskonferenz über die Position von aktiven Laien in der Seelsorge war spannungs- und konfliktreich hinsichtlich ihrer Kompetenzen und Qualitäten gegenüber von Geweihten. Das Verbindende sieht der Autor im Begriff einer echten Kooperation gegeben, die sich gnadentheologisch aufgrund der allen gemeinsamen Taufe ergibt. So drückt die „Kooperation der Laien in der Seelsorge" eine „Entfaltung der Sendung, die sie aufgrund ihrer Taufe empfangen haben" (91), aus.

Der Mitherausgeber und Liturgiewissenschaftler dieses Sammelbandes, Benedikt Kranemann (93–106), zeichnet Veränderungen des Rollenbildes von Laien innerhalb von Gottesdiensten nach. Die z. T. bekannten Entwicklungslinien seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil verdeutlicht er mit dem Ziel, auch die jüngeren kirchlichen Dokumente zu analysieren, die eine ins Stocken geratene Veränderungsdynamik hinsichtlich „bewusste[r] und tätige[r] Teilnahme aller Gläubigen" (98) kennzeichnet. Dagegen sichert der Autor die Unhintergehbarkeit der Laienbeteiligung theologisch ab und setzt Akzente für eine Zukunft des Engagements von haupt- und ehrenamtlichen Laien in Richtung Ermutigung, gediegener Fort-Bildung und der „Akzeptanz unterschiedlicher Formen der Teilnahme" (106).

Susan Rolls (107–120), Liturgiewissenschaftlerin in Ottawa, folgt wie Kranemann mit Blick auf die USA und Kanada der Frage nach der Teilnahme von Laien in der Liturgie. Sie stellt diese Frage aufgrund „der verschiedenen muttersprachlichen Übersetzungen der dritten Auflage des *Missale Romanum*" (107). Ihre liturgiewissenschaftliche Warnung ist ernst zu nehmen: Die Neuübersetzung des Messbuches, wie dies schon im englischsprachigen Raum deutlich wurde, wird die Kluft zwischen Kirchen- und Volkssprache noch größer machen; „die den Laien auferlegte Abhängigkeit vom Klerus von vielen der gebildeten und selbstbewussten Laien [wird] nicht einfach hingenommen werden." (120)

Der Münchner Kirchenrechtler Helmut Pree (121–140) macht es in seinem Beitrag Leser/innen nicht leicht, seiner Argumentation für eine „Etablierung von Laienämter[n]" (121) aufgrund des Gewohnheitsrechtes zu folgen. Für den Autor ist die Konstituierung eines Laienamtes rechtlich nur möglich, wenn die Einhaltung von kirchlichen Rechtsgepflogenheiten und klaren Kriterien gewährleistet ist.

Catherine Clifford (141–162), Systematische Theologin aus Ottawa, nimmt „das Umfeld der kirchlichen Laiendienste in der katholischen Kirche Kanadas" (159) in den Blick und sieht Handlungsbedarf in der Ausbildung – vor allem in der spirituellen Bildung – sowie der Sozialisation dieser Laiendienste. Die Autorin sieht die spirituelle Bildung in der Taufspiritualität (162) begründet, die durch spezifische theologische wie praktische Standards erweitert und in die Ortskirche integriert werden soll. Die Konsequenz daraus wäre, dass die kirchlichen Verantwortlichen in Kanada die konkrete Lebenssituation der Laienangestellten berücksichtigen und ihnen hinsichtlich finanzieller Mittel, pastoraler Verortung und organisatorischer Stärkung hilfreich zur Seite stehen.

Der Journalist und Theologe Ulrich Ruh (163–166) gibt in seinen acht Thesen präzise und fokussiert die Schwierigkeiten und mög-

liche Chancen rund um die *Laienfrage* in der Kirche wieder. Seine Optionen können als Summe der Intentionen dieses Bandes gelesen werden: der Wunsch nach mehr Mitsprache und -verantwortung; der eigene Stand hat in der medialen Öffentlichkeit (unbedingt) was zu sagen; und bei positiver Sichtweise könn(t)en Laien trotz hohem äußeren Erwartungsdruck eine bunte Vielfalt der Kirche als Volk Gottes in dieser pluralen Gesellschaft zeigen, wie es das Konzil intendiert hat.

Die Beiträge sind sehr heterogen in inhaltlicher (was der Absicht des Kolloquiums entspricht) wie formaler Hinsicht. Das ist der Frage nach einer aktuellen wie künftigen Verortung von Laien in der Kirche nicht abträglich, sondern kann als Herausforderung gedeutet werden; ihre Funktion und Rolle sind theologisch wie pastoral noch lange nicht geklärt. Zu hoffen ist – neben einer breiten Resonanz –, dass die theologischen wie rechtlichen Klärungsprozesse, wie sie hier exemplarisch nachzulesen sind, auch zwischen den Leitungsverantwortlichen in der Kirche, den Pastoralplaner/innen wie auch den theologisch versierten Gesprächspartner/innen stattfindeen – spannungsreich wie auch komplementär.

Linz *Helmut Eder*

DOGMATIK

◆ Herkert, Thomas / Remenyi, Matthias (Hg.): Zu den letzten Dingen. Neue Perspektiven der Eschatologie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2009. (224, 1 s/w Abb.) Geb. Euro 39,90 (D) / Euro 40,30 (A) / CHF 67,00. ISBN 978-3-534-22150-9.

Wann immer das „eschatologische Büro" (Ernst Troeltsch) geschlossen werden sollte, klopften neue Fragen umso vehementer an die Tür und drängten auf seine Wiedereröffnung. So trugen im vergangenen Jahrhundert etwa der kulturelle Paradigmenwechsel, die Vernichtungspraktiken oder die ökologische Krise neue und drängende Fragen an das eschatologische Denken heran.

Der vorliegende Sammelband, der auf eine Freiburger Akademie-Tagung zurückgeht und für die Drucklegung um einen Aufsatz erweitert wurde, bietet einen informativen und kenntnisreichen Einblick in einige aktuelle eschatologische Debatten. Zugleich, und darin liegt seine besondere Stärke, zeigen die Beiträge, wie wenig Eschatologie mit verschrobener Jenseitsspekulation zu tun hat, sondern wie grundlegend in ihr die Grundüberzeugungen und Hoffnungen des Christentums zur Sprache kommen.

Im ersten Beitrag diskutiert *Roman Siebenrock* die Frage, welcher Stellenwert den apokalyptischen Texten der Bibel zukommt oder zukommen sollte (15–42). Da in der Frömmigkeitsgeschichte die überbordende Bilderwelt der Apokalyptik weitaus stilbildender geworden ist als die dürre Verheißung neuen ewigen Lebens, lässt sich ihr ein positiver Sinngehalt nur durch eine konsequente hermeneutische Verortung abgewinnen. Apokalyptische Texte führen die Ernsthaftigkeit der Lage und die Dringlichkeit der Entscheidung auf drastische Weise vor Augen und gehören untrennbar zur biblischen Überlieferung. Werden sie nicht konsequent von der Botschaft, von Leben, Tod und Auferstehung Jesu her interpretiert, schlägt Apokalyptik in Angst und Gewalt um. Siebenrock plädiert im Anschluss an Karl Rahner für eine durchgehend christologische Lektüre, möchte sie aber stärker von jener Eschatologie her interpretieren, „die im Kommen Jesu ihre Mitte hat" (26). Damit lasse sich zum einen der implizite Verheißungscharakter der apokalyptischen Texte aufdecken, zum anderen aber auch das gewalttätige Potenzial entschärfen.

Einmal mehr kämpft *Peter Strasser* gegen allerlei Formen und Versuche, die unabweisbaren, existenziellen Fragen des Menschen entweder durch Negation oder durch Umdeutung stillzulegen (43–55). Die Auseinandersetzung mit dem Tod zeige deutlich die Schwierigkeiten, diese unüberwindliche Grenze zu akzeptieren und ihr auszuweichen. Der Tod lasse sich nicht bewältigen oder entschärfen, auch nicht durch die religiöse Semantik, die häufig der Gefahr erliege, das Brutale und Verstörende des Todes durch die Auferstehungshoffnung zu übertönen. Auch die säkularen Metaphern (z.B. the big sleep) sind für Strasser hilflose Versuche, der Unausweichlichkeit und Dramatik dieses Geschehens zu entkommen. Ebensowenig sind der gegenwärtig wiederkehrende Naturalismus und die neomythische Erhitzung „wahrhaft kultivierte, das heißt: nicht-regressive Mittel, um unsere Art der Todesmisere zu besiegen" (55). Im Gegenteil, alle Versuche, „die Immanenz methodisch fugendicht" (52) zu machen, ver-

schärfen lediglich das Problem: Der Tod ist und bleibt ein großes Rätsel.

Franz Gruber erörtert in seinem Beitrag insbesondere existenziell-praktische Gründe für die Plausibilität der (personalen) Auferstehungshoffnung und zeigt anhand exegetischer sowie theologiegeschichtlicher Diskussionen, dass ihre performative Bedeutung nicht allein in einem ewigen, versöhnten Leben liegt, sondern bereits unser jetziges Dasein und unsere gegenwärtige Praxis prägt und durchdringt (56–72). Ausgehend von dem Satz Ludwig Wittgensteins »Man kann vielleicht sagen: Nur die Liebe kann die Auferstehung glauben« zeigt Gruber, in welcher Weise die christliche Hoffnung an den stärksten Momenten menschlicher Existenz anknüpfen kann. In den Erfahrungen bedingungsloser und befreiender Liebe, die im Wechselspiel von Selbstannahme und Hingabe sowie in der Anerkennung des Anderen den Tod als definitive Grenze transzendieren können, wird sichtbar, was im biblischen Glauben als Gottes schöpferische und auferweckende Macht bezeugt wird, dass „die lebenerweckende, göttliche Liebe sich als stärker erweist als der Tod" (71). Die Hoffnung auf Auferstehung oder Auferweckung begreift Gruber als eine Zumutung, deren Überzeugungskraft nicht primär oder allein auf metaphysischen Argumenten beruht, sondern auf den konkreten Zeugnissen jener Menschen, die aus dieser Hoffnung und Kraft heraus leben. Daher ist der Auferstehungsglaube „existenziell nur glaubwürdig, wenn wir personale Erfahrungen machen, in denen die Unbedingtheit des Lebens und der Würde des Anderen aufscheint." (72)

Das Fegefeuer als ein belasteter Diskurs wird im Beitrag von *Martin Dürnberger* aus seiner bedrohlichen Ambivalenz herausgeholt und als ein Heterotopos der Jetztzeit interpretiert, durch den die Menschen ihrer Wahrheit radikal ansichtig werden und jenseits von Selbstentschuldung und definitiver Verurteilung neue Lebensmöglichkeiten gewinnen können (73–98). Die Geburt des Fegefeuers im 12. Jahrhundert war zunächst ein markanter Zivilisierungsschub im religiösen Verhältnis. „Das Fegefeuer garantiert eine gewisse Art von Verhandlungs- und Rechtssicherheit angesichts der Letzten Dinge – es ist Ausdruck eines neuen Selbstbewusstseins, dass sich die ewige Verdammnis um einer leichten Sünde willen nicht mehr mit der Gerechtigkeit Gottes vereinbaren lässt." (86) Auch wenn die Erschaffung des Fegefeuers zugleich kirchen- und machtpolitische Interessen bediente, so blieb ihm doch ein Hoffnungspotenzial eingeschrieben, das bis in gegenwärtige Diskurse hinein anknüpfungsfähig und fruchtbar bleibt. So könne das Fegefeuer der eigenen Schuld eine Sprache, eine Bilderwelt und einen konkreten Ort geben und dadurch zu Recht als ein Vorgang der Aufklärung, „nämlich der Aufklärung über die Wahrheit der eigenen Existenz" (94) bezeichnet werden. Sich zu seiner eigenen Schuld verhalten, „ohne an seinem Heil zu verzweifeln" (92), darin zeigt sich der heterotopische Gehalt des Fegefeuers.

Jan Heiner Tück widmet sich einem weiteren Brennpunkt der Eschatologie, dem Gericht, und diskutiert dabei unter anderem die spannende Frage, ob sich die Opfer mit den Tätern versöhnen lassen müssen, oder ob es auch das Recht der definitiven Verweigerung gibt (99–122). Im zuletzt genannten Fall bliebe Gottes neue Schöpfung unvollendet und seine Versöhnungsmacht begrenzt. Auch in der Eschatologie könne es keinen Zwang geben. Daher bleibe nur die Hoffnung, dass es Gott gelingen möge, Täter und Opfer auf uns gänzlich unbekannten Wegen restlos miteinander zu versöhnen. Heil und Versöhnung werden durch das Gericht hindurch möglich, „weil der Richter zugleich der Retter ist, der sein Gericht im Horizont der Gnade vollzieht" (122). Häufig werde aber auch verdrängt, dass der Richter Christus selbst ist, der „kommen wird zu richten die Lebenden und die Toten". Im Gericht werden die Wahrheiten der Welt, der Täter wie der Opfer, endgültig offenbar und nicht mehr kaschiert oder entwertet. Nur der Versöhnungsmacht Christi könne es gelingen, ein Opfer und Täter gleichermaßen umfassendes, endgültiges Heil zu schaffen.

Der einzige evangelische Beitrag stammt von *J. Christine Janowski*, die sich mit der Apokatastasislehre auseinandersetzt, jener auf Origenes zurückgehenden Überzeugung, wonach am Ende der Zeiten ausnahmslos alle erlöst und versöhnt werden, auch der Teufel (123–173). Nach gängiger Überzeugung blieb die Allerlösung ein marginalisierter, aber dennoch unversiegbarer Strom innerhalb der christlichen Überlieferung. Erst in der Theologie des 20. Jahrhunderts, vor allem durch Karl Barth, sei sie zum unbestrittenen Topos der Eschatologie geworden. Janowski zeigt jedoch, dass die Apokatastasislehre stets im Zentrum des Glau-

bensbekenntnisses stand und seine lehramtliche Zurückweisung weniger die Lehre selbst als vielmehr manche ihrer (problematischen) Voraussetzungen betraf. Ausführlich diskutiert sie das Alternativmodell des eschatologischen Dualismus, dessen Aporien seine Durchsetzung bis heute verhindern. Daher könne gegenwärtig nicht mehr die Frage sein, ob christlich eine Eschatologie der Erlösung aller Menschen gelehrt werden könne, „sondern wie man es unter welchen Voraussetzungen in angemessener Weise tut" (173).

Der abschließende Beitrag von *Matthias Remenyi* diskutiert eine Frage, die durch neue Erkenntnisse in den Naturwissenschaften an Dringlichkeit gewonnen hat (174–222): Was passiert bei der Vollendung mit der Materie, mit dem Kosmos im Ganzen? Was meint eigentlich Vollendung der Schöpfung? Wer den Kosmos aus der Vollendungshoffnung ausklammert, so die These, wird in keiner Weise dem Gottesbegriff und dem durchgängigen Zeugnis der Bibel gerecht. Remenyi zeigt, dass die Fokussierung auf die leiblich-personale Auferstehung nicht von der Hoffnung für den Kosmos getrennt werden könne: Beide, personales Auferstehungsleben wie kosmische Neuschöpfung, sind „Konsequenzen der universalen, alles Weltgeschehen umgreifenden Relevanz von Tod und Auferstehung Jesu Christi und der damit verbundenen Verheißung, dass Gott in seiner Liebe zu jedem einzelnen Geschöpf und zur Schöpfung als Ganzer nichts von dem verloren geben wird, was er einmal geschaffen und als gut bejaht hat" (215). Im Anschluss an Überlegungen Hans Urs von Balthasars wird der Begriff der Gestalt als jener Vermittlungsbegriff herausgearbeitet, der sowohl die personale Ganzheit des Menschen als auch die eschatologische Dimension des Kosmos als Einheit zu denken erlaubt. Damit lasse sich der unselige Dualismus von Person und Welt überwinden, der in seiner anthropozentrischen Auflösung den Kosmos nur als Funktion des Personalen betrachten konnte.

Neben der profunden Diskussion ausgewählter Problemstellungen zeigt der Band auf eindrückliche Weise, wie eng die Eschatologie an die anderen Traktate, vor allem an die Gottes- und die Schöpfungslehre, an die Christologie und Soteriologie gebunden ist und wie intensiv sie an ihren Aufgaben arbeitet. Wünschenswert wäre daher ein weiterer Band, der in ähnlich produktiver Weise jene Fragen aufgreift, die gegenwärtig ebenfalls die Agenda bestimmen, etwas die Naturalismusdebatte, die Anfragen durch die Religionstheologie oder die Frage nach dem Leid der Tiere, die in den Fabriken und Schlachthöfen tagtäglich elendiglich zugrunde gehen; welche Vollendungsmöglichkeiten kommen ihnen zu? Das eschatologische Büro wird noch lange offen bleiben.

Salzburg *Alois Halbmayr*

ETHIK

◆ Büchele, Herwig / Guggenberger, Wilhelm: Dramatische Ethik (Beiträge zur mimetischen Theorie 24). LIT-Verlag, Wien 2008. (461) Kart. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (D) / CHF 30,90. ISBN 978-3-8258-1325-3.

In Weiterentwicklung des Innsbrucker Forschungsprogramms „Religion – Gewalt –Kommunikation – Weltordnung" stellen *Herwig Büchele SJ*, emeritierter Professor für Christliche Gesellschaftslehre, und *Wilhelm Gugenberger*, a.o. Professor für Christliche Gesellschaftslehre an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, Überlegungen zu einer „Dramatischen Ethik" vor. Deren spezifischer Zugang besteht im Ernstnehmen „von Kräften […], die sich kommunikativ nicht einbinden lassen (strukturelle Lüge und Gewalt; kollektive Mechanismen)" (5). Dramatische Ethik setzt sich den Brüchen des Lebens aus und „rechnet auch mit der Macht des Bösen und seinem aggressiven und zerstörenden Potential – in seinen individuellen und in seinen kollektiven Gestalten" (7).

Mit einer besonderen Aufmerksamkeit für die von Rivalitäts- und Begehrensstrukturen bestimmte Situation des Menschen gehen die Verfasser in dreißig Kapiteln auf relevante Themen des sozialen Lebens ein: Wissenschaft, Forschung, Wirtschaft, Politik, Institutionen, Öffentlichkeit, Freiheit, Medien, Demokratie, Frieden und vor allem die Thematik „Gerechtigkeit" – reformuliert als „Ethische Grundfrage: Wie ist im Drama von Mensch, Natur und Geschichte ‚soziale Einheit in Freiheit' möglich" (69)? Die Antwort darauf lautet: Eine solche Einheit und Freiheit ist möglich durch die Wahrnehmung und Überwindung der zutiefst *mimetischen* Prägung des menschlichen Lebens: „Die Nachahmung des Begehrens von Vorbildern mobilisiert die ansteckenden Leidenschaf-

ten. Im Wesen dieser Begierde- und Aneignungsstruktur liegt die unerschöpfliche Quelle allen Sich-Vergleichens und allen Rivalisierens: Es entstehen die Aneignungs- und Rivalitätskonflikte durch Nachahmung, die Vielfalt der mimetischen Konflikte. Sie machen uns anfällig für die Eskalation von Rivalität und Gewalt" (135). In der Auseinandersetzung mit den – von der Struktur der *Mimesis* beherrschten – Realitäten des sozialen Lebens entwickeln die Verfasser bedenkenswerte Lösungsansätze: so etwa den Vorschlag zur „Schaffung einer transnationalen Instanz mit Durchsetzungsmacht, die in der Lage ist, die wichtigsten globalen Problemfelder auf eine dauerhafte und tragfähige Entwicklung hin zu koordinieren" (181; vgl. auch den „global contract" [213]), oder die Idee, neben der üblichen Kapitalbilanz eines Unternehmens auch eine „öko-soziale Bilanz" (254) zu erstellen. Hilfreich ist eine kleine Methodologie sozialethischer Urteilsfindung, die zwischen grundsätzlichen Prinzipien und konkreten Entscheidungen vermittelt (vgl. 263–268).

Die letzten sieben Kapitel des Buches gehen ausdrücklich auf die *theologische* Herausforderung der Sozialethik ein. In einer ausführlichen Reflexion des Verhältnisses zwischen dem Anspruch Jesu und einer möglichen politischen Praxis kommen drei Aspekte zur Sprache: Erstens der Topos „*Kontrastgesellschaft*", der sich dem genuinen Anspruch der Bergpredigt stellt; zweitens der vermittelnde Weg „*komponierender Ethik*", der bei der Fähigkeit ansetzt, „einen Weg zielgerichtet, aber den jeweiligen Geländeverhältnissen entsprechend anzulegen" (344); und drittens der Prozess einer „*Unterscheidung in Gemeinschaft*", also der im Kontext einer Gemeinde vollzogenen „Wahl", wie sie in den Ignatianischen Exerzitien maßgeblich ist. Der Anspruch des Willens Gottes offenbart sich dabei als „Tod" und „Neu-Geburt" (367), d.h. als Krisis des Eigeninteresses und als Ermöglichung neuer Freiheit. Dieses Curriculum „dramatischer Ethik" schließt mit einem Plädoyer für eine gelingende Beziehung zwischen christlichem Glauben und politischer Vernunft (vgl. 394) und mit dem Bekenntnis, dass die Verwirklichung des Humanen der Mitte der christlichen Botschaft entspringt: „Wahre Solidarität kann nur dort geschehen, wo der Mensch unbedingt, um seiner selbst willen bejaht wird, das heißt: wo sein Leben im gott-menschlichen Geheimnis wurzelt, darin angenommen und immer neu verantwortet wird" (413).

Ungleich stärker als etwa in einem diskursethischen Ansatz thematisiert „Dramatische Ethik" jene Aspekte des sozialen Geschehens, die dem planenden und reflektierenden Zugriff des Menschen vorausliegen, wie vor allem kollektive Opfer- und Gewaltmechanismen; diese „mimetische Option" hat bekanntlich eine bis heute andauernde, kontroverse Diskussion ausgelöst. Unbestritten hingegen ist wohl der Realitätsbezug dramatischer Ethik, die „nicht als Ethik der sauberen Hände betrieben werden" kann, sondern immer nur als Ethik der Solidarität, der Involviertheit in die Fallstricke ihrer Zeit, freilich ohne sich diesen Fallstricken willig auszuliefern" (237).

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ 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.

Die Autorin erwarb mit der vorliegenden Arbeit den Doktorgrad an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Salesianer Don Boscos in Benediktbeuern. Als Don Bosco-Schwester war ihr die Aufarbeitung der Quellen zum Thema ein großes Anliegen.

Franz X. Niedermayer (1882–1969) entstammte einer kinderreichen Bauernfamilie in Rinding unweit von München. Ein älterer Bruder wurde Priester, eine seiner Schwestern trat in den Orden der Barmherzigen Schwestern ein. Der Wunsch von Franz, Priester zu werden, war aus finanziellen Gründen nicht leicht erfüllbar, zumal sein Vater schon 1902 verstorben war. Aber durch Vermittlung des Ortspfarrers gelang die Aufnahme in das Spätberufenenseminar der Salesianer Don Boscos in Penango bei Turin. Sein Theologiestudium absolvierte Niedermayer ab 1908 in Foglizzo, wo er 1912 auch zum Priester geweiht wurde. In der Folge setzte er sich mit Eifer dafür ein, dass die Salesianische Familie (Priester und Laienbrüder, Don Bosco-Schwestern, Salesianische Mitarbeiter) über Italien hinaus in den Ländern der Donaumonarchie (Polen, Ungarn, Slowenien u. a.) Fuß fassen konnte. Im eigentlichen Stammland

Österreich war dies wegen bestehender politischer Spannungen mit Italien erst 1912 möglich geworden. Die völkischen Gegensätze und die Situation in der Zeit zwischen den Kriegen ergaben Probleme, denen sich Niedermayer stellen musste. Sein Aufbauwerk (37 ff.) kann hier nicht im Detail geschildert werden. Er wurde jedenfalls zu einer regelrechten „Gründerfigur" (133 ff.). Eine neue Herausforderung bedeutete es, als er 1922 von P. Augustin Hlond die Leitung der (1919 errichteten) deutsch-österreichischen Salesianerprovinz übernahm. (Hlond war zum Apostolischen Administrator des an Polen gefallenen Teils der Erzdiözese Breslau bestellt worden.) In die Provinzialszeit Niedermayers fallen nicht wenige Häusergründungen sowie die Setzung typisch salesianischer Schwerpunkte (Schüler- und Lehrlingsheime, Fürsorgeeinrichtungen, Pfarrseelsorge, Militärseelsorge etc.; vgl. 193 ff.).

Ein wenig näher eingegangen sei hier auf Linz, wo Bischof Johannes Maria Gföllner (1915–1941) im sogenannten Franck-Viertel ein für einen Kirchenneubau gewidmetes Areal den Salesianern Don Boscos zugedacht hatte. Die Verhandlungen nahmen einen positiven Verlauf. 1927 nahmen die Salesianer das Angebot des Bischofs definitiv an. P. Karl Kranner wurde von Niedermayer mit der Bauleitung für ein Gotteshaus beauftragt. Noch im selben Jahr konnte die Grundsteinlegung stattfinden. Am 11. November 1928 war es so weit, dass Bischof Gföllner die einfache Kirche und Klosteranlage einweihen konnte. Nun entfalteten die Salesianer in diesem Wohngebiet der Arbeiter und Bundesbahner eine segensvolle pastorale Tätigkeit, trotz aller finanziellen Probleme und der schwierigen politischen Situation (Februaraufstand 1934, Anschluss Österreichs an Deutschland 1938). Mit Rechtswirksamkeit vom 1. Jänner 1939 wurde die Seelsorgestelle Don Bosco von der Pfarre St. Josef (Hl. Familie) getrennt und zu einer Pfarrexpositur erhoben.

P. Franz Niedermayer legte 1941 sein Amt als Provinzial zurück. Er wirkte als Seelsorger in Bad Wörishofen und ab 1946 als Direktor von Benediktbeuern. Hier hatten die Salesianer 1930 das säkularisierte Benediktinerstift erworben und 1931 ein Studentat (Philosophisch-Theologische Hochschule) eingerichtet, an der Niedermayer zeitweilig Moraltheologie lehrte. Hier in Benediktbeuern, seiner Lieblingsgründung, verstarb P. Niedermayer am 4. September 1969.

Die Arbeit der Autorin stellt eine imponierende Leistung dar. Es ist aber nicht immer ganz leicht, die Materien, die man sucht, auch zu finden. Das liegt nicht nur daran, dass dem Buch kein Register beigegeben wurde. Die geschichtlichen Ereignisse werden nicht immer konsequent in ihrer Abfolge dargestellt. So bleiben z. B. die Schicksale von Linz-Don Bosco im Zweiten Weltkrieg und danach unberücksichtigt, ebenso die Übernahme eines zweiten Seelsorgezentrums durch die Salesianer in der Katzenau (Linz-St. Severin), wo schon 1935/36 eine Kirche errichtet wurde, an der seit 1939 Salesianer seelsorglich tätig sind (1941 Kooperatorexpositur, 1968 Pfarre).

Linz *Rudolf Zinnhobler*

◆ 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.

Mit dem anzuzeigenden Buch liegt erstmals eine Biografie in monografischer Breite über den letzten Salzburger Fürsterzbischof Sigismund Waitz (1864–1941) vor, bekannter jedoch aus seiner jahrzehntelangen Tätigkeit in Tirol und Vorarlberg, zuletzt als Apostolischer Administrator von Innsbruck-Feldkirch für die bei Österreich verbliebenen Teile des Fürstbistums Brixen, dessen Sitz ja seit dem „Schandfrieden" von St. Germain in Italien lag. Die Arbeit, Ergebnis eines zweitägigen Symposions im Herbst 2009 in Innsbruck, ist nicht aus einer Hand. Insgesamt zehn Autoren, durchweg ausgewiesene (Kirchen-)Historiker, aber auch der amtierende Bischof von Innsbruck, tragen in nicht immer ausgewogenen zehn Kapiteln ein umfassendes Lebensbild zusammen, geschuldet nicht zuletzt dem vielgestaltigen Betätigungsfeld des Seelsorgers. Das hat den Vorteil, dass für einzelne Felder ausgesprochene Fachleute (vgl. 448/50) zu Wort kommen, den Nachteil, dass es durch „Schnittmengen" auch zu Wiederholungen kommt, einige Aspekte zumindest etwas kurz geraten, etwa sein Wirken im Tiroler Landesverband der Caritas, dessen Mitbegründer und zeitweiliger Vorsitzender er war, oder auch sein Antisemitismus, der nicht dadurch harmloser wird, als auch hier wieder betont wird, der weitverbreitete österreichische Antisemitismus

habe nichts gemein mit dem rassisch begründeten Antisemitismus der Nationalsozialisten. „Vollständigkeit" in jeglicher Hinsicht war allerdings nicht angestrebt und auch kaum leistbar; dennoch hätte man hier und da einen stärkeren „Abgleich" mit dem Gesamtepiskopat oder der Gesamtsituation gewünscht, nicht nur, wenn es darum geht, Waitz positiv im Widerstand gegen den Nationalsozialismus hervorzuheben (Antisemitismus, Ständestaat, „Klerikalfaschismus").

Die recht unterschiedliche, zumeist unzureichende Zitierweise des LThK wird den „Normalleser" kaum stören (bes. 98f.). Neben den üblichen, insgesamt wenigen Tippfehlern (Zahlendreher) gibt es auch einige „Ungenauigkeiten"; z. B. die Unterschrift zu einem Bild auf Seite 59, das Waitz im Kreise von Konviktualen 1882/83 zeigt, aber nicht „am Canisianum", sondern am Nikolaihaus!

Die überaus reiche Bebilderung, die – bei aller Wissenschaftlichkeit – hohe Lesbarkeit und die den Lesefluss nicht hemmende Anbringung der Belege jeweils am Ende der Beiträge sowie schließlich der überaus verbraucherfreundliche Preis belegen, dass sich Herausgeber und Autoren nicht in erster Linie an ein Fachpublikum wenden, sondern an eine große Leserschaft unter den an (kirchlicher) Zeitgeschichte und der facettenreichen Gestalt des Hauptdarstellers Interessierten, der mehrfach in schwerster Zeit an den Brennpunkten nicht nur Tiroler Geschichte gestanden hat und zu Recht als „einer der letzten Repräsentanten des ‚alten' Tirols betrachtet werden" kann. Ein Personenregister erschließt den üppigen Band auch für „Querleser" und die Literaturangaben in den Endnoten bieten hinreichend Nahrung zur Stillung vertiefenden Wissensdurstes.

Bonn *Norbert M. Borengässer*

◆ 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.

Die „Elisabethinen" (Ordo Sanctae Elisabethae – auch Elisabethinerinnen oder „Franziskanerinnen von der hl. Elisabeth" genannt) wurden Ende des 14. Jahrhunderts zur Pflege von armen und kranken Frauen nach dem Vorbild der hl. Elisabeth („In Fröhlichkeit dem Menschen dienen") ins Leben gerufen. Im 17. Jh. wurde von Apollonia Radermacher (Radermecher) in Aachen die „Gemeinschaft der Hospitalschwestern der hl. Elisabeth nach den Regeln des Dritten Ordens des hl. Franziskus" als Krankenorden im heutigen Sinn gegründet. Die 1690 in Graz entstandene Niederlassung wurde zur Keimzelle der Elisabethinen in Österreich; am 24. August 1709 kamen die ersten Schwestern (aus Graz) nach Wien.

Zum 300-Jahr-Jubiläum der Wiener „Lieserln" erschien ein bemerkenswerter „Rundgang durch Zeiten und Räume" – ein historischer Rundgang durch politisch und wirtschaftlich schwierige Zeiten sowie ein kunstgeschichtlicher Rundgang durch Kirche, Konventgebäude, Spital, Gärten und Höfe. In Wort und Bild qualitätsvoll dargestellt, wird eine wechselvolle Haus- und Erfolgsgeschichte eines caritativ engagierten Ordens, geprägt durch rege Bautätigkeit, sowohl von hochadeligen Stifterinnen als auch von den sogenannten „kleinen Leuten" unterstützt, gezeichnet.

Maria A. Mayrhofer, Kunsthistorikerin mit Schwerpunkt Österreichische Barockarchitektur, und Eva Drechsler, Theologin und Publizistin, führen in ihrem Rundgang durch den Wiener Konvent den Blick auch auf Kostbarkeiten, die nicht allgemein zugänglich bzw. bekannt sind, wie z. B. die beiden qualitativ hochwertigen Gemälde an der Rückseite des Orgelprospekts auf dem Musikchor. Sie stellen die großen Vorbilder der Elisabethinen dar: Franz von Assisi (1181/82–1226) und Elisabeth von Thüringen (1207–1231).

Besondere Kunstwerke und spirituelle Kostbarkeiten finden sich auch im Kapitelzimmer der Schwestern, u. a. ein bemerkenswerter Flügelaltar (Hausaltar) aus dem 18. Jahrhundert mit üppigem Rokoko-Ornament; im anschließenden Raum sind zwei Gemälde erwähnenswert: Jesus der Gute Hirte und als Pendant Maria, die Gute Hirtin, ein eher seltenes Motiv; die Bilder dürften eigens für den Konvent geschaffen worden sein, da bei beiden Gemälden Ansichten des Wiener Klosters im Hintergrund erkennbar sind.

Zu den großen nicht allgemein zugänglichen Schätzen im Konvent der Elisabethinen gehört auch die von Maria Theresia gestiftete Apotheke, eine faszinierende Mischung von Kunst und Kuriositäten, Wandmalereien und edlem Inventar. Dieser Spitalsapotheke mit der vollständig erhaltenen Einrichtung aus der Zeit der 1750er-Jahre wird ebenso eine ausführliche Beschreibung gewidmet.

Von Wien aus gründeten die Elisabethinen insgesamt fünf Klöster dem Ordensauftrag entsprechend jeweils mit Spital: Prag 1719, Bratislava (Pressburg) 1738, Linz 1745, Brünn 1754 und Ofen (Budapest) 1785.

Die Niederlassung in Linz ist der Wiener Apothekerstochter Ernestine v. Sternegg zu verdanken, die ihr Familienerbe zur Gründung eines neuen Ordenskrankenhauses zur Verfügung stellte; der Standort Linz wurde durch das Los entschieden. Die Stifterin bezog mit vier Schwestern (und zwei Krankenbetten) 1745 in Linz zunächst das Kirchstetterhaus in der Herrengasse; 1749 wurde das Spital mit sechs Betten (am heutigen Standort in der Bethlehemstraße) eröffnet, 1764–1768 die Kirche erbaut.

Mit 1. August 2007 wurden die Konvente der Elisabethinen Linz und der Elisabethinen Wien zum gemeinsamen Konvent der Elisabethinen Linz-Wien fusioniert.

Linz *Monika Würthinger*

KIRCHENRECHT

◆ Mettler, Peter: Die Berufung zum Amt im Konfliktfeld von Eignung und Neigung. Eine Studie aus pastoraltheologischer und kirchenrechtlicher Perspektive, ob Homosexualität ein objektives Weihehindernis ist (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII: Theologie 875). Internationaler Verlag der Wissenschaften Peter Lang, Frankfurt a. M. u. a. 2008. (390) Pb. Euro 56,50 (D) / Euro 58,10 (A). ISBN 978-3-631-57516-1.

Mit folgender „Studie" promovierte Peter Mettler, Missionar von der Heiligen Familie (MSF), 2007 an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg im Breisgau. Gegenwärtig doziert der Autor an einem Priesterseminar der umstrittenen Kongregation der Legionäre Christi in Brasilien, dessen 2008 verstorbener Gründer P. Marcial Maciel nachweislich Seminaristen sexuell missbraucht hat. Mettler greift somit ein derzeit aktuelles, äußerst spannungsgeladenes Thema auf und begibt sich unter Beachtung dieser Hintergrundinformationen damit auf sehr dünnes Eis.

Die Inhaltsübersicht lässt in kurzen einsilbigen Überschriften zwar eine unter vielfältigen Aspekten umfangreich konzipierte Untersuchung über Homosexualität vermuten, allerdings ernüchtert bereits die äußerst kurze und unvollständige Auflistung themenspezifischer Grundtexte im Einführungsabschnitt „Kontext und Aufgabenstellung". Nach einer Begriffsbestimmung beschreibt das 1. Kapitel den durch Homosexualität verursachten gesellschaftlichen Bewusstseinswandel und Werteverfall. Gestützt auf umstrittene Quellen verteidigt der Autor den Krankheitswert von Homosexualität, kritisiert gegenteilige Studien und unterstellt internationalen gleichgeschlechtlichen Bewegungen manipulative, diffamierende, gewaltfördernde Tendenzen in der Verteidigung ihrer Determinierung. Zudem werden ausführlich physische und psychische „Folgen" (AIDS, Pädophilie, Ephebophilie etc.) eines homosexuellen Lebensstils dargelegt.

Das 2. Kapitel erörtert Entwicklung, Gründe und Folgen von Homosexualität im Kontext des kirchlichen Amtes mit Blick auf unpräzise Statistiken und massive Unterschiede in einzelnen Teilkirchen (deutscher Sprachraum, USA, Brasilien), die Bildung homosexueller klerikaler Netzwerke und sexuellen Missbrauchs Minderjähriger durch katholische, anglikanische und protestantische Amtsträger. Das deplatzierte 3. Kapitel befasst sich ansatzweise mit biblischen, historischen, kirchenrechtlichen sowie lehramtlichen Grundlagen zur Homosexualität. Unter Hinzuziehung selektiver Belegquellen versucht der Autor nicht immer schlüssig nachvollziehbar kein generelles biblisches Verbot der Homosexualität sowie eine Missachtung des biblischen Menschenbildes nachzuweisen.

In Folge bemüht sich das 4. Kapitel die Ursachen homosexuellen Verhaltens aus der Sicht der Humanwissenschaften, insbesondere anhand der biologischen, hormonellen, genetischen, neuroanatomischen, entwicklungspsychologischen, biografischen, psychophysischen und sexuellen Forschung darzulegen, wobei die ersten vier Kategorien keine nennenswerten Unterschiede aufweisen, im Gegensatz zu den Forschungsergebnissen im psychosexuellen Bereich (Freud, Adler, Jung, Frankl). Obwohl Therapierbarkeit von Homosexualität bis heute umstritten ist, versucht der Autor das Gegenteil mit Quellenmaterial zu untermauern, das seiner subjektiven Überzeugung entspricht.

Schließlich widmet sich das 5. Kapitel den biblischen, historischen und sakramententheologischen Voraussetzungen für Empfang und Ausübung kirchlicher Weihen. Ausgehend von Bestimmungen des Konzils von Trient, über päpstliche Grundlagendokumente, welche die

alleinige Zuständigkeit kirchlicher Amtsträger hinsichtlich des Ordo sowie Schlüsselqualifikationen der Kandidaten (Eigenschaften, Nützlichkeit, ausreichende Reife, Zölibatsverpflichtung, Freiheit von Irregularitäten etc.) hervorheben, werden im geltenden Kodex psychische Defekte und in aktuellen Zusatzdokumenten insbesondere Homosexualität als absolute Hindernisse für den Weiheempfang in den Blick genommen (323). Vor diesem Hintergrund versucht der Autor mit teilweise selektiven, mehrfach nicht belegten, subjektivgefärbten Argumenten dieses Verbot und seine Thesen zu rechtfertigen.

Die gesamte Arbeit durchzieht eine ziemlich emotional beladene und meist negativ gefärbte Argumentationsstrategie, die konträre, nicht im Interessenbereich des Autors liegende Meinungen bewusst ausklammert, deren Belegquellen (prozentuelle Zahlenangaben statistisch erhobener Daten etc.) und v.a. lehramtliche Dokumente großteils nicht den Originalquellen bzw. offiziellen Publikationsorganen der Kirche (315), sondern entweder populärwissenschaftlichen Beiträgen der Tagespresse (Die Tagespost, FAZ, Spiegel, Bonifatiusbote, Sendbote), häufig nicht mehr existierenden Internetseiten (u.a. kath.net), Periodika oder einschlägigen kirchenrechtlichen Fachartikeln mit oftmals fehlenden Seitenangaben in den Fußnoten sowie teilweise wortwörtlich ohne (exakte) Kennzeichnung des Fundortes entnommen sind. Ohne entsprechende Gegenbeweise zu liefern, stellt er Thesen weltweit anerkannter (kirchenrechtlicher) Fachexperten in Frage und kritisiert nicht nachvollziehbar deren Arbeitsweise (304). Hier fehlt eine ausgewogene Gegenüberstellung unterschiedlicher auch konträrer kirchenrechtlicher Kommentare gänzlich, wie es die Untersuchung eines derart brisanten Themas erfordern würde. Die im Literaturverzeichnis aufgelistete Fülle von Dokumenten täuscht über eine durchgehende seriöse Belegung der Ausführungen hinweg. Zudem fehlen die für kirchenrechtliche Publikationen unabdingbaren und notwendigen Canones-, Personen- und Sachregister.

Es verwundert, dass eine in der vorliegenden, äußerst mangelhaften und einseitigen Form erstellte Dissertation von einer Theologischen Fakultät angenommen und in einem renommierten wissenschaftlichen Verlag unkorrigiert publiziert wird. Die im Titel geweckten Erwartungen – insbesondere der für die Priesterausbildung Verantwortlichen – wird diese Studie keineswegs gerecht. Nicht nur „dem heutigen um Wissen bemühten Menschen fehlt häufig ‚der Blick über den Zaun', eine Übersicht und ein Grundverständnis für die großen Zusammenhänge zwischen wirtschaftlichen, sozialen, geistigen und globalen Entwicklungen" (88), sondern ebenso dem Autor.

Kremsmünster/Innsbruck *Walter Weinberger OSB*

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.

Der Kaplan Donissan ist seinem Pfarrer ein Dorn im Auge, weil er sich plump und bäurisch benimmt. Er selbst fühlt sich aber auch unwürdig, unfähig für den Pfarrdienst. Die Versuchung zu verzweifeln, so das erste Kapitel, wird ihn sein Leben lang begleiten, denn Satan hat ihn berührt. Dennoch wird er in der zunehmend vom Konflikt zwischen Traditions- und Fortschrittsglauben geprägten 3. Republik Frankreichs als Beichtvater berühmt, denn er kann die Seelen der Menschen sehen.

Je mehr Donissan aber davon sieht, desto mehr schmerzt ihn die anscheinende Sinnlosigkeit seines Amts. Er wartet auf jenen großen Sonnenaufgang, der den täglichen Aufgang der Sonne des Fürsten einer Welt ablösen wird, in der die Menschen immer wieder sündigen und noch im „Aufatmen der Vergebung" (286) lügen.

Die junge Germaine ist vielleicht die zweite Hauptfigur in einem personell unausgewogenen Werk. Sie wollte ein Leben wie in einem Roman und fürchtete nichts mehr als die Langeweile „mitten in einem Volk von lauter Affen" (44). Donissan findet sie in Schuld und Verwirrung, und für einen Moment scheint er sie retten zu können: „Nicht viel mehr als ein Tier hast du Gott beleidigt" (206), sagt er aus dem Verständnis ihres Verbrechens heraus.

Dann aber siegt Germaines Trotz über die Gnade, und mit ihm erneut Satan.

Das 1926 erschienene Romandebüt von Bernanos ist als fiktive Hagiografie angelegt, die etwa „Zeugenaussagen" zitiert, die Zeitebene wechselt und das Berichtete kommentiert. Die

eigentliche Handlung muss dabei oft gleichsam freigelegt werden, dann eröffnet sie aber eine dramatische Theologie in Erzählform. Vor dem Lebenskampf Donissans wie vor dieser Theologie wird der heutige Leser in der Regel betroffen, aber auch ratlos stehen.

Der wesentliche historische Einfluss für die Figur des Donissan ist der heilige Jean Maria Vianney, der gerade im Zusammenhang mit dem abgelaufenen Priesterjahr wieder mehr ins Bewusstsein geholt wurde. Benedikt XVI. zitiert ihn in seinem Schreiben zum Beginn des genannten Jahres mit den Worten: „Nach Gott ist der Priester alles! … Erst im Himmel wird er sich selbst recht verstehen."

Ein solches Priesterbild lässt sich vielleicht über Bernanos' Donissan besser einordnen. Hier geht es nämlich vor allem um die große Last des Priestertums, wenn man den dafür erhobenen Anspruch ernst nimmt: „Gott warf uns zwischen sich und Satan als seinen letzten Wall" (278), heißt es im Roman, um sich den Hass fernzuhalten, der deshalb durch menschliches Blut wate. Sind aber die Menschen der „letzte Wall", dann sichern ihn die Priester, indem sie für Gott eine Welt heiligen, die sich gegen ihn empört. Donissan bietet bei dieser Arbeit nicht das Bild eines Helden, sondern das eines weiteren und ganz besonders einsamen Menschen.

Ob er mit seiner Gabe Erfolg hat oder letztlich scheitert: „Der Mann am Kreuz ist nicht dazu da, um zu siegen, sondern um bis zum Tod Zeugnis abzulegen wider List, Unrecht, Gemeinheit" (305). Das gilt auch für seine Heiligen, möchte man schließen.

Linz *Josef Kern*

LITERATURWISSENSCHAFT

◆ Becker, Sabina: Literatur- und Kulturwissenschaften. Ihre Methoden und Theorien (rowohlts enzyklopädie, 55686). Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg 2007. (224) Kart. Euro 12,90 (D) / Euro 13,30 (A) / CHF 23,80. ISBN 978-3-499-55686-9.

Kenntnisreich und prägnant gibt die Verfasserin, seit 2004 Professorin für Neuere Deutsche Literaturgeschichte an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, einen Überblick über literatur- und kulturwissenschaftliche Modelle, die in den letzten Jahrzehnten relevant geworden sind. Folgende Interpretationszugänge stellt sie in neunzehn Abschnitten vor: Die „klassische" Hermeneutik, die „nach dem Sinn von Texten" (21) fragt; den literaturwissenschaftlichen Positivismus, der „nachweisbare, recherchierbare Fachkenntnisse" (35) heranzieht; den geistes- und ideengeschichtlichen Ansatz, der „über Geistesgrößen und individuelle Strukturen […] den Geist und die Weltanschauung einer Epoche transparent machen" (41) will; den Strukturalismus, der „die Abhängigkeit der sprachlichen Bedeutung von der Struktur oder strukturellen Verfasstheit des Zeichens" (46) perspektiviert; die werkimmanente Interpretation, die von der Vorstellung einer „formalen und substanziellen Geschlossenheit von ‚Dichtung'" (54) geprägt ist; sozial- und kulturgeschichtliche Ansätze, die „gesellschaftliche Entwicklungen und Gegebenheiten" (62) einbeziehen; rezeptions- und wirkungsästhetische Zugänge, die „eine Wendung vom Autor zum Leser ebenso wie vom Werk zum Rezipienten" (78) vollziehen; systemtheoretische Modelle, die Kunst und Literatur „als ein ausdifferenziertes und damit auch autopoietisches Teilsystem einer Gesellschaft" (90) begreifen; psychoanalytische Literaturwissenschaft, die „nach den unbewussten Gefühlen, Sehnsüchten und Trieben der Figuren und somit auch des Autors, nach dessen Verlangen und Begehren, aber auch nach Abwehrmechanismen und ihren Gründen" (104) fragt; feministische Literaturwissenschaft, die „in einem alternativen Kanon weiblicher Autoren […] die geschlechtsspezifischen Ausschlussverfahren des konventionellen Kanons vermeiden" (113) will; Gender Studies, die das (weibliche *und* männliche) Geschlecht „als kulturell kodiert und gesellschaftlich konstruiert" (124) begreifen; poststrukturalistische und dekonstruktivistische Ansätze, welche „die Heterogenität, die Aporien und die Unbestimmtheiten der scheinbar fest gefügten, in sich kohärenten textuellen Konstruktionen" (134) freilegen; Intertextualität, die „das Verhältnis von Texten zu anderen Texten" (139) untersucht; diskursanalytische Literaturwissenschaft, die ihr Augenmerk „auf die gesellschaftlichen Regeln, die eine Aussage bedingen" (148), richtet; kulturwissenschaftliche Literaturwissenschaft, die Texte als „Teil des kulturellen Gedächtnisses einer Gesellschaft" (164) begreift; Literatur- und Kultursemiotik, welche „die Untersuchung von Zeichen mit der anthropologischen Reflexion über Kultur" (172) verschränkt; den Ansatz des „New His-

toricism", der literarische Texte „als eine Spur von vielen in einem kulturellen Textgewebe" (178) ansieht; kulturanthropologische Zugänge, deren Interpretation von der „Benennung anthropologischer Verhaltensmuster und Wandlungsprozesse, die an Literatur ablesbar sind" (192), getragen ist; und schließlich kultursoziologische und mentalitätsgeschichtliche Ansätze, welche die „Werte bzw. Wertvorstellungen, Denkmuster und Normen einer Epoche oder Gesellschaft anhand von Literatur" (197) aufgreifen.

Vorliegende Darstellung ist – über den literatur- und kulturwissenschaftlichen Forschungsbereich hinaus – auch für den *theologischen* Diskurs von Bedeutung, weil eine gute Kenntnis sprachphilosophischer Prinzipien und literaturwissenschaftlicher Methoden den Blick für das Kerngeschäft christlicher Glaubensverantwortung schärft: die angemessene Auslegung von Texten. Genau dazu kann diese Einführung vieles beitragen.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

LITURGIE

◆ Kunzler, Michael: Dienst am Wort Gottes. Eine Einführung in den Lektorendienst. Bonifatius Verlag, Paderborn 2009. (161) Pb. Euro 16,90 (D) / Euro 17,40 (A) / CHF 30,90. ISBN 978-3-89710-432-7.

Der Paderborner Ordinarius für Liturgiewissenschaft legt nach „Dienst am Leib Christi. Eine kleine Schule für den Kommunionhelferdienst" (Paderborn ^{2}2007) und „Dienst am Altar Christi – eine Ministrantenschule für Erwachsene" (Paderborn 2005) ein drittes „Dienstbüchlein" vor. Lektorinnen und Lektoren „(…) soll der ganze theologische und spirituelle Reichtum ihres so wichtigen Dienstes geschenkt werden." (7) Dabei geht es „(…) um den Dienst des Lektors selbst, seine Geschichte, seine heutige Gestalt, um eine Theologie des Wortes Gottes, um die verschiedenen Texte, die in der liturgischen Feier (vor)gebetet und verkündigt werden sollen (…)." (7f.)

Die ersten fünf Abschnitte behandeln grundsätzliche Fragen. *Abschnitt eins* (9–19) bietet eine kleine Sprachphilosophie. „eksistieren" bedeutet nach Heidegger, „(…) dass ein sich äußernder Mensch gleichsam aus den Tiefen seines Innersten heraustritt, im Äußeren stehen bleibt, um dort mit anderen Menschen in Beziehung zu treten." (12) Gottesdienstliche Rede ist vornehmlich als „performativ" (wirksam, durchformend), der Lektorendienst demgemäß „(…) als feierliche Weise der Vergegenwärtigung dessen, der jetzt durch den Mund des menschlichen Verkünders zu der versammelten Gemeinde spricht" (19), zu verstehen. *Abschnitt zwei* (20–32) stellt daran anschließend mit Jes 55,10–11 Gottes wirkmächtiges Wort und mit Liturgiekonstitution Art. 7 die Weisen der Gegenwart Christi in der Liturgie vor Augen. Hier fehlt leider eine Reflexion über die „Offenbarung" unter Rückgriff auf „Dei Verbum". Stattdessen behandelt ein Exkurs „Hat Gottes Wort eine eigene Sprache?" liturgische Sprachen (Kirchenslawisch und Latein). Der Autor hält fest, dass auch Deutsch eine liturgische Sprache ist, und wendet sich gegen eigene Produktionen liturgischer Texte, um an Lektorinnen und Lektoren zu appellieren, „(…) ihren Dienst ganz einfach (zu) verweigern, wenn ihnen Texte zum Vorlesen zugemutet werden, denen sie als gläubige Menschen nach bestem Wissen und Gewissen nicht zustimmen können. (…)" (31) *Abschnitt drei* (33–51) bietet eine Geschichte des Lektorendienstes. Im NT (1 Tim 4,13; Offb 1,3) und bei Justin erscheint er als Laiendienst, seit Tertullian bahnt sich eine Klerikalisierung an. Lange Zeit gehörte der Lektorendienst zu den „niederen Weihen". In der „Liturgischen Bewegung" bekamen die Laiendienste „Vorleser" und „Vorbeter" Bedeutung. Doch erst Liturgiekonstitution Art. 29 anerkennt die liturgische Qualität der Laiendienste „in der Kraft des auf Taufe und Firmung gründenden Priestertums aller Gläubigen" (45). Insofern ist mit dem Autor zu bedauern, dass das Motuproprio „Ministeria quaedam" Pauls VI. (1972) Frauen von den auf Dauer vom Bischof beauftragten Laiendiensten des Lektors und Akolythen ausschließt. Wünschenswert wäre eine dauerhafte Beauftragung von Frauen und Männern zum Lektorendienst (47–50). *Abschnitt vier* (52–63) behandelt das „Anforderungsprofil" für Lektorinnen bzw. Lektoren: Sie sollen „normale", fromme, mutige und „geschwisterliche" Menschen sein. „Vor allem aber: Lektoren und Lektorinnen müssen so lesen können, wie es ihrem Dienst angemessen ist." (57) Dazu wird eine Auswahl der fünfzehn Regeln angeführt, die Rolf Zerfaß in seinem (empfehlenswerten!) Büchlein „Lektorendienst" (Trier 1965 bzw. 92003) aufstellt. Abschließend schlägt Kunzler eine Lektoren-

stunde in der Pfarre in Form des „Bibelteilens“ vor, in der die Lesungen des Sonntags mit dem eigenen Leben konfrontiert werden. Dies führt zu ihrem überzeugenden Vortrag in der Liturgie. *Abschnitt fünf* (64–77) beschäftigt sich mit der „Gestalt des Lektorendienstes“ und plädiert mit der Grundordnung des Römischen Messbuchs (2002; Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch [3. Auflage] vom 12. Juni 2007), Artikel 47, 120, 194–195 dafür, dass „(…) Lektorinnen und Lektoren im liturgischen Gewand in der Einzugsprozession mitgehen und ggf. das Evangeliar als Symbol des in seinem Wort gegenwärtigen Herrn etwas erhoben mittragen sollen“ (68). Ausgehend vom Gedanken, dass die Getauften Christus als Gewand angelegt haben (Gal 3,26–27), spricht sich Kunzler für die Albe als „immer wieder neu angelegte(s) Taufkleid“ (74) und als Grundgewand für alle liturgischen Dienste aus (vgl. Grundordnung, Artikel 336 und 399).

Die Abschnitte sechs bis zehn handeln inhaltlich von dem, womit Lektorinnen und Lektoren in der Messfeier zu tun haben. *Abschnitt sechs* (78–87) charakterisiert die Kyrie-Rufe als Huldigungsrufe an Christus (78f.) und „Begrüßung des in seiner Gemeinde gegenwärtigen Herrn“ (83). Demgemäß sollen sich die Christusanrufungen auf Heilstaten und Heilsworte beziehen. *Abschnitt sieben* (88–110) nimmt die biblischen Lesungen der Messe in den Blick, die „immer neu Christus selbst zu Wort kommen lassen, der zu den Herzen seiner Gläubigen sprechen will.“ (89) Biblische Texte dürfen deshalb nicht durch nichtbiblische Texte ausgetauscht werden. Alttestamentliche Lesungen werden Kunzler zufolge im christlichen Gottesdienst einer „relecture“ unterzogen: „Wir lesen das Alte Testament nach dem Schema von ergangener Verheißung und in Christus eingetretener Erfüllung“ (94). Diese Sichtweise bedürfte der Ergänzung bzw. Differenzierung. DV 15–16 sprechen deutlich vom Eigenwert des AT und vom mannigfachen Zusammenhang zwischen AT und NT. Neben dem Einbezug von „Dei Verbum“ vermisst man hier auch Hinweise auf die wertvolle „Pastorale Einführung ins Messlektionar“. In Abschnitt sieben kommt die Rede noch auf neutestamentliche Lesung und Evangelium, die Leseordnung, die Anrede „Schwestern und Brüder“, die Botenformel „Wort des lebendigen Gottes“ und die Akklamation „Dank sei Gott“ sowie auf den Ambo und auf Begleitriten zur Wortverkündigung (Evangelienprozession, kleines Kreuzzeichen). *Abschnitt acht* (111–121) wendet sich den „Zwischengesängen“ – Antwortpsalm und Ruf vor dem Evangelium – zu. Idealfall ist es, den Antwortpsalm zu singen, doch kann er auch gesprochen werden (vgl. Grundordnung Art. 61). Kunzler schlägt als „Mittellösung“ vor, den Kehrvers zu singen und den Psalm vorzulesen (116–118). Neben Hallelujaruf und Vers zum Evangelium wird auch auf die (selten vorkommende) Sequenz hingewiesen (118–121). *Abschnitt neun* (122–132) befasst sich mit den Fürbitten, die das Zweite Vatikanum (SC 53) mit Berufung auf die „Norm der Väter“ (SC 50; vgl. Justin) wieder einführte. In ihnen konkretisiert sich das gemeinsame Priestertum aller Getauften (Grundordnung Art. 69). „Durch die Fürbitten haben die Sorgen und Nöte der Welt ihren legitimen Ort in der Liturgie“ (125). Die Fürbitten sollen wirkliche FÜR-Bitten und keine UNS-Bitten sein, von der Grundhaltung gläubiger Hoffnung ausgehen und keine moralisierenden Zurechtweisungen beinhalten. *Abschnitt zehn* (133–137) macht sich Gedanken zum Kommuniongebet, das helfen soll, „(…) einige wenige Augenblicke wirkliche Stille (…) im Gebet zu verharren“ (135) und zum Schlussgebet als „Kollekte“ und Danksagung überleitet.

Die beiden Schlusskapitel widmen sich Sondereinsätzen von Lektoren und Lektorinnen in Sakramentsfeiern, Stundengebet und Andachten (*Abschnitt elf*; 138–150) sowie in der „Wort-Gottes-Feier“ (*Abschnitt zwölf*; 151–160), im priesterlosen „Ersatzgottesdienst“ (153), wenn keine Eucharistie gefeiert werden kann. Das gemeinsame Priestertum aller Getauften wird im Engagement vieler für diese Feier überzeugend zum Ausdruck gebracht (vgl. 153). Sie soll in der Regel ohne Kommunionausteilung stattfinden, um Verwechslungen mit der Messe zu vermeiden (vgl. 153ff.). Neben der bewussten Wahrnehmung der Gegenwart Christi im Wort sind nichtsprachliche Zeichenhandlungen und Symbole (Weihrauch, Evangelienprozession, Verehrung des Lektionars/Evangeliars oder eines Christusbildes) von Bedeutung (159f.).

Fazit: Insgesamt ist die Lektüre des Büchleins bereichernd. Es bietet wertvolle theologische, spirituelle, liturgische und historische (patristische und liturgiehistorische) Hinweise. Viele detailreiche Erörterungen lassen die Frage nach dem Zielpublikum aufkommen und das Büchlein nicht unbedingt als „Einführung“ für völlige Neuanfänger geeignet erscheinen. Eher

könnte es für schon Fortgeschrittene als Vertiefung dienen und als Ergänzung zu anderen „Einführungen“ in den Lektorendienst (wie beispielweise zu den beiden folgenden, derzeit leider vergriffenen Werken: Karl Maly, Kleine Lektorenschule, Frankfurt a.M. 1996; Richard Kliem, Der Lektorendienst, Freiburg u.a. 21991), die meist den Schwerpunkt mehr auf die biblischen Lesungen legen.

Linz *Michael Zugmann*

◆ Heinemann, Christoph (Hg.): Gottes Wort im Kirchenjahr 2011. Das Werkbuch für Verkündigung und Liturgie. Lesejahr A – Band 1: Advent bis 9. Sonntag. Echter Verlag, Würzburg 2010. (240) Kart. Euro 15,90 (D) / CHF 24,50. ISBN 978-3-429-03328-6.

Seit 1939 erscheinend, hat sich „Gottes Wort im Kirchenjahr“ „kontinuierlich als pastorale Hilfe innerhalb der Verkündigung und der Gottesdienstfeier verstanden.“ (9) Dabei wurde stets versucht, der je veränderten pastoralen Situation gerecht zu werden. Mit der wie in den letzten Jahren von P. Christoph Heinemann OMI herausgegebenen Ausgabe für das Kirchenjahr 2011 (65. Jahrgang) wird dies in der nicht nur gestalterisch überarbeiteten Auflage erneut versucht. Markante Veränderung ist die Neupositionierung der Kurzpredigt – Lesepredigten sind notwendiger denn je (Wort-Gottes-Feier) – direkt nach den Anregungen und Auswahltexten zur Liturgie, die ebenso deutlich ausgeweitet wurden. Nicht nur grafisch (mittels Symbolen) wird eine Unterscheidung von Vorschlägen getroffen, die dem Priester für die Gestaltung der Eucharistiefeier dienen und die den Leiterinnen und Leitern einer Wort-Gottes-Feier – sie ist eine eigenständige Form des Gottesdienstes – an die Hand gegeben werden. Diese Unterscheidung soll dem oftmals entstehenden Eindruck wehren, die Wort-Gottes-Feier sei lediglich eine gekürzte Form der Eucharistiefeier. Vom Aufbau her folgen hinführende und erschließende Gedanken bzw. Predigtvorlagen zu den jeweiligen Lesungen (AT/NT im Wechsel) des betreffenden Sonn- oder Feiertags. Aufmerksamkeit wird ebenso den Kindern geschenkt, insofern sich je eine Predigt für Kinder findet, ergänzt durch Vorschläge zur Gottesdiensteröffnung sowie für Fürbitten.

Dem neuen Schema folgend, finden sich im ersten Band für das Jahr 2011 zwei Gottesdienst-Modelle für eine Bußfeier vor Weihnachten sowie eine Familienchristmette. Predigten zu besonderen Gelegenheiten (zu den Sakramenten der Taufe und Trauung) beschließen den thematischen Teil. Es folgt noch eine Übersicht zu den Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des jeweiligen Bandes.

Die biblisch und theologisch fundierten sowie lebensnahen Gedanken und Anregungen mögen nicht nur der Predigtvorbereitung und der Liturgiegestaltung dienen, sondern sie eigenen sich ebenso zur meditativen Einstimmung in die Sonn- und Festtagslesungen.

Rutzenmoos *Bernhard Kagerer*

◆ Heinemann, Christoph (Hg.): Gottes Wort im Kirchenjahr 2011. Beiheft zur Liturgie. Lesejahr A – Band 1: Advent bis 9. Sonntag. Echter Verlag, Würzburg 2010. (68) Geheftet. Euro 3,50 (D) / CHF 6,00. ISBN 978-3-429-03331-6.

Das „Beiheft zur Liturgie“ der Reihe „Gottes Wort im Kirchenjahr“ versammelt in einem eigenständigen Bändchen noch einmal die Liedvorschläge aus dem Gotteslob, Gedanken, Hinführungen und Auswahltexte sowie Fürbitten-Vorschläge. Dabei werden dem neuen Grundschema folgend „Elemente für die Wort-Gottes-Feier“ sowie „Elemente für die Eucharistiefeier“ nebeneinander gestellt. Die im Heftbund perforierten Seiten können leicht herausgenommen werden und so im jeweiligen Gottesdienst bzw. in der Wort-Gottes-Feier ins Messbuch eingelegt werden.

Rutzenmoos *Bernhard Kagerer*

◆ Heinemann, Christoph (Hg.): Gottes Wort im Kirchenjahr 2011. Lesejahr A - Band 1: Advent bis 9. Sonntag. DIGITAL. Echter Verlag, Würzburg 2010. (CD-ROM, Booklet) Jewelcase. Euro 23,00 (D) / CHF 36,90. ISBN 978-3-429-03334-7.

Seit erstmals 1/2004 liegen die Texte der jeweiligen Bände von „Gottes Wort im Kirchenjahr“ in digitaler Form (CD-ROM) vor – so auch für die aktuelle Ausgabe. Für Neukunden der Reihe bietet der Datenträger vorerst ein Installationsprogramm, mit dem die Benutzeroberfläche eingerichtet wird, woraufhin die benötigten Texte der jeweiligen Ausgabe aufgerufen wer-

den können. Es besteht die Möglichkeit, nach auf Bibelstellen Bezug nehmenden Texten zu suchen. Ist auf dem PC etwa das Bibeltextprogramm „Quadro-Bibel plus/Elbiwin", „Elbikon" oder die „Stuttgarter Multimedia Bibel" installiert, können die ausgewiesenen Bibelstellen aus den genannten Programmen angezeigt werden. Praktisch ist nicht nur die Suche nach Stichworten, sondern auch das Öffnen von Beiträgen über die Kalenderansicht. Die aufgefundenen Texte können mühelos in ein Textverarbeitungsprogramm übernommen werden, wodurch die Möglichkeit besteht, Texte nach den jeweiligen Bedürfnissen und Situationen zusammenzustellen bzw. zu erweitern. Standardmäßig können die gebotenen Texte mittels Printer gedruckt werden. Wer sich in vertiefender Weise mit einzelnen Passagen beschäftigen möchte, hat auch die Möglichkeit, Notizen bzw. Anmerkungen anzulegen. Für den benutzerfreundlichen Gebrauch empfiehlt sich das Kopieren des Textbestandes der CD-ROM auf die Festplatte, das bereits dann, wenn die digitale Ausgabe des Folgebandes erscheint oder man auf den Datenbestand vorausliegender Jahrgänge zugreifen möchte.

Das der CD-ROM beigefügte Booklet informiert nicht nur über die Installationsroutine und die Grundfunktionen, sondern darüber hinaus über erweiterte Einstellungsmöglichkeiten.

Durch die digitale Ausgabe von „Gottes Wort im Kirchenjahr" wird gerade die Gottesdienstvorbereitung nicht nur erleichtert, sondern ebenso wesentlich erweitert!

Rutzenmoos *Bernhard Kagerer*

LITURGIEWISSENSCHAFT

◆ Fürst, Alfons: Die Liturgie der Alten Kirche. Geschichte und Theologie. Aschendorff Verlag, Münster 2008. (310) Pb. Euro 16,80 (D) / Euro 17,30 (A) / CHF 29,90. ISBN 978-3-402-06961-5.

„Wissenswertes aus der antiken Zeit der christlichen Liturgie zusammenzustellen und auf diesem Wege eine wissenschaftlich fundierte und verantwortbare Vorstellung vom liturgischen Leben und Denken der frühen Christen zu vermitteln" (5), ist die Absicht des Lehrstuhlinhabers für Alte Kirchengeschichte, Christliche Archäologie und Patrologie an der Uni Münster. Der Fokus des Historikers auf die Feier des Gottesdienstes in der Alten Kirche verbindet Kirchengeschichte und Liturgie und ermöglicht eine kompakte Zusammenschau. Dem Autor gelingt es, gut lesbar und übersichtlich die einschlägigen patristischen Quellen in ihrer Bedeutung und Auslegung zu erschließen sowie die wesentlichen Entwicklungen in ihrem Kontext verständlich zu machen. Dabei vermittelt der Autor trotz der für eine Zusammenschau notwendigen „Einebnungen" gut die Vielfalt und Vielgestaltigkeit der Traditionen.

Einführend werden zunächst die „Grundlinien der Entwicklung" (9–19) gezogen betreffend die *Quellen*, das Verhältnis von *jüdischem und christlichem Gottesdienst*, die *christliche Liturgie und die hellenistische Religiosität* wie auch die Bedeutung von *Mysterium und Sakrament*. Die weitere Darstellung orientiert sich an drei Themenfeldern, innerhalb derer eine Vielfalt an Aspekten in den Blick kommt.

Im ersten Abschnitt über die Eucharistie (21–98) wird man über die geistesgeschichtlichen Veränderungen und die theologischen Kontroversen im Eucharistieverständnis hinaus in die Entstehung der Feste im Jahreslauf und die Anfänge des Kirchenbaus eingeführt. Besonders hilfreich ist der Aufriss zur Regionalisierung der Liturgie (46–54), der gut mitvollziehbar die Entstehung der verschiedenen Liturgiefamilien vermittelt. Interessierten sei empfohlen, hierzu das Schaubild aus dem Artikel „Liturgien" (von Hans Jürgen Feulner u.a.) im Lexikon für Theologie und Kirche (Bd. 6., 3. Auflage 1997, 972–987, hier: 979) danebenzulegen.

Das zweite Kapitel über die Taufe (99–218) thematisiert Taufvorbereitung, Elemente und Entwicklungen der Taufliturgie, macht vertraut mit spätantiken Baptisterien, für die auch Abbildungen in die Publikation aufgenommen sind, sowie mit Symbolik, Theologie und Kontroversen um die Taufe.

Der dritte Teil über die Buße (219–266) zeigt den Umgang der Alten Kirche mit menschlichem Versagen und die Entwicklung der kirchlichen Bußpraxis als ein Ringen „einerseits um den vollen Ernst der Bekehrung und die Verbindlichkeit der Entscheidung zum Glauben" sowie „die Pflicht zur Barmherzigkeit" (224) in der Christusnachfolge andererseits. Deutlich wird dabei, dass dem „amtlich-juridischen Verständnis der Buße im Westen … im Osten ein geistlich-pädagogisches gegenüber[steht]" (260).

Ein Register (304–310) macht das Buch auch zum praktischen Nachschlagewerk, das nicht nur Studierenden empfohlen sei, sondern von allen Interessierten mit Gewinn gelesen wird.

Linz *Christoph Freilinger*

◆ Parsch, Pius: Das Jahr des Heiles. Neu eingeleitet von Harald Buchinger (Pius Parsch Studien 7). Echter Verlag, Würzburg 2008. (730) Pb. Euro 68,00 (D) / Euro 70,00 (A) / CHF 115,00. ISBN 978-3-429-02939-5.

Aus heutiger Sicht ist es kaum mehr vorstellbar, dass eine Erklärung des Kirchenjahres, wie sie Pius Parsch (1884–1954) mit dem „Klosterneuburger Kalender" 1923 begann und später als „Das Jahr des Heiles" fortführte, zum Bestseller der liturgischen Erneuerung avancierte. Der Erstauflage folgten bereits zu Lebzeiten des Autors nicht weniger als 14 weitere, wobei „Das Jahr des Heiles" in neun Sprachen (darunter auch ins Japanische!) übersetzt wurde. Alleine im deutschsprachigen Raum erreichte es eine Gesamtauflage von knapp 150.000 Exemplaren. Quantitativ gesehen ist „Das Jahr des Heiles" somit Parschs erfolgreichstes Hauptwerk, mit dem er Christen in aller Welt erreichte und die liturgische Erneuerung wesentlich vorantrieb. Mit der Neuordnung des Kirchenjahres nach dem Konzil, das Parsch nicht mehr erlebte, erreichte er einerseits sein Ziel einer liturgischen Erneuerung, andererseits verlor sein Werk an Aktualität. Nunmehr wurde es im Rahmen der Pius Parsch Studien (PPSt 7) wieder zugänglich gemacht und von Harald Buchinger (Universität Regensburg) kompetent neu eingeleitet.

Die Neuedition folgt der im St. Benno Verlag in Leipzig erschienen postumen zweibändigen 17. Auflage von 1956, die ihrerseits auf die von Pius Parsch gekürzte 13. Auflage von 1947 zurückgeht. Sie ist in zwei große Abschnitte geteilt: Der erste und umfangreichere Teil „Das Jahr des Herrn" widmet sich ganz den Sonntagen und den großen Festkreisen des Kirchenjahres. Der zweite und wesentlich kürzere Teil „Das Jahr der Heiligen" bespricht die Heiligenfeste des vorkonziliaren Messbuches. Um in der Neuauflage tatsächlich den letzten Stand dieser populären Erklärung des Kirchenjahres wiederzugeben, wird als Ergänzung am Ende des Buches die von Josef Gülden (1907–1933; Oratorianer in Leipzig und Herausgeber der 15.–17. Auflage) und Norbert Höslinger (*1930; Augustiner-Chorherr von Klosterneuburg und Mitbruder von Pius Parsch) verfasste „Ergänzung – Die neue Karwochenliturgie und neue Feste" (1958) abgedruckt.

„Das Jahr des Heiles" ist keine singuläre Erscheinung im Gefolge der Entwicklung der liturgischen Bewegung, vielmehr fügt es sich in eine Reihe von Erklärungen des Kirchenjahres ein: Am Beginn steht Prosper Guérangers (1805–1875) wegweisender Kommentar über „Das Kirchenjahr", der Pius Parsch nachhaltig beeinflusste, wie er in einer autobiografischen Notiz festhielt: „Als die Zeit meiner Priesterweihe kam, erhielt ich von meinem priesterlichen Oheim einen Geldbetrag für einen Bücherkasten als Primizgeschenk. Ich kaufte mir aber nicht den Kasten, sondern das große fünfzehnbändige Werk: Gueranger, Das Kirchenjahr. Auch dieses Werk wurde von mir viel gelesen und studiert; es bildet vielleicht das Fundament meiner späteren liturgischen Arbeiten" (zitiert nach Buchinger, Einführung der Neuausgabe, 13). Eine weitere Erklärung des Kirchenjahres stammt aus der Feder der Benediktinerin Aemiliana Löhr (1895–1972) aus der Abtei Herstelle. Dort wirkte auch der bedeutende Liturgietheologe Odo Casel OSB als Spiritual. In Herstelle fand Casel einen Ort, wo er – ähnlich wie Pius Parsch in St. Gertrud – die Ideen der liturgischen Erneuerung umsetzten konnte. Aus der Verwurzelung in der gepflegten Liturgie Herstelles stammt Löhrs Erklärung „Das Herrenjahr", die theologisch anspruchsvoll und laut Buchinger die „vielleicht spirituell profundeste Erklärung des Kirchenjahres" (ebd. 20) ist. Aemiliana Löhrs Werk unterscheidet sich wegen seines akademischen Charakters wesentlich vom populäreren Werk Parschs. „Das Jahr des Heiles" ist dennoch der unangefochtene Bestseller dieser Gattung, der gemeinsam mit Parschs Übersetzungen und Erklärungen der Liturgie vielen Millionen Gläubigen einen Zugang zum Gottesdienst der Kirche eröffnete.

Die Beschäftigung mit dem Kirchenjahr gehörte zu den Grundkonstanten in Pius Parschs Leben. Dieses Interesse wird einerseits durch sein Hauptwerk dokumentiert, das ab 1923 jährlich als „Klosterneuburger Liturgiekalender", einer Vorform des hier besprochenen Werks, erschien und ab der 4. Auflage unter dem Titel „Das Jahr des Heiles" weltweite Verbreitung fand und dessen fortlaufende Bearbeitung ihn bis zu seinem Lebensende begleiten sollte. Anderer-

seits war Parsch aber auch kein reiner Theoretiker, vielmehr suchte er die Desiderate der liturgischen Erneuerung praktisch umzusetzen. Am deutlichsten tritt dies bei der Wiederherstellung der Osternachtfeier zutage, die Parsch in seiner Gemeinde St. Gertrud in Klosterneuburg (teilweise) vorwegnahm und so der gesamtkirchlichen Entwicklung prophetisch vorausgriff. Welchen Einfluss seine Erklärung des Kirchenjahres dabei spielte, illustriert ein Zitat Parschs im Vorwort der 14. und letzten von ihm selbst verantworteten Auflage: „Der Hl. Vater Pius XII. hat mit Dekret vom 8. Februar 1951 die alte *Osternachtfeier* wiederhergestellt und den Ritus dieser Feier neu geordnet. […] Wir können diese Neueinführung zum Teil als Verdienst unserer vieljährigen Bemühungen buchen. ‚Das Jahr des Heils' hat durch 25 Jahre als ungestümer Freund an die Tür des Vaters der Christenheit gepocht und ist jetzt erhört worden" (ebd. 17). Der Zusammenhang des Werkes mit der Erneuerung der Osternachtfeier macht nochmals deutlich, welche Bedeutung dieser Beschreibung des Kirchenjahres beizumessen ist.

Die Neuauflage dieses Klassikers der liturgischen Erneuerung ist rundum gelungen, wenn auch das einbändige Format mit seinen 730 Seiten sowohl für die Lektüre, als auch für das wissenschaftliche Studium nachteilig ist. Die neue Einleitung von Harald Buchinger, der auch diese Besprechung in weiten Teilen folgt, soll an dieser Stelle besonders erwähnt werden, da sie es versteht, den Kontext und die Bedeutung dieses Werkes am aktuellen Stand der Wissenschaft gekonnt herauszuarbeiten.

Wien *Andreas Bieringer*

PASTORAL

◆ Wienhardt, Thomas: Jugend der Gegenwart. Jugendkulturen im Umfeld von Kirche, Glaube und Jugendarbeit – Jugendstudie Augsburg. Verlag Haus Altenberg, Düsseldorf 2009. (212) Pb. Euro 39,90 (D) / Euro 41,10 (A). ISBN 978-3-7761-0230-7.

Keine Sorge ist heute in den Kirchengemeinden größer als jene um die nächste Generation. Sie fehlt in den Gottesdiensten, im alltäglichen Gemeindeleben, unter den ehrenamtlich Engagierten. Ins Positive gewendet: Wie kann das Evangelium in die kommende Generation eingepflanzt werden? Eben das ist die epochal neuartige Herausforderung: Kirche gilt es in jeder Generation neu zu bauen: mit Gottes Kraft und menschlicher Fantasie in einem.

Das setzt aber voraus, die jungen Menschen und ihre Lebenswelten gut zu kennen. Es gilt, sich in die alltäglichen Niederungen des Lebens junger Menschen einzulassen. Das kann durch Beteiligung geschehen, durch das wachsame sich Einfühlen in das Leben der jungen Menschen im familialen Lebenskreis. Hilfreich ist dazu aber empirische Forschung. Sie tut letztlich zwar auch nichts anderes als in den alltäglichen Begegnungen geschieht: Solche Forschung schaut genau hin, nimmt wahr, stellt Fragen – und das noch viel vorbedachter als wir dazu in den Alltagsbegegnungen in der Lage sind. Der Vorteil von Studien ist zudem der ausgeweitete Horizont. Alle, auch jene, mit denen wir wegen unserer milieubegrenzten Lebensräume kaum zu tun haben, kommen in den Blick. Forschung schaut über Zäune, überwindet soziale Barrieren.

Natürlich sind die Ergebnisse solcher Forschungen noch keine konkreten Handlungsanleitungen. Dem Sehen folgt das Reflektieren und Beurteilen. Für die kirchliche Arbeit bedeutet das auch theologische Reflexion. Die Frage stellt sich, was die Kirche aus den Lebenserfahrungen junger Menschen lernen kann. Dabei geht sie davon aus, dass Gottes Geist auch in den jungen Menschen guten Willens am Werk ist. Das macht sie zu prophetischen Botschaftsträgern Gottes an seine Kirche.

Solchen herausfordernden Aufgaben hat sich die soeben erschienene Jugendstudie aus Augsburg gestellt. Thomas Wienhardt hat 1400 Jugendliche und junge Erwachsene befragt. Religion im Leben junger Menschen ist das Zentralthema. Beide Aspekte werden getrennt analysiert und dann miteinander verwoben. Auch der Blick junger Menschen auf die kirchliche Jugendarbeit ist Thema.

Die Studie geht diese Kernfrage mit quantitativen Methoden an. Es gelingt dem Autor auf der Basis seines reichhaltigen Materials zehn Jugendkulturen herauszuarbeiten. So findet sich neben einer Techno-Kernkultur auch die „Gesetzte Berufskultur", die Jugendliche mit einem geringen Interesse an typischer Jugendkultur beschreibt. Jede Kultur gibt z. B. Auskunft über ihre Freizeitinteressen oder auch Werthaltungen. Diese zehn Jugendkulturen werden sodann ausführlich auf ihre Unterschiede im Bereich von Religiosität oder Kirchlich-

keit beschrieben. Das gibt Aufschluss darüber, wo die katholische Kirche noch eher verankert ist. Hier stellt sich insbesondere die Frage, was die Antworten der Kirche mit dem Alltag Jugendlicher zu tun haben.

Hilfreich ist auch das erhobene Material über die Wahrnehmung kirchlicher Jugendarbeit: Mitarbeitende werden, so ein wichtiges Ergebnis, geschätzt. Als wenig bekannt und auch zu wenig profiliert erscheinen hingegen die Jugendorganisationen.

Die Studie ist zunächst auf die Diözese Augsburg begrenzt. Allerdings scheinen ihre Grundaussagen durchaus grundsätzliche Bedeutung zu haben. Allein die Art, über empirische Forschung junge Menschen mehr wertzuschätzen und kennen zu lernen, besticht. Allein das macht die Studie für Praktiker zu einer entlastenden Orientierungshilfe. Der eigene Blickwinkel wird geschärft. Das lässt Probleme identifizieren und regt fundiert Maßnahmen an.

Zurückhaltend ist der Autor hinsichtlich der Konsequenzen seiner Studienergebnisse für die Inszenierung der kirchlichen Praxis mit Jugendlichen. Solche Praxis kann ja stets nur dialogisch gefunden werden. Eine Praxis für Jugendliche ist immer schwächer als eine Praxis mit Jugendlichen. In einen solchen dialogischen Vorgang lassen sich aber die Erkenntnisse einbringen. Eine erste konkrete Anwendung hat die Studie auch im Augsburger Jugendplan gefunden. Das ist deshalb erfreulich, weil derzeit Grundlagenforschung einerseits und kirchliche Entscheidungsvorgänge nur wenig schöpferisch miteinander verbunden sind.

Wien *Paul M. Zulehner*

PASTORALTHEOLOGIE

◆ 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.

Es ist erstaunlich, dass „Gesundheit" im theologischen Diskurs kaum vorkommt. Angesichts der Bedeutung des Themas „Gesundheit" in der jüdisch-christlichen Tradition mag dieser Befund überraschen. Das Dissertationsprojekt von Michael Tremmel stellt einen wichtigen und aktuellen theologischen Beitrag in der gegenwärtigen Gesundheitsdiskussion dar.

Ausgehend von der bahnbrechenden Wende in der Gesundheitspolitik, die in der Ottawa- Charta (OC) für die Gesundheitsförderung 1986 passierte, geht der Autor der Frage nach: Gibt es Berührungspunkte und Ähnlichkeiten zwischen einem biblischen Verständnis von Gesundheit, Krankheit und Heilung und der OC? Ziel dieser Studie ist es, Anhaltspunkte für ein sozialpastoral angelegtes und biblisch fundiertes Gesundheitsverständnis zu erarbeiten, um die daraus gewonnenen Einsichten in den interdisziplinären Dialog einzubringen.

Im ersten Kapitel steckt Tremmel präzise und pointiert das Thema ab und präsentiert seine methodische Vorgehensweise. Im zweiten Kapitel begründet der Autor, warum er die Sozialpastoral als methodische Grundorientierung gewählt hat. Diese Begründung ist ihm nur zum Teil gelungen. Weiters kommt in diesem Kapitel die Gesundheitsförderungsstrategie der OC und deren Wirkgeschichte zur Wort. Das dritte Kapitel, Herzstück der Arbeit, ist den alt- und neutestamentlichen Impulsen zu Gesundheit und Gesundheitsförderung gewidmet. Dieser akribisch genauen exegetischen Analyse ist ein Hang zum Detail nicht abzusprechen. Ob die interessanten exegetischen Ergebnisse – in dieser hochtheologischen Sprache – so unvermittelt in den interdisziplinären Dialog eingebracht werden können, ist die Frage. Das vierte Kapitel geht den Kon- und Divergenzen des biblischen Gesundheitsverständnisses und der OC nach. Bis zur Darstellung der Salutogenese als Theorieansatz der Gesundheitsförderung konnte der Rezensent dem Autor gut folgen. Beim Transfer des Mehrebenenmodells der OC auf den angestrebten interdisziplinären Dialog ist der Rezensent ausgestiegen. Die Komplexität und die philosophisch-theologische Durchdringung einerseits sowie die für ihn schwer nachvollziehbare Praxisrelevanz der Ergebnisse andererseits machten dem Rezensent das Lesen immer mühevoller. Das fünfte Kapitel, der Ausblick, fasst die theoretischen Ergebnisse nochmals pointiert zusammen und lässt den Leser in der Transferarbeit im Stich. Im Sinne des Dreischrittes der Sozialpastoral „Sehen – Urteilen – Handeln" kommt der dritte Schritt eindeutig zu kurz.

Summa summarum lässt sich sagen: Der Ansatz und die Zielsetzung dieses Buches sind mutig, sehr aktuell und ambitioniert. Die theoretische Aufarbeitung des Themas ist beeindruckend. Die Schwäche dieses Buches liegt in der Vermittlung der wichtigen Ergebnisse für den interdisziplinären Dialog und in der Weiterführung der Ergebnisse auf die Handlungsebene.

Linz *Hermann Deisenberger*

◆ 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.

Mit der vorliegenden Publikation legt der Tübinger Praktische Theologe ein leidenschaftliches Plädoyer für ein Neuverständnis und eine neue Umgangsform mit dem Amt in der Kirche vor. Er diagnostiziert ein „pastorales Schisma zwischen einem Teil der Bischofskirche und einem beträchtlichen Teil der Kirche des Volkes" (14 f.). Er argumentiert, analysiert und entwickelt – eher en passant als mit lehrbuchartiger Strenge – eine biblisch begründete Theologie des Amtes. Er motiviert und provoziert und schreibt sich vor allem sein Leiden und seinen Ärger über den zerschundenen Leib Christi – wie man es mit einer zentralen Kirchenmetapher sagen könnte – von der Seele. Viele werden über seine offenen Worte und den Mut, die Dinge beim Namen zu nennen, begeistert sein, nicht wenige werden sich maßlos ärgern und überlegen, was getan werden kann, um solche sie störende Stimmen zu Verstummen zu bringen. Damit aber wird einmal mehr die von Fuchs vorgelegte Diagnose des „pastoralen Schismas" verifiziert.

Angesprochen werden so ziemlich alle Gravamina, an denen Bruchstellen der gegenwärtigen Pastoral sichtbar werden: von der sonntäglichen Eucharistiefeier, die faktisch den Gemeinden entzogen wird, bis zur Tabuisierung der Frauenordination und der Exkommunikation der wiederverheiratet geschiedenen Gläubigen. Ungewöhnlich ist die offene und lebensnahe Sprache, die auf diplomatische Höflichkeiten verzichtet, um erlittene Verletzungen bewusst zu machen. Fuchs zitiert Erfahrungen eines demütigenden Sexismus, mit denen er sich immer wieder konfrontiert sieht: „diese strukturelle und immer wieder bis in den persönlichen Kontakt gehende Diskriminierung ist zum Kotzen" (26). Gleichzeitig wird eine theologische Weite angemahnt, die in den kirchlichen Strukturen kaum umgesetzt ist. Die theologische Grundlage hierfür bildet die Erkenntnis, dass „die Grenzen des Glaubens" nicht „die Grenzen des Heiles und nicht die Grenzen der Barmherzigkeit Gottes" (35) sind. Aufs Ganze gesehen ist die Kirche ja beides: ein Faktum und ein Projekt, etwas Gegebenes und etwas Aufgegebenes. Diese Spannung zwischen „Identität und Nichtidentität, zwischen dem, was die Kirche von Christus her ist, und dem, was sie von daher sein könnte und sollte" (165) macht ihre strukturelle Dynamik aus. Ein überaus lesenswertes und ermutigendes Buch!

Linz *Hanjo Sauer*

SAKRAMENTENTHEOLOGIE

◆ Lies, Lothar: Bedankte Berufung. Die eucharistische Struktur der ignatianischen Exerzitien. Mit einer Einführung von Diözesanbischof Dr. Manfred Scheuer (Innsbrucker theologische Studien 79). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2007. (476) Pb. Euro 49,00 (D) / Euro 49,00 (A) / CHF 82,90. ISBN 978-3-7022-2872-9.

Mit dem Titel „Bedankte Berufung" bezeichnet der am 29. Mai 2008 verstorbene Professor für Dogmatik und ökumenische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck Lothar Lies SJ die Mitte seines Exerzitien- und Eucharistieverständnisses. In jahrzehntelanger intensiver Auseinandersetzung bzw. Erschließung der Brennpunkte seines Lebens, seines Selbstverständnisses und seiner Lehre, der Sakramenten- und Eucharistietheologie sowie ignatianischer Spiritualität sondiert der Autor innere strukturelle Verbindungslinien zwischen der Sinngestalt der Eucharistie und der Exerzitien bzw. Geistlichen Übungen des „eucharistischen Menschen" Ignatius von Loyola: „Die Exerzitien des heiligen Ignatius sind von der gleichen Sinngestalt der ‚Eulogia' geprägt wie die Eucharistie und ihre Feier" (25).

Muster- und erkenntnisleitende Raster der „Eulogie" bzw. „Segensgestalt" (benedictio, berakah) verwirklichende Einheit des der liturgisch-sakramentalen Eucharistiefeier verdeutlichten Hochgebetes bzw. der fundamen-

tal voneinander untrennbaren Sinnelemente alttestamentlichen Segensgeschehens, welche Liturgie und ignatianische Exerzitien in ihrer Gesamtdynamik wechselseitig erschließen, ordnen und prägen, kennzeichnen vier, innerlich aufeinander bezogene, konsequent durchstrukturierte Sinnelemente: „Aus dem Gedächtnis der Heilstaten Gottes (Anamnese, memoria, Gedächtnis) ergibt sich innerlich die Bitte um neuerliche und heutige Gegenwart der Heilstaten Gottes (Epiklese, deesis, deprecatio, Herabrufung); dabei konstituiert sich Gemeinschaft der Feiernden untereinander und mit dem hier und jetzt Heil wirkenden dreifaltigen Gott in Christus (Koinonia, Communio, Gemeinschaft) und schließlich erfolgt daraus die Gott verherrlichende Hingabe des Menschen (Prosphora, oblatio, Darbringung)“ (52).

Nach einer erweiterten und außerordentlich kenntnisreichen Erkundung der Entstehungsgeschichte der auf Elemente eulogischer Strukturen bzw. spiritueller Kontexte hin analysierten Exerzitien – von Origenes, Meister Eckhart, Thomas a Kempis, Erasmus und Cisneros – (65–138), fokussiert der Autor autobiographische Schlüsselszenen sowie Kernelemente des Geistliche Tagebuchs des Ignatius (139–257), um im anschließenden Hauptteil die eulogische Sinngestalt der Ignatianischen Exerzitien in acht Kapitel, anhand der anamnetischen, epikletischen, koinotischen, prophorischen und eulogischen Dimensionen zu entfalten (259–449), ausgehend vom „Prinzip und Fundament“ über die einzelnen Übungen in den vier Wochen mit ihren spezifischen Betrachtungen und Elementen, insbesondere der Wahl, geistlichen Hilfen, täglicher Gewissenserforschung, Generalbeichte und Kommunion, Almosenverteilung, bis hin zu den „Regeln zur Unterscheidung der Geister“ und der „Betrachtung zur Erlangung der Liebe“. Die relativ kurzen Ausführungen des dritten Teils verdichten in einer theologischen Synthese die „Exerzitien als Eulogie“ (451–470) relational zu den Geistlichen Übungen.

Lothar Lies hat im Laufe seines Lebens einen Schatz angehäuft, den er in einer überaus leserfreundlichen Replik präsentiert. Das umfangreiche Werk überzeugt durch Erarbeitung und Interpretation vielfältiger theologischer Zugänge. Sein origineller Versuch, die Einheit und Wechselwirkung zwischen Theologie und Spiritualität, Eucharistie und Biografie, in einer eulogische Betrachtungsweise als Segensgeschehen und Sinngestalt bzw. Aufweis der inhärenten Relationen, ist eine bemerkenswerte Interpretation und wertvolle Grundlage zu einem vertieften Verständnis der Exerzitien und Eucharistie sowie Inspirationsquelle für eine effiziente Umsetzung liturgischer, pastoraler, spiritueller und theologisch-systematischer Fragen und Aspekte des Glaubens in ein Alltagsgeschehen.

In konsequent durchstrukturierter, meditativer Dynamik durchzieht großer Dank das gesamte Werk als existenzielles Vermächtnis an die Nachwelt aus einer persönlich erwachsenen Liebe zu Schlüsselgestalten seines Lebens – insbesondere seines Ordensvaters, geistlichen Lehrmeisters und Lebensbegleiters Ignatius von Loyola in Erschließung, Interpretation und Sinndeutung der Geistlichen Übungen, umfangen von den vier Grundgestalten: Anamnese, Epiklese, Koinonia und Prosphora, verdichtet in einem, in jede Feier der Eucharistie eröffneten Horizont, der „himmlischen Herrlichkeit des dreifaltigen Gottes der neuen Schöpfung“ (470) – als Lebensrückblick auf einen geglückten Lebensvollzug, als Dank für seine Berufung als Priester, Mittler der Eucharistie zwischen Christus und den Menschen, als Jesuit der ignatianischen Exerzitien und als Ein-Übung ins Sterben – Rückblick und Vorausschau zum Höhepunkt, der Quelle des ewigen Lebens.

Kremsmünster/Innsbruck *Walter Weinberger OSB*

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.

In diesem Buch finden sich zehn kürzere Artikel zum Thema der Lebensform und Lebensgestaltung des Priesters. Angeregt durch das Jahr des Priesters ist dieses Buch entstanden. Die Beiträge von *W. Kaspar*, Priesterliche Existenz, *K. Koch*, Priesterlicher Dienst an der Eucharistie, *G. L. Müller*, Gegenwart des Heils. Eucharistie und Priestertum, *G. Augustin*, Priesterliches Zeugnis und Liturgie, *A. Gerhards*, In persona Christi, in nomine Ecclesiae, *M. Schneider*, Das Wirken des Heiligen Geistes und der Dienst des Priesters in der Byzantinischen Liturgie, *M. Schulze*, Schönheit des priesterlichen Amtes und *G. Augustin*, Zum Rufen berufen sind bereits an anderer Stelle veröffent-

lichte Artikel und werden hier erneut abgedruckt. Nur *M. Probst*, Priesterliche Spiritualität aus der Quelle der Liturgie und *G. Augustin*, Leben aus der Kraft des Weihesakramentes sind Erstveröffentlichungen.

Die Beiträge zum Jahr des Priesters wollen die persönliche priesterliche Spiritualität und Frömmigkeit mit dem aktiven Dienst als enge Einheit verstanden wissen. Dieses Anliegen soll neu vertieft werden. Der Blick wird dabei auf die Eucharistie als Quelle und Höhepunkt gelenkt. Die hohe Verpflichtung des Priesters in seinem Mühen um die Vertiefung des Glaubens steht im Mittelpunkt der Beiträge. Wer sich kritische Fragen zum Thema erwartet, wird andere Lektüre zur Hand nehmen müssen, denn hier ist ein stark spiritueller Zugang gewählt. Aufschlussreich und auch für uns Katholiken neue Perspektiven aufzeigend ist der Artikel von *M. Schneider* über das Wirken und Handeln des Heiligen Geistes und die darstellende Funktion des Priesters in der byzantinischen Liturgie.

Linz *Johann Hintermaier*

◆ Höffner, Michael: Berufung im Spannungsfeld von Freiheit und Notwendigkeit (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 47). Echter Verlag, Würzburg 2009. (338) Pb. Euro 36,00 (D) / Euro 37,10 (A) / CHF 60,90. ISBN 978-3-429-03090-2.

In seiner 2007 bei E. Salman OSB an der Gregoriana eingereichten Dissertation geht Höffner der Frage nach, ob Berufung durch Gott dem Menschen die persönliche Freiheit lässt, oder der Berufene „fremdbestimmt" wird und die Erfüllung des eigenen Lebens nicht finden kann.

Die Arbeit ist in drei Abschnitte gegliedert, die der Autor mit provocatio, evocatio und advocatio überschreibt. Im ersten Teil werden die Philosophie der Lebenskunst und das postmoderne Daseinsverständnis mit der theologischen Ästhetik konfrontiert und auf die Frage hin untersucht, ob diese Konzepte tatsächlich die Freiheit gewähren, die sie versprechen. Höffner kommt zu dem Schluss, dass Gott, als der absolut Freie, der Garant für die Freiheit des Menschen ist und keine Lebenskunst oder postmodernes Verständnis das leisten kann. Im zweiten Teil zeigt der Autor auf, dass Freiheit auch herausfordert (evocatio), und der Mensch gefordert ist, seiner ganz persönlichen und zu ihm passenden Berufung nachzukommen. Dabei regen sich Widerstand und Faszination (*krisis*). Berufung ist immer eine vermittelte Berufung, streicht der in diesem Bereich erfahrene Autor klar heraus. Im Gebet wird der Ruf Gottes freigelegt (II 3). Im dritten Teil wird die Linie weitergeführt. Er beschreibt den Menschen als einen, der eine Berufung für eine bestimmte Aufgabe und Lebensform wahrnimmt (advocatio). Die Entscheidung *für* etwas ist keine Verzweckung des Menschen und kein Attentat auf seine Freiheit. Nach dem Vorbild und Zeugnis Jesu, der in seiner tiefsten Entäußerung und Freiheit zum Zeugen Gottes wurde, kann auch der Mensch die Erfüllung seines Lebens erfahren und zum Zeugen der Liebe für andere werden. Die frei geschenkte Hingabe ist Verwirklichung der Freiheit und nicht Fremdbestimmung, auch wenn man es für andere tut (III 1,2). Das Leben nach den evangelischen Räten prägt das Leben der Berufenen. Dabei entspringen die Rät nicht praktischen Überlegungen, sondern der Logik des „Getroffenseins vom Glanz der Herrlichkeit auf dem Antlitz Christi" (295).

Wer eine fundierte Arbeit zum theologischen und anthropologischen Hintergrund von Berufung sucht, wird mit dieser Lektüre nicht enttäuscht werden. Der erfahrene Autor löst die Spannung von Berufung und Freiheit nicht mit frommen Sprüchen auf, sondern zieht aus dieser Spannung konsequent seine Schlüsse. Gebet, Stille und die evangelischen Räte sind keine frommen Formeln, sondern in den Prozess von Berufung und Nachfolge sehr logisch, theologisch und praktisch eingebaut. Eine anspruchsvolle und zu empfehlende Lektüre.

Linz *Johann Hintermaier*

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.

Dem Menschen von heute ist Gott weithin so fremd, dass er nicht einmal mehr nach ihm fragt. Lohnt es sich dann noch, sich mit einem Werk auseinanderzusetzen, das dieses Problem reflektiert, wie es sich vor mehr als einem hal-

ben Jahrhundert stellte? Sind von ihm Ansätze oder Wegweisungen für die Deutung und den konstruktiven Umgang mit der „Gotteskrise" (J. B. Metz) unserer Tage zu erwarten?

Da die Frage des Menschen nach Gott eine geschichtlich konkrete Frage ist, lässt sich ihre jeweilige Ausprägung nur aus ihrem Gewordensein verstehen. Das ist auch die Überzeugung Balthasars. Seine Untersuchung der Gottesfrage und ihres Wandels ist deshalb weithin zugleich eine Analyse der Genese der gegenwärtigen Problematik. Diese wurzelt – so die zentrale These seiner frühen Schrift – darin, dass der Mensch zwar wesentlich religiös sei, sich aber sein Verhältnis zur Natur geändert habe. Letzteres beschreibt er in Anlehnung an Auguste Comte in drei Phasen, von denen jede „eine verschiedene Darstellung und ‚Potenz' des ganzen Menschen wäre: seines Geistseins in der Natur, seines religiösen Verhältnisses zur Gottheit und seines herrscherlichen Verhältnisses zur umgebenden Welt" (20). Ziel der ihrer Abfolge zugrunde liegenden Veränderung ist „die Ausfaltung der Idee des Menschen in der Welt", sodass die „Philosophie immer eindeutiger ihre Mitte und Form in einer totalen Anthropologie findet" (21). Aus ihrer Perspektive versteht sich der Mensch nicht mehr als ein ausgezeichneter Teil des Ganzen, sondern als die „konkrete Universalität", welche „die Idee der Welt ist und deshalb auch der Ort, wo Sein überhaupt verstanden und erhorcht wird" (45). Vom Einzelnen verlangt dies eine „gesamtwahrheitliche Haltung", die jeweils alle Dimensionen seines Menschseins, die Beziehung zu den „Objekten" der Erkenntnis, die Leiblichkeit und Weltimmanenz des Geistes, aber ebenso seine Relation zum Absoluten integriert (vgl. 46). Letztere zeichnet sich nunmehr dadurch aus, dass die Transzendenz der geistigen Erkenntnis „wohl zum erstenmal in ihrer Eigenartigkeit gesehen wird und nicht mehr mit kosmologischen Kategorien aufarbeitbar erscheint" (79).

Dass der Einzelne aufgrund des Übergangs zur Freiheit und der nun offenkundigen – betont weltlichen und nicht mehr geistlichen – Einheit des Menschheitsbewusstseins als ein für alle Verantwortlicher unmittelbar vor Gott steht, hat zur Folge, dass seine natürliche Religion jetzt darin besteht, als „Hörer des Wortes" auf die Offenbarung des freien Gottes zu warten. Mensch, Gott und Natur verlieren daher an Anschaulichkeit, die „religiöse Situation im Einzel- wie im Gesamtmenschlichen" „an sichtbarer Organisation und lehrhafter Formulierbarkeit" (111) und der Staat seine religiöse Funktion (vgl. 114). Balthasar deutet diese Phänomene ebenso positiv als Symptome für das Wachsen des Gottesbegriffs unter den Menschen (vgl. 102.108) wie das mit ihnen verbundene Postulat der Toleranz (116).

Ihm widersetzt sich allerdings das Christentum, indem es den Gottmenschen Jesus Christus als von Gott geschenkte, absolute Antwort auf die Menschheitsfrage nach „der Einheit von Person und Gemeinschaft, von individueller und sozialer Entscheidung zu Gott, vom Heil des Einzelnen und vom Heil der ‚Vielen'" bekennt (122). Durch ihre konkrete Sichtbarkeit bezeugt gerade die katholische Kirche, dass die von Christus gestiftete übernatürliche Einheit der Menschheit nicht „mit der Einheit des natürlich-historischen Menschheitsbewusstseins" zusammenfällt (124), ihr aber auch nicht einfach gegenübergestellt werden kann. Damit wird das Christentum einerseits zum Stein des Anstoßes für die natürliche Religion, andererseits partizipiert es aber ebenso wie sie am Problem der Unanschaulichkeit Gottes. Die religiöse Situation des modernen Menschen lässt sich folglich mit den Begriffen Leere, Armut und Einsamkeit charakterisieren.

Theologie und Glaube können ihr, wie Balthasar unterstreicht, nur dann auf Augenhöhe begegnen, wenn sie sich diesen Erfahrungen nicht verschließen und sie von innen her deuten. Aus dem Schatz der christlichen Offenbarung bieten sich dafür vor allem zwei Aspekte als Zugänge an, das Je-größer-Sein Gottes und das Faktum seines Absteigens in die Einsamkeit und Verlorenheit des Menschen: Nur die entschiedene Rückbindung der gesamten Heilsökonomie an die Theologie gewährleistet, dass in ihr das Aufleuchten der unfassbaren Majestät Gottes wahrgenommen werden kann – „An der Menschheit des Sohnes ist nichts zu verstehen, wenn sie nicht von vornherein als die Menschheit des Sohnes des *Vaters* erfahren, geglaubt, angebetet wird." (146) –, und Begegnung mit dem in der Welt einsamen und verlorenen Bruder gibt es nur in solidarischer Teilnahme an der Liebe Christi, welche die Erfahrung des Karsamstags umgreift und sich folglich als kirchliche in die (johanneisch verstandene) Welt hinein übersteigt.

Die Emanzipation des Menschen gegenüber der Natur hebt allerdings deren bleibende Bedeutung für ihn und sein Fragen nach Gott

nicht auf: Die sich auf den Geist hin transzendierende Natur gibt es – wie die geschichtliche Offenbarung ans Licht hebt – letztlich nur um der Menschwerdung Christi willen, und das heißt zugleich, dass die geschaffene Welt der Ort ist, an dem Gott dem Menschen – vermittelt durch das endliche Sein – begegnet. Nach Balthasar wird daher gerade der neuzeitliche Mensch zur „*Philosophia Perennis*" des Thomas zurückgeführt und erst er vermag diese so zu erfassen, dass sie „endlich aus der abstrakten Spekulation erlöst, zum Inbegriff des Wirklichkeitsvollzuges selber wird" (250).

Der für die Neuausgabe um zwei Zusätze des Autors und ein Vorwort des Herausgebers erweiterte Essay aus dem Jahr 1956 macht deutlich, dass das gesamte Werk Balthasars – seine Theologie ebenso wie seine Gründungen – der Versuch einer Antwort auf die Gottesfrage des heutigen Menschen ist. Die aus der Auseinandersetzung mit ihr gewonnen Orientierungspunkte, die Notwendigkeit des Dialogs mit Kunst und Literatur, die Bejahung der Herausforderungen der Gegenwart, die Rückgewinnung der Geheimnishaftigkeit des offenbaren Gottes durch eine christologisch bestimmte negative Theologie, das Mühen um eine von der Grenzenlosigkeit der Liebe Christi geprägte Existenz und das Offenhalten der Frage nach dem Sein, sind Wegweisung auch für unsere Zeit. Sich an ihnen auszurichten, verlangt den Einsatz der ganzen Person, lässt aber auf reiche Frucht hoffen.

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

Grillmeyer, Siegfried / Müller-Zähringer, Erik / Rahner, Johanna (Hg.): Eins im Eifer? Monismus, Monotheismus und Gewalt (Fragen der Zeit). Echter Verlag, Würzburg 2010. (134) Brosch. Euro 11,80 (D) / Euro 12,20 (A) / CHF 18,50. ISBN 978-3-429-03324-8.

Hallermann, Heribert (Hg.): Menschendiener – Gottesdiener. Anstöße – Ermutigungen – Reflexionen (Würzburger Theologie 4). Echter Verlag, Würzburg 2010. (245) Brosch. Euro 19,80 (D) / Euro 20,40 (A) / CHF 30,50. ISBN 978-3-429-03313-2.

BIOGRAFIE

Haub, Rita: Franz on Tattenbach SJ. Die Sorge um den Menschen steht im Mittelpunkt. – Ein Erzieher für Mittelamerika (topos taschenbücher 733). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2010. (107, zahlr. s/w Abb.) Kart. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 15,90. ISBN 978-3-8367-0733-6.

DOGMATIK

Pesch, Otto Hermann: Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. Band 2: Die Geschichte Gottes mit den Menschen. Matthias-Grünewald-Verlag, Ostfildern 2010. (XXVI, 1047) Geb. Euro 78,00 (D) / Euro 80,20 (A) / CHF 105,00. ISBN 978-3-7867-2638-8.

ETHIK

Boff, Leonardo: Franz von Assisi und die Liebe Gottes zu den Armen (topos taschenbücher 715). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2010. (142) Kart. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 15,90. ISBN 978-3-8367-0715-2.

Feldbauer-Durstmüller, Birgit / Koller, Edeltraud (Hg.): Wirtschaft und Ethik (Fachbuch Wirtschaft). Linde Verlag, Wien 2010. (335) Kart. Euro 56,40 (D) / Euro 58,00 (A) / CHF 98,00. ISBN 978-3-7073-1442-7.

Fuchs, Michael u.a.: Forschungsethik. Eine Einführung. J. B. Metzler Verlag, Stuttgart 2010. (XI, 246, 5 s/w Abb.) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 41,00. ISBN 978-3-3476-02249-3.

Klasvogt, Peter / Fisch, Andreas (Hg.): Was trägt, wenn die Welt aus den Fugen gerät. Christliche Weltverantwortung im Horizont der Globalisierung. Bonifatius Verlag, Paderborn

2010. (409) Geb. Euro 36,90 (D) / Euro 38,00 (A) / CHF 52,90. ISBN 978-3-89710-466-2.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Hoff, Gregor Maria: Stichproben: Theologische Inversionen. Salzburger Aufsätze (Salzburger Theologische Studien 40). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2010. (443) Kart. Euro 42,00 (D, A) / CHF 59,90. ISBN 978-3-7022-3106-4.

Weß, Paul: Glaube aus Erfahrung und Deutung. Christliche Praxis statt Fundamentalismus. Otto Müller Verlag, Salzburg–Wien 2010. (278) Kart. Euro 24,80 (D, A). ISBN 978-3-7013-1177-4.

GESCHICHTE

Sandgruber, Roman: Wir Oberösterreicher. Ein Streifzug durch die Geschichte unseres Landes. Trauner Verlag, Linz 2010. (280, zahlr. farb. Abb.) Geb. Euro 34,90 (D, A) / CHF 49,90. ISBN 978-3-85499-761-0.

KIRCHENGESCHICHTE

Kuster, Niklaus: Laurentius von Brindisi. Apostel auf den Straßen Europas (Topos Taschenbücher 714). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2010. (141, zahlr. s/w Abb.) Pb. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 16,50. ISBN 978-3-8367-0714-5.

Trautmann, Markus: Clemens August von Galen. Ich erhebe meine Stimme. (topos taschenbücher 566). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer ^{2}2010. (128, zahlr. s/w Abb.) Kart. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 15,90. ISBN 978-3-8367-0566-0.

KUNSTWISSENSCHAFT

Barck, Karlheinz / Fontius, Martin / Schlenstedt, Dieter / Steinwachs, Burkhart / Wolfzettel, Friedrich (Hg.): Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Studienausgabe. Verlag J. B. Metzler, Stuttgart–Weimar 2010. (CXI, 5890, Schuber) Kart. Euro 199,95 (D) / Euro 205,60 (A) / CHF 268,00. ISBN 978-3-476-02353-7.

Stegers, Rudolf: Bibliographie Sakrale Gebäude. Kirchen, Synagogen, Moscheen, Häuser der Stille, Friedhofsbauten 1970–2009 (Ästhetik – Theologie – Liturgik 53). Lit Verlag, Berlin u.a. 2010. (159) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 31,90. ISBN 978-3-643-10517-2.

Stegers, Rudolf: Entwurfsatlas Sakralbau. Birkhäuser Verlag, Basel u.a. 2008. (247) Geb. Euro 89,90 (D) / Euro (A) 92,42 / CHF 145,00. ISBN 978-3-7643-6684-1.

Stückelberger, Johannes: Wolkenbilder. Deutungen des Himmels in der Moderne. Wilhelm Fink Verlag, München 2010. (429, 136 s/w Abb.) Kart. Euro 58,00 (D) / Euro 59,70 (A) / CHF 81,90. ISBN 978-3-7705-4106-5.

LITURGIE

Heinemann, Christoph (Hg.): Gottes Wort im Kirchenjahr 2011. Das Werkbuch für Verkündigung und Liturgie. Lesejahr A – Band 1: Advent bis 9. Sonntag. Echter Verlag, Würzburg 2010. (240) Kart. Euro 15,90 (D) / CHF 24,50. ISBN 978-3-429-03328-6.

Heinemann, Christoph (Hg.): Gottes Wort im Kirchenjahr 2011. Beiheft zur Liturgie. Lesejahr A – Band 1: Advent bis 9. Sonntag. Echter Verlag, Würzburg 2010. (68) Geheftet. Euro 3,50 (D) / CHF 6,00. ISBN 978-3-429-03331-6.

Heinemann, Christoph (Hg.): Gottes Wort im Kirchenjahr 2011. Lesejahr A – Band 1: Advent bis 9. Sonntag. DIGITAL. Echter Verlag, Würzburg 2010. (CD-ROM, Booklet) Jewelcase. Euro 23,00 (D) / CHF 36,90. ISBN 978-3-429-03334-7.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Fuchs, Guido: Gott und Gaumen. Eine kleine Theologie des Essens und Trinkens. Claudius Verlag, München 2010. (160, zahlr. farb. Abb.) Geb. Euro 18,90 (D) / Euro 20,40 (A) / CHF 34,10. ISBN 978-3-532-62411-1.

MORALTHEOLOGIE

Illa, Andreas / Leimgruber, Stephan: Von der Kirche im Stich gelassen. Aspekte einer neuen Sexualmoral (topos taschenbücher 747). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2010.

(123) Kart. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 15,90. ISBN 978-3-8367-0747-3.

ÖKUMENE

Lüning, Peter: Ökumene der kleinen Schritte. Unterwegs zur Einheit der Christen (Topos Taschenbücher 357). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 22010. (167) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 17,90. ISBN 978-3-8367-0357-4.

Schmidinger, Wolfgang (Hg.): Alexander Men – Gespräche über Glaube und Kirche. (orientalia – patristica – oecumenica 3). Lit Verlag, Berlin u.a. 2010. (224) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 31,90. ISBN 978-3-3643-50244-5.

PASTORAL

Fässler-Weibel, Peter (Hg.): Wenn Eltern sterben (Topos Taschenbücher 522). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer [2]2010. (232) Pb. Euro 12,90 (D) / Euro 13,30 (A) / CHF 22,90. ISBN 978-3-8367-0522-6

Wienhardt, Thomas: Jugend der Gegenwart. Jugendkulturen im Umfeld von Kirche, Glaube und Jugendarbeit – Jugendstudie Augsburg. Verlag Haus Altenberg, Düsseldorf 2009. (212) Pb. Euro 39,90 (D) / Euro 41,10 (A). ISBN 978-3-7761-0230-7.

PASTORALTHEOLOGIE

Burgk-Lempart, Andrea: Wenn Wege sich trennen. Ehescheidung als theologische und kirchliche Herausforderung (Praktische Theologie heute 111). Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2010. (279) Kart. Euro 29,80 (D) / Euro 30,70 (A) / CHF 43,50. ISBN 978-3-17-021495-8.

Krist, Alois: Spannung statt Spaltung. Dimensionen eines förderlichen Umgangs mit Aggression in der Kirche (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik). Lit Verlag, Berlin u.a. 2010. (484) Pb. Euro 44,90 (D) / Euro 46,20 (A) / CHF 71,90. ISBN 978-3-643-10754-1.

RELIGIONSDIALOG

Bsteh, Andreas / Mirdamadi, Seyed A. (Hg.): Hermeneutik. Thema der 4. Iranisch-Österreichischen Konferenz. Referate – Anfragen – Gesprächsbeiträge. Verlag St. Gabriel, Mödling 2010. (276) Pb. Euro 25,40 (D, A). ISBN 978-3-85264-622-0.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Becker, Patrick / Mokry, Stephan (Hg.): Jugend heute – Kirche heute? Konsequenzen aus der Jugendforschung für Theologie, Pastoral und (Religions-)Unterricht. Echter Verlag, Würzburg 2010. (151) Brosch. Euro 14,80 (D) / Euro 15,30 (A) / CHF 23,50. ISBN 978-3-429-03289-0.

RELIGIONSTHEOLOGIE

Kim, Sung Ryul: Gott in und über den Religionen. Auseinandersetzung mit der „pluralistischen Religionstheologie“ und das Problem des Synkretismus (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 9). Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2010. (407) Pb. Euro 36,00 (D) / Euro 37,00 (A) / CHF 54,00. ISBN 978-3-290-17555-9.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Idriz, Benjamin / Leimgruber, Stephan / Wimmer Stefan Jakob (Hg.): Islam mit europäischem Gesicht. Perspektiven und Impulse. Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 2010. (275, Lesebändchen) Geb. Euro 17,90 (D) / Euro 18,40 (A) / CHF 30,50. ISBN 978-3-7666-1397-4.

Schwikart, Georg: Tod und Trauer in den Weltreligionen (topos taschenbücher 605). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer [2]2010. (110) Kart. Euro 7,90 (D) / Euro 8,20 (D) / CHF 13,90. ISBN 978-3-8367-0605-6.

SOZIOLOGIE

Tomeková, Mária: Vatersein als Berufung. Eine qualitative Untersuchung vom Vatersein in der Familie aus der Perspektive der christlichen Be-

rufung (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral). Echter Verlag, Würzburg 2010. (226) Brosch. Euro 30,00 (D) / Euro 30,90 (A) / CHF 47,90. ISBN 978-3-429-03271-5.

SPIRITUALITÄT

Bocken, Inigo / Dickmann, Ulrich (Hg.): Geburt (Felderkundungen Laienspiritualität 2). Verlag Katholische Akademie Schwerte, Schwerte 2010. (168) Pb. Euro 14,20 (D) / Euro 14,60 (A). ISBN 978-3-927382-65-7.

Enderle, Karl: Waldweihnacht selber gestalten. Menschen und Tiere auf dem Weg zur Krippe. Echter Verlag, Würzburg 2010. (142) Pb. Euro 12,80 (D) / Euro 13,20 (A) / CHF 19,90. ISBN 978-3-429-03290-6.

Guardini, Romano: Nähe des Herrn. Betrachtungen über Advent, Weihnachten, Jahreswende und Epiphanie. (Topos Taschenbücher 707). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer [4]2009. (96) Pb. Euro 7,90 (D) / Euro 8,20 (A) / CHF 15,00. ISBN 978-3-8367-0707-7.

Hanglberger, Manfred: Sinnvoll leben. Das eigene Glückspotential verwirklichen (topos taschenbücher 745). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2010. (143) Kart. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 15,90. ISBN 978-3-8367-0745-9.

Hopfgartner, Willibald: Die Augen des Glaubens sehen weiter. Athesia Verlagsanstalt, Bozen 2010. (191, zahlr. farb. Abb.) Geb. Euro 14,90 (D, A). ISBN 978-88-8266-706-1.

Jena, Günter: Brich an, o schönes Morgenlicht. Das Weihnachtsoratorium von Johann Sebastian Bach. (Topos Taschenbücher 708). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2009. (254, zahlr. s/w Abb.) Pb. Euro 12,90 (D) / Euro 13,30 (A). ISBN 978-3-8367-0708-4.

Kiesner, Cosima u.a. (Hg.): Frauen und keine Fräulein. Maria Ward und die Congregatio Jesu. (Topos Taschenbücher 697). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2009. (175) Pb. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 16,90. ISBN 978-3-8367-0697-1.

Lambert, Willi: Gott umarmt uns durch die Wirklichkeit (topos taschenbücher 731). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2010. (127) Kart. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 16,50. ISBN 978-3-8367-0731-2.

Weiß, Bardo (Hg.): Meister Eckhart. Lass Gott in Dir wirken. Gedanken für jeden Tag (topos taschenbücher). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2010. (124) Kart. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 / CHF 16,50. ISBN 978-3-8367-0712-1.

Wiese, Hans-Ulrich (Hg.): Prophetische Gestalten im 20. Jahrhundert. (Topos Taschenbücher 681). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2009. (142, 12 s/w Abb.) Pb. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 16,90. ISBN 978-3-8367-0681-0.

THEOLOGIE

Gmainer-Pranzl, Franz / Holztrattner, Magdalena (Hg.): Partnerin der Menschen – Zeugin der Hoffnung. Die Kirche im Licht der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" (Salzburger Theologische Studien 41). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2010. (352) Pb. Euro 34,00 (D, A) / CHF 48,90. ISBN 978-3-7022-3107-1.

Huber, Konrad / Vonach, Andreas (Hg.): Ordination – mehr als eine Beauftragung (Synagoge und Kirchen 3). Lit Verlag, Berlin u.a. 2010. (272) Geb. Euro 29,90 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 47,90. ISBN 978-3-643-50145-5.

Sommer, Christine: Schwaches Weib – starke Worte. Zeitlose Streitreden der Katharina von Alexandrien (topos taschenbücher 737). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2010. (91) Kart. Euro 7,90 (D) / Euro 8,20 (A) / CHF 12,50. ISBN 978-3-8367-0737-4.

THEOLOGISCHE AUTOREN

Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Romano Guardini. Konturen des Lebens und Spuren des Denkens (topos taschenbücher 553). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer [2]2010. (328) Kart. Euro 12,90 (D) / Euro 13,30 (A) / CHF 20,50. ISBN 978-3-8367-0553-0.

Guardini, Romano: Deutscher Psalter (topos taschenbücher 720). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2010. (277) Kart. Euro 12,90 (D) / Euro 13,30 (A) / CHF 22,90. ISBN 978-3-8367-0720-6.

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 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

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:

Wem gehören die Sakramente?, Heft 4/2010
Sattler, *Zum Gedächtnis Jesu Christi Sakramente feiern* ◆ Faber, *Würdigung des Menschen* ◆ Hofrichter, *Eltern, Kirche und die Taufe* ◆ Hilberath, *Wem gehört die Firmung?* ◆ Wustmans, *Firmung oder die Frage nach der Autorität der Kirche im Erleben Jugendlicher* ◆ Knapp, *»Ich nehme dich an und verspreche dir Treue«* ◆ Karrer, *Ehe als Sakrament – die Liebe tun* ◆ Rosenberger, *»Die Zeit der Vertuschung ist vorbei!« Macht und sexuelle Gewalt in kirchlichen Einrichtungen* ◆ Wustmans, *Fragile Orte der Hoffnung in der Pastoral*

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

Das Fremde – Faszination und Schrecken, Heft 3/2009

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

Glauben in der modernen Welt



Josef Kreiml, Thomas H. Stark,
Michael Stickelbroeck (Hg.)
Weg, Wahrheit, Leben
Im Dienst der Verkündigung
Festschrift für Bischof Klaus Küng

560 Seiten, Hardcover,
ISBN 978-3-7917-2296-2
€ 52,– (D) / € 53,50 (A) / sFr 73,90

Christlicher Glaube gewinnt nur dann neue Relevanz, wenn er die Lebenswelt der Menschen ernst nimmt. Den Menschen unserer Zeit Zugänge zum christlichen Glauben zu eröffnen, ist dem St. Pöltener Bischof DDr. Klaus Küng ein wichtiges Anliegen. Zu seinem 70. Geburtstag ist nun diese Festschrift erschienen, in der die Lehrenden der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten und einige andere Autoren dieses Anliegen aufgreifen und neue Perspektiven für eine aktuelle Glaubensverkündigung entwerfen.

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

B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Seelsorge in Extremsituationen

Strasser · Unser Kind ist gestorben
von Fürstenberg · Wir sind verwaiste Eltern
Kraus · Notfallseelsorge
Pulheim / Schaumberger · „Demenz" und Seelsorge
Schwienhorst-Schönberger · Die Freunde Ijobs
Wustmans · Topologien der Not, Topologien der Pastoral
Hofer · Die Tröster und ihre Lügen

Reményi · Orte des Glaubens
Kreutzer · Arbeit als Religion?

Literatur:

Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung (Kreutzer)
Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Ethik, Fundamentaltheologie, Geschichte, Kirchengeschichte, Kulturwissenschaft, Literatur, Liturgie, Liturgiewissenschaft, Missionswissenschaft, Pastoraltheologie, Philosophie, Religionsdialog, Religionssoziologie, Religionswissenschaft, Sozialethik, Spiritualität, Theologie, Theologische Autoren

2
2011
159. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 2011

Schwerpunktthema: Seelsorge in Extremsituationen

Franz Gruber: Editorial ... 113
Johanna u. Franz Strasser: Unser Kind ist gestorben ... 115
Kirsten Frf. u. Gregor Frh. v. Fürstenberg: Wir sind verwaiste Eltern. Mitleiden statt wegschauen ... 120
Léon Kraus: Notfallseelsorge ... 126
Peter Pulheim u. Christine Schaumberger: Bekehrung von Seelsorge und Theologie zu Menschen mit „Demenz“ ... 137
Ludger Schwienhorst-Schönberger: Seelsorger in Extremsituationen: Die Freunde Ijobs ... 146
Hildegard Wustmans: Topologien der Not sind Topologien der Pastoral ... 154
Peter Hofer: Die Tröster und ihre Lügen ... 162

Abhandlungen:

Matthias Reményi: Orte des Glaubens. Begriff und Aufgabe einer christlichen Gemeinde ... 168
Ansgar Kreutzer: Arbeit als Religion? ... 177

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch

Ansgar Kreutzer: Pesch, Otto H., Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung ... 187

Besprechungen: Aktuelle Fragen (190), Bibelwissenschaft (192), Ethik (192), Fundamentaltheologie (194), Geschichte (197), Kirchengeschichte (198), Kulturwissenschaft (201), Literatur (201), Liturgie (203), Liturgiewissenschaft (204), Missionswissenschaft (205), Pastoraltheologie (206), Philosophie (209), Religionsdialog (210), Religionssoziologie (211), Religionswissenschaft (213), Sozialethik (215), Spiritualität (216), Theologie (218), Theologische Autoren (220)

Eingesandte Schriften ... 221
Impressum ... 224

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

Anschriften der Mitarbeiter:
Dr. Gegor Freiherr von Fürstenberg, Fasanenweg 3, D 52511 Geilenkirchen
Kirsten Freifrau von Fürstenberg, Fasanenweg 3, D 52511 Geilenkirchen
em. Univ.-Prof. Dr. Peter Hofer, Kaigasse 24, A 5020 Salzburg
Abbé Prof. Léon Kraus, 58, rue de Luxembourg, L 8440 Steinfort
Univ.-Prof. Dr. Ansgar Kreutzer, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Dipl.-Theol. Peter Pulheim, Gaisbergstr. 58, D 69115 Heidelberg
Univ.-Prof. Dr. Matthias Reményi, Schwendenerstraße 31, D 14195 Berlin
Dipl.-Theol.in Christine Schaumberger, Gaisbergstr. 58, D 69115 Heidelberg
Univ.-Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Schenkenstraße 8–10, A 1010 Wien
Mag. Franz Strasser, Salzburgerstraße 80, A 4600 Wels
Mag.a Johanna Strasser-Lötsch, Salzburgerstraße 80, A 4600 Wels
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 [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

„Als er ihn sah, hatte er Mitleid, goss Öl und Wein auf seine Wunden und verband sie."
(Lukas 10, 34)

Liebe Leserin, lieber Leser!

Der plötzliche Tod eines Kindes, ein Unfall, der einen lieben Angehörigen aus dem Leben reißt, eine langsam aber unaufhaltbar voranschreitende Demenzerkrankung – solche und ähnliche Situationen lösen massive Krisensituationen aus. Freilich sind zu allererst – den Umständen entsprechend – die medizinischen und sozialen Dienste mit ihrer professionellen Arbeit gefragt. Nicht weniger aber ist Seelsorge, die nah am Menschen sein will, mit diesen Lebenskrisen konfrontiert. Neu ist allerdings, dass sich die Seelsorge in den vergangenen Jahren zusehends gerade für die genannten und ähnliche Ereignisse professionalisiert und als Notfallseelsorge organisiert. Was heißt demgemäß Seelsorge in Extremsituationen?

Das vorliegende Themenheft nimmt die Bedeutung und Herausforderung der Notfallseelsorge in den Blick, sowohl aus der Perspektive der Betroffenen als auch der Helfenden, die als NotfallseelsorgerInnen ein neues pastorales Berufsbild prägen.

Wir eröffnen diese Ausgabe mit zwei Erfahrungsberichten. *Familie Strasser* berichtet vom Unfalltod ihrer Tochter, *Familie von Fürstenberg* von der Todgeburt eines ihrer Kinder. Die von diesem Leid betroffenen Familien erzählen auch, wer und was in dieser Situation besonders geholfen hat. Und sie sprechen die Erwartungen an die begleitenden SeelsorgerInnen an: „Trauen Sie sich da zu sein und mitzuleiden!" (von Fürstenberg); sie weisen aber ebenso auf deren Grenzen hin: „Bei aller Unterstützung jedoch ist das Trauern auch ein einsamer Prozess" (Strasser).

Im Anschluss daran führt der renommierte Luxemburgische Notfallseelsorger Abbé *Léon Kraus* in das Profil und die Anforderungen einer Seelsorge in Notfallsituationen ein. Er zeigt auf, worin sich Notfallseelsorge und Krisenintervention unterscheiden, etwa in der Auseinandersetzung mit der Warum-Frage der Betroffenen oder in der spirituellen Begleitung. NotfallseelsorgerInnen „sind in besonderer Weise geerdet, sie stehen auf einem spirituellen Untergrund, werden getragen von der christlichen Botschaft, die Teil ihres Lebens geworden ist."

Der dritte Beitrag nimmt bewusst eine Thematik in den Blick, die nicht sofort mit einer akuten Notfallsituation in Verbindung gebracht wird, für die Betroffenen und Angehörigen aber meist zu einer Extremsituation führt: die so genannte „Demenz"-Erkrankung. Auch für diesen Themenbereich haben wir zwei Experten gewinnen können: *Peter Pulheim* und *Christine Schaumberger* zeigen in ihrem Beitrag, dass die wichtigste pastorale Herausforderung darin besteht, unser Vor-Urteil in Bezug auf „Demenzkranke" radikal zu überdenken: „Menschen mit ‚Demenz' sind in zweifacher Hinsicht vom Vergessen bedroht: Sie werden marginalisiert und ‚unsichtbar', und sie verlieren mehr und mehr ihr Gedächtnis und ihre Erinnerungen. Die Kirche steht daher in der Pflicht, dafür zu sorgen, dass diese Menschen, ihre Erfahrungen und Erinne-

rungen nicht verloren gehen." Fehlen sie, „dann steht Kirche als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft auf dem Spiel."

Not und Leid sind Ur-Themen der biblischen Erzähltradition, herausragend vorgestellt im Buch Ijob. Bekanntlich eilen Ijobs Freunde dem Leidenden zu Hilfe, sie übernehmen durchaus die Rolle von „Notfallseelsorgern" –, sie scheitern aber sowohl in menschlicher als auch in theologischer Hinsicht. Der Wiener Alttestamentler *Ludger Schwienhorst-Schönberger* reflektiert in seinem Artikel, was die Freunde Ijobs falsch gemacht haben. Indem der Autor das Buch Ijob mit der Leidensmystik des Johannes von Kreuz verbindet, erschließt er aber auch wichtige existenzielle und spirituelle Dimensionen im Leiden – „die Läuterung der Sinne und die Läuterung des Geistes".

Welche Aufgabe hat die Pastoraltheologie als reflexive Begleitung von Seelsorge zu leisten? Sie hat sich entschieden dem Thema „Not" zu stellen. Diesem Topos ist die Linzer Pastoraltheologin und ThPQ-Redakteurin *Hildegard Wustmans* auf der Spur. Exemplarische Orte wie der Bahnhof, die Familie und das Alter(sheim) werden auf deren sichtbare und verborgene Signaturen der Lebensnot untersucht. Dort nämlich findet die Kirche auch Antwort auf die Frage nach ihrer Identität: „An diesen Orten verliert sie sich nicht, sondern findet wahrhaft zu sich selbst."

Mit dem Beitrag von *Peter Hofer*, dem emeritierten Linzer Pastoraltheologen und ehemaligen Redaktionsmitglied dieser Zeitschrift, greifen wir nochmals die Frage der spirituellen Kunst des Tröstens auf. Sie liegt für den Autor darin, die Spannung von Mit-Leiden und Hoffnung auszuhalten, ja fruchtbar zu machen: Ehrliche christliche Weggenossenschaft mit Menschen im Leid „trägt die Mühsal des Weges mit und teilt die Verlassenheit, die Ohnmacht, das Zerbröckeln des Daseins in der Skepsis." Aber sie birgt auch ein Versprechen, das säkulare Zeitgenossen nicht geben können: „ein Ende mit einem neuen Anfang zu verknüpfen." Dieser Anfang ist verbürgt im Geheimnis der Einheit von Tod und Auferstehung.

Zum Schluss empfehle ich besonders die beiden „Abhandlungen" außerhalb des Themenschwerpunkts: Der in Berlin arbeitende Theologe *Matthias Reményi* widmet sich in seinem Artikel der Frage nach den „Orten des Glaubens" und skizziert Begriff und Aufgabe einer christlichen Gemeinde. Und der neue Linzer Fundamentaltheologe *Ansgar Kreutzer* greift ein höchst bedeutsames sozialethisches Thema auf: *Arbeit als Religion*?

Liebe Leserin, lieber Leser: Die medial strukturierte Welt macht uns immer mehr zu eigenartigen Beobachtern. Lebenskatastrophen werden als schockierende Sensationen vermittelt. Doch wir alle drohen in dieser Beobachterrolle menschlich zu verkümmern. Seelsorge dagegen ist immer teilnehmend, erst recht die Notfallseelsorge. Ich wünsche Ihnen, dass Sie bei der Lektüre dieses Heftes wertvolle Anregungen gewinnen, um selber gut helfen zu können, wenn Sie von Menschen in Notsituationen angefragt sind.

Im Namen der Redaktion
Ihr Franz Gruber

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

◆ **Der Tod eines Kindes betrifft anders als das Sterben eines Menschen am Ende seines Lebens. Er durchkreuzt unsere Vorstellung vom Leben diametral. Lebensanfang und Lebensende fallen in eins oder sind nahe beisammen. Darum ist es für die seelsorgliche Begleitung von Eltern in solchen Ausnahmesituationen von höchster Bedeutung, die Situation der Betroffenen so gut als möglich zu kennen. Zwei Elternpaare berichten von ihren Erfahrungen, als sie eines ihrer Kinder verloren haben. Magdalena Strasser verunglückte mit dem Fahrrad, Pauline von Fürstenberg kam tot zur Welt. Die Eltern schildern, was ihnen in dieser Lebenslage geholfen hat, und sie geben Empfehlungen, was SeelsorgerInnen tun, aber auch unterlassen sollen. (Redaktion)**

Johanna und Franz Strasser

Unser Kind ist gestorben

Seit dem 14. Jänner 2003 hat unser Leben eine neue Dimension bekommen, auf die wir gern verzichtet hätten, die aber nun einmal in unser Leben getreten ist: Mit knapp 13 Jahren ist unsere Tochter Magdalena auf dem Heimweg von der Schule mit dem Fahrrad von einem Lastwagen erfasst und tödlich verletzt worden.

Der Tag des Unfalls

Franz: Ich wartete mit dem Mittagessen auf Magdalena. Sie verspätete sich. Als nach zwei Stunden die Hausglocke läutete, war mir alles klar. Ich hatte oft Albträume, dass eines unserer Kinder von einem Auto getötet werden würde. Ebenso hatte ich auch die Vorstellung, den Lenker dann aus dem Auto zu zerren und k.o. zu schlagen. An der Tür stand ein Polizist und eine Frau von der Krisenintervention. Ich war erstaunlich gefasst. Auch die Hassgefühle gegen den Autolenker waren nicht da. Ich saß in meinem Arbeitszimmer, die Frau von der Krisenintervention war noch da, der Polizist hatte sich verabschiedet. Wir überlegten die nächsten Schritte: Verständigung meiner Frau, unserer Söhne, der Großmütter, der Freunde, auch der Schulfreundinnen von Magdalena. Gott sei Dank wurden keine Gebete angeboten. Es gab auch Sachfragen zu klären: Bestattung, Magistrat usw. Dabei war die Frau von der Krisenintervention sehr hilfreich in ihrer ruhigen und klaren Art.

Wichtig für mich war auch ein Gang zur Unfallstelle. Wir fünf, die Restfamilie, sind noch am Abend den letzten Weg von Magdalena gegangen. An der Unfallstelle haben wir auch noch ihre Haube gefunden, wir haben sie bis heute aufgehoben.

Johanna: Ich wurde – und dafür bin ich noch heute dankbar – an meinem Dienstort nicht durchs Telefon, sondern durch meinen Schwager, einen Priester, persönlich verständigt. In mein Gedächtnis hat

sich bleibend und wie in Zeitlupe eingefräst, wie er – bleich von der doppelten Bürde, mit der Schreckensnachricht selbst konfrontiert zu sein und sie mir überbringen zu müssen – mit großer Umsicht meine beruflichen Gesprächspartner aus meinem Büro hinausgebeten und gesagt hat: „Magdalena hat einen Unfall gehabt und sie ist tot." Ich habe in seinen Armen zusammensinken, nein! schreien und nach Luft ringen können, obwohl er's selber kaum „derstanden" hat.

Auf der Fahrt nach Hause haben wir wenig gesprochen; ich hätte selbst nicht fahren können und war froh, dass er dazu imstande war.

Zuhause habe ich dann meinen Mann, meine Söhne, meine Mutter, Geschwister und Freunde angetroffen, selbst weinend, aber auch stützend und haltend.

Für mich war ihre körperliche Anwesenheit ungeheuer wichtig, ihre auffangenden Arme, die tränennassen Wangen. Gemeinsam haben wir zusammengetragen, was vom Unfallhergang schon bekannt war. Damals wie heute weiß ich nicht genau, wer wann da gewesen ist, wer andere Mitbetroffene verständigt hat, wer Taschentücher gereicht hat – zu sehr hat der Schock die Wahrnehmung beeinträchtigt –, aber ich sehe den Raum voller Menschen, die einfach da waren, vor deren Blicken ich mich nicht verstecken musste und die notwendige, elementare Dinge für und mit uns erledigten.

Die Tage rund um das Begräbnis

Johanna: Das Aufgehobensein in der Familie und im Freundeskreis war für mich in diesen Tagen wie das Wasser eines großen Sees zu spüren, dem ich mich anvertrauen konnte und das mich getragen und an der Oberfläche gehalten hat: Drei Mal sind pfarrliche Bekannte mit Essen vorbeigekommen, was besonders die Söhne sehr zu schätzen gewusst haben – wir als Eltern hatten in diesen Tagen tatsächlich wenig Aufmerksamkeit übrig für die alltäglichen Belange.

Beim Begräbnis, bei dem es ordentlich kalt war, hat uns jemand wärmendes Material in die Hand gedrückt.

Freunde haben uns beim Verschicken der Todesanzeige geholfen.

Verwandte haben für uns ein Fotobuch und eine Fotocollage von Magdalena gestaltet.

Magdalenas Schulkolleginnen haben uns ihre erinnernden Gedanken zukommen lassen und die Schule hat einen Abschiedsgottesdienst mit uns gefeiert.

Viele Menschen haben uns besucht. Das war durchaus auch anstrengend, aber es hat uns die Möglichkeit gegeben, immer und immer wieder von Magdalena zu sprechen, von ihrem Unfall und ihrem Tod, aber auch von ihrem Leben, ihren 13 kostbaren Jahren und wer sie war – für uns und für andere. Diese unzähligen Wiederholungen haben uns aus der Sprachlosigkeit herausgerissen und gezwungen, Worte für das Unsagbare zu finden und zu artikulieren, was so widersinnig war.

Ganz besonders wertvoll waren für uns die vielen schriftlichen Bezeugungen der Anteilnahme. Immer und immer wieder haben wir manche davon gelesen, besonders diejenigen, die uns von Magdalena erzählt haben, wie andere Menschen sie erlebt haben und was sie ihnen bedeutet hat. Eher eigentümlich haben uns diejenigen berührt, die allzu rasche und selbstverständliche religiöse Antworten angeboten haben.

Einem Freund haben wir auch zu verdanken, dass wir von Magdalenas totem

Körper Abschied nehmen konnten. Mehr als wir selbst hat er gewusst, dass das wichtig für uns sein würde. Und wenn auch der Weg zu dieser letzten Berührung von Angst und Grauen gezeichnet war, so hat er uns doch die leibhafte Wahrnehmung ihres lieben, nun kalt-wächsernen Gesichtes beschert, an die sich unsere Finger heute noch erinnern.

Franz: Das Begräbnis als ritueller, liturgischer Akt des Abschieds, das letzte Beisammensein mit der toten Person. Wir hatten – nicht sehr klare – Vorstellungen und Wünsche: keine überladene Zeremonie, einfache, verständliche Texte und Gebete. Unser Pfarrassistent und auch andere Personen brachten Beiträge, die wir gemeinsam abstimmten. Musik war uns wichtig. Der Chor, in dem Johanna sang, erklärte sich bereit. Auch Freunde, mit denen ich öfters zusammenarbeite, kamen mit ihren Instrumenten. Wir ergriffen beim Begräbnis nicht das Wort, wir ließen uns trösten von den Worten und der Musik, eingebettet in den Ablauf eines Begräbnisses, wie es bei uns üblich ist. Vorher beim Sarg die vielen Beileidsbezeugungen, die Händedrücke und Umarmungen. Diese habe ich sehr unterschiedlich wahrgenommen: manche geprägt durch hilflose Förmlichkeit, bei manchen hatte ich den Eindruck, die hängen sich mit ihrem eigenen Schmerz auf mich, viele stellten sich dem Schmerz und traten mir in einer offenen, zuwendenden Haltung gegenüber und teilten meinen Schmerz.

Anschließend die Messe in unserer Kirche: übervoll, ein Eintauchen in vertrautes gemeinsames Singen und Beten, ein Eucharistie-Feiern im wörtlichen Sinn – Dank sagen für die Zeit mit Magdalena.

Nach dem Gottesdienst war für mich auch das Zusammentreffen mit Freunden, die für mich unerwartet, manche von weit her, angereist waren, um uns ihre Anteilnahme ganz persönlich durch ihre Gegenwart auszudrücken, sehr berührend.

Dann die Zehrung: Es war für uns wichtig, das Begräbnis mit einem gemeinsamen Essen im Kreise der Verwandten abzuschließen. Es wurde erzählt, geredet, auch schon wieder gelacht – wie ja überhaupt auch das Lachen, wenn auch unter Tränen, für mich ein wichtiger Teil der Trauer ist. Für mich ist es ganz wesentlich, dass die Freude über die gemeinsame Zeit, auch die Anekdoten und Geschichten nicht im Schmerz untergehen, sondern erhalten bleiben als liebevolle Erinnerung.

Das erste Jahr

Franz: Noch herrscht Ruhe nach dem Begräbnis, das Grab ist mit Kränzen bedeckt. Mit der Zeit werden die Kränze dürr, das Grab muss zum ersten Mal gerichtet werden, eine „Gartenpflege", die bis heute anhält. Wir sind keine großen Gärtner, aber wir versuchen bis heute ein buntes Grab zu gestalten.

Bei uns gab es bald das Bedürfnis nach einem täglichen Ritual. Aus dem „in ihr Zimmer schauen", wo noch ihr Bett bezogen war, ihre Sachen herumlagen, wie sie es eben am Morgen ihres letzten Tages verlassen hatte, wurde ein allmorgendliches schweigendes Sitzen in ihrem Zimmer, wobei wir immer eine große Kerze anzündeten, die eine Cousine von Magdalena gestaltet hat. Nach dem ersten Jahr haben wir ihr Zimmer umgestaltet, das Bett weggeräumt, einige Fotos von ihr und einige ihrer Zeichnungen aufgehängt, auf ihrem Schreibtisch steht die Kerze (inzwischen eine neue), aber täglich setzen wir uns am Morgen in ihr Zimmer und zünden die Kerze an.

Nach einiger Zeit schrieben wir einen Brief an den Lenker des LKWs. Es war uns ein Bedürfnis, ihm mitzuteilen, wie es uns geht, dass wir seine Verzweiflung verstehen und keinen Groll gegen ihn haben. Er hat kurz geantwortet.

Zwei Dinge sind mir im Laufe dieses Jahres klar geworden:

1. Ich habe kein Anrecht und auch keine Verfügungsmöglichkeit über das Leben eines anderen Menschen.

2. Das einzige, was ich gestalten kann, ist mein eigenes Leben.

Auch möchte ich eine interessante männliche Erfahrung verdeutlichen durch zwei kleine Geschichten. Als unsere Söhne klein waren, die Zwillinge, etwa einjährig, im Kinderwagen, daneben der Große – dreijährig. Das Einkaufsnetz übervoll, die zwei im Wagen sehr lebhaft, der Große schon etwas überdrüssig des Marktganges. Eine Frau schaut in den Kinderwagen und sagt: „Zwillinge? – Mei liab, aber eine Aufgabe für die Frau!" An einem Sonntag nach Magdalenas Tod komme ich mit einem Mann ins Gespräch. „Ja, wie verkraftet man das? Das ist schon schwer, vor allem für die Mutter!" Für mich als Vater und Mann war es nicht leicht, geeignete Orte, Zeiten und Menschen für meine Trauer zu finden.

Johanna: Das erste Jahr hat sich für mich sehr gemischt angefühlt: Da waren einerseits die würgenden inneren Bilder, die fast zwanghaften Vorstellungen und Fantasien zum Unfallhergang, zu den letzten Momenten in Magdalenas Leben, deren Schrecken mir oft beinahe den Atem nahmen.

Damit verbunden waren Zustände harter Anspannung, wie wenn eine Saite eines Musikinstruments viel zu sehr gespannt ist und nur mehr einen klirrenden Ton von sich gibt. In diesen Phasen habe ich Menschenansammlungen nur schwer ausgehalten, besonders wenn sie den Charakter des Geselligen und Leichten hatten. Da habe ich mich schnell fremd und verloren gefühlt und war froh, wenn ich wieder allein sein konnte.

Wenig Schwierigkeiten bereiteten mir das Funktionieren in der Berufsarbeit und das Aufrechterhalten des Familienalltags. Vielleicht hätte mir ein Aussetzen, ein zeitweiliges Auslassen meiner Lebenstüchtigkeit gut getan. Die Teilnehmerinnen der Selbsthilfegruppe, die ich in dieser Zeit besucht habe, haben mich jedenfalls dazu ermutigt und vermutlich hätte es mir meine Umgebung auch zugestanden, aber ich konnte auch in der Trauer nicht aus meiner Haut heraus.

Zugleich und mitten in der angespannten Befindlichkeit gab es auch das ganz andere. Da waren einmal die Tränen, die sich immer wieder – in vorhersehbaren und unvorhersehbaren Situationen – die Bahn brachen und den Schmerz auftauten und fließend machten. Musik, gehörte und selbst gesungene, hat für mich eine große Rolle gespielt.

Ich habe in dieser Zeit eine große spirituelle Tiefe und eine ungeheure Nähe zu meiner Tochter gespürt, unabhängig von allen religiösen Vorstellungen und Glaubenssätzen vom Weiterleben nach dem Tod. Die andere Wirklichkeit jenseits unserer gewöhnlich erfahrbaren war mir ganz nah und vertraut. Ich habe mich dabei ertappt, wie ich bei meinen ausgedehnten Spaziergängen plötzlich halblaut mit ihr geredet habe. Am häufigsten hat es mich gedrängt, ihr immer und immer wieder zu sagen, wie sehr ich sie liebe. Dabei hat sich eine überraschende Gewissheit eingestellt, dass meine Liebe nicht ins Leere geht.

Unerwartet war auch, dass Magdalenas Tod meine Einstellung zum Sterben

beeinflusst hat: Den Schritt des Sterbens hat unsere Tochter vor mir getan, um diesen gewaltigen Schritt ist sie mir voraus. Der eigene Tod ist damit etwas näher und vertrauter geworden, das Einverständnis mit ihm eine Spur größer.

Aus heutiger Sicht

Meinem Empfinden nach haben wir zu unserem Glück im akuten Ausnahmezustand die beste Unterstützung gehabt, die man sich in dieser Krisensituation vorstellen kann: Ich habe meine Geschwister, meine Mutter, meine Schwägerinnen und Schwager an meiner Seite gespürt, sie haben mit uns geweint und wie wir mit dem Verlust gerungen – die familiären Bindungen haben in einer solchen Situation eine eigene Qualität und besondere Bedeutung. Familienangehörige waren es auch, die mich bei den Jahrestagen von Magdalenas Tod begleitet haben und die zum Teil bis heute immer wieder leise Zeichen ihres Gedenkens setzen.

Wir haben darüber hinaus „Profis" im besten Sinn des Wortes zur Verfügung gehabt: Seelsorger/innen, Kriseninterventions-Fachleute, Trauerbegleiter, die über die persönliche Betroffenheit hinaus mit unserer Situation umgehen konnten und uns die jeweils nächsten Schritte gewiesen haben.

Und wir haben vertraute Menschen aus der Pfarre und dem Freundeskreis gehabt, in deren Anteilnahme wir uns hineinfallen lassen konnten, die sich auch für die nachfolgende Zeit als Gesprächspartner angeboten haben, die uns unsere Sperrigkeit nicht verübelt, sondern ertragen haben.

Bei aller Unterstützung jedoch ist das Trauern auch ein einsamer Prozess. Wie viel wissen wir als Ehepartner wirklich voneinander, wie sich Magdalenas Tod ins Leben eingraviert hat? Wie viel wissen wir das von unseren Söhnen?

Die Aufgabe, das Leben unter den gegebenen Vorzeichen wieder neu zu lernen, kann einem ebenso wenig abgenommen werden wie die ernüchternde Erfahrung, dass die Alltagsprobleme, die Partnerkonflikte, die beruflichen Strapazen und die persönlichen Zerrissenheiten wiederkehren.

Die Autorin und der Autor: *Johanna Strasser, Jahrgang 1957, Studium der Germanistik und komb. Religionspädagogik, zur Zeit als Deutschlehrerin tätig; Franz Strasser, Jahrgang 1953, Schauspiel-Ausbildung, zur Zeit als freier Schauspieler und Sprechtrainer tätig.*

Kirsten Freifrau und Gregor Freiherr von Fürstenberg

Wir sind verwaiste Eltern

Mitleiden statt wegschauen

1 Unsere eigene Geschichte

Unsere Tochter Pauline ist am 8. Oktober 1998 tot geboren worden. Das war zwei Tage vor ihrem errechneten Geburtstermin.

Damals haben wir in einem Brief an unsere Tochter geschrieben:

„Wir hatten uns so auf Dich gefreut! Alles war für Deine Ankunft in unserer Familie vorbereitet. Deine großen Geschwister und wir warteten seit Tagen gespannt auf Dich. Du warst sehr lebhaft während der Schwangerschaft und wir waren neugierig auf das gemeinsame Leben mit Dir und Deinem Temperament."

Doch dann brach der Tod völlig unerwartet in der 41. Schwangerschaftswoche in unser Leben ein. Erst nach der Geburt sollten wir erfahren, woran Pauline so plötzlich und unvorhersehbar gestorben war: Nabelschnurkomplikation, so hieß die Diagnose. Die Nabelschnur hatte sich mehrmals fest um ihren Hals gewickelt.

Es war alles so unfassbar! Pauline ist an einem Tag gestorben, geboren und auferstanden. Wo wir Leben erwartet haben, ist uns der Tod grausam begegnet.

Das alles ist nun zwölf Jahre her. Viele Menschen wie unsere Hebamme, Seelsorger, Freunde, Bekannte und Verwandte haben uns seitdem geholfen. Unser Rückblick ist von tiefer Dankbarkeit geprägt. Viele haben uns auf unserem Weg begleitet. Sie haben mit uns gelitten, sich bei uns gemeldet und in vielfältiger Weise ihre Hilfe angeboten:

Die Schwester, die sofort zur Stelle war und auf die beiden großen Kinder aufgepasst hat. Die mit uns und für uns den Gottesdienst für Pauline vorbereitet hat. Sie hat im Alltag mit angepackt und wir haben sie gebraucht.

Die Nachbarin, die geklingelt und uns ihr Beileid gesagt hat. Wir hätten dies nicht erwartet und waren daher dafür besonders dankbar.

Der Priester aus der Pfarrgemeinde war schnell bereit für ein Gespräch. Er hat uns mit seinem „Mitleiden", Zuhören und bei der Vorbereitung des Gottesdienstes Halt gegeben.

Unsere Eltern, die als „verwaiste Großeltern" mindestens genauso geschockt waren wie wir selbst, haben uns die großen Geschwister abgenommen und bei den vielen großen und kleinen Dingen des Alltages geholfen. Eine Öffnung und Nutzung des Familiengrabes war unkompliziert möglich. So konnte Pauline im Kreise anderer Familienmitglieder beigesetzt werden, die vor ihr den Weg zu Gott gegangen sind. Der Arbeitgeber, der unkompliziert freigegeben und sich kurz gemeldet hat mit herzlichen Beileidswünschen.

Und sogar völlig Unbekannte, die unsere Anzeige in der Zeitung gelesen hatten und uns anteilnehmende Worte schrieben und uns aus ihrer Erfahrung erzählten, dass der Schmerz tatsächlich irgendwann erträglicher werden würde.

Die Hebamme, die uns liebevoll in der ganzen Zeit vor, während und nach

der Geburt begleitet und uns Mut gemacht hat, unser Kind anzusehen und zu halten. Sie hat uns mit einem Buch von Hannah Lohtrop über glücklose Schwangerschaften sehr unterstützt. Später hat sie sogar einen Rückbildungskurs für zwei verwaiste Mütter gemacht, die an keiner „normalen" Rückbildungsgruppe hätten teilnehmen können.

Nach der ambulanten Geburt im Krankenhaus haben wir Pauline mit nach Hause genommen und sie dort gebadet, angekleidet und in die vorbereitete Wiege gelegt. So war sie eine Nacht noch ganz nah bei uns und wir konnten so allmählich mit ihrem Kälterwerden begreifen, dass sie tatsächlich nicht bei uns bleiben konnte. Das war schrecklich traurig, aber auch eine wichtige Zeit des Abschiednehmens für uns.

Wir haben viele (!) Fotos gemacht. Es war die gemeinsame Zeit mit unserer Tochter. Eine Freundin bot an, auf der Beerdigung zu fotografieren. Erst fanden wir diese Idee befremdlich, doch im Nachhinein sind wir für alles dankbar, was diese Zeit real macht. Die Beerdigung war gut vorbereitet, viele Verwandte, Freunde und Bekannte haben uns auf diesem schweren Weg begleitet und uns so mitgetragen.

Auch heute noch sind wir allen Menschen dankbar, die über unsere Tochter Pauline gesprochen haben und sie dadurch „real" werden ließen.

Den Namen *Pauline* können wir gar nicht oft genug hören. Wir hören ihn immer noch seltener als die Namen von Paulines Geschwistern.

In der Zeit danach haben wir eine Trauergruppe für „verwaiste Eltern" gesucht und gefunden. Dort trafen wir Menschen, die Ähnliches erlebt haben. In diesem geschützten Rahmen und unter professioneller Anleitung haben wir unserer Tochter den nötigen Raum geben können. Dies war eine wichtige Phase in der Trauerverarbeitung, die uns geholfen hat wieder „heiler" zu werden.

Unsere Welt hatte einen Riss bekommen. Wir haben Gott nicht verstanden, was er uns sagen wollte. Wir waren „aus der Bahn geworfen" und verzweifelt. Viele Schritte haben uns das notwendige Urvertrauen wiedergeben können. Heute sind wir stolze Eltern von fünf Kindern. Eines davon ist bereits im Himmel. Pauline geht es gut dort und sie erwartet uns schon. Wir freuen uns sehr auf ein Wiedersehen.

2 Ein christliches Begräbnis? Eine theologisch ungelöste Frage

Theologisch unbefriedigend bleibt die Frage, was passiert mit den ungetauften Kindern. Da Pauline tot geboren wurde, konnte sie nicht mehr getauft werden. Damit blieb ihr ein christliches Begräbnis für Getaufte verwehrt. Auch wenn der Pastor damals versucht hat, diese schwierige Situation sensibel zu umschiffen, bedarf die Frage einer weitergehenden Klärung.

Die Frage hat bereits Generationen vor uns bewegt. Schon der Urgroßvater von unserer Tochter Pauline hat sich intensiv mit dieser für gläubige Menschen bewegenden Frage beschäftigt. „Irgendein Schaden oder Nachteil kann nicht entstehen, wenn christliche Eltern ihr ungeborenes Kind im Namen der Heiligsten Dreifaltigkeit segnen, es in besonderer Weise Gott weihen und ihm die Taufgnade erflehen, sofern nur nicht dies Segensgebet als ausreichender Taufersatz angesehen und die Taufe daraufhin freventlich verzögert wird. Es ist aber denkbar, schon aufgrund der besonderen Vertretungsmacht der Eltern, dass dieser Segen und diese Gebete entscheidend dazu beitragen, dem Kind

Taufgnaden und Gotteskindschaft zu erwerben."[1] Seitdem hat sich theologisch viel getan.

2007 hat Papst Benedikt XVI. einen vatikanischen Text approbiert, der sich mit der schmerzlichen Frage beschäftigt: „Die Hoffnung auf Erlösung für Kinder, die ungetauft sterben". Demnach ist die Lehre der Vorhölle (Limbus) nicht mehr zeitgemäß. Der Ausschluss „unschuldiger Säuglinge" aus der ewigen Erlösung sei nicht mit der besonderen Liebe Christi für die Kinder und Kleinen vereinbar. Damit wird den Eltern, die großen Schmerz erfahren, nicht noch weiterer Schmerz zugefügt. Offen bleibt jedoch noch die Frage des Beerdigungsritus.

Seit dem II. Vatikanischen Konzil ist eine kirchliche Bestattung möglich. Das Missale Romanum von 1970 führte eine Begräbnismesse für ungetaufte Kinder ein, deren Eltern die Absicht hatten, sie taufen zu lassen. Das kirchliche Recht hält fest, dass eine kirchliche Beerdigung möglich ist, jedoch erst nach vorheriger Zustimmung des Ortsbischofs: „Wenn Eltern vorhatten, ihre Kinder taufen zu lassen, diese aber vor der Taufe verstorben sind, kann der Ortsordinarius gestatten, dass sie ein kirchliches Begräbnis erhalten." (CIC § 1183, 2)

Im Katechismus der Katholischen Kirche wird die Hoffnung formuliert, dass die Barmherzigkeit Gottes ihre Wege findet, dass auch die ungetauften Kinder Gott schauen dürfen. Dies ist jedoch für die Situation, in der Eltern stehen, die ihr ungewollt ungetauftes Kind beerdigen lassen wollen, unbefriedigend.

Interessanterweise gibt es in der byzantinischen Kirche nur einen Beerdigungsritus für Kinder, ob getauft oder noch nicht getauft, und die Kirche betet für alle verstorbenen Kinder.[2]

Die Fragen zur Heilserwartung von ungetauft verstorbenen Kindern sind also theologisch kontrovers diskutiert worden, ohne endgültige lehramtliche Antwort darauf. Allerdings ist dies inzwischen liturgisch für den deutschen Sprachraum recht eindeutig geregelt. Denn in der Pastoralen Einführung der Deutschen Bischöfe aus dem Jahr 2009 heißt es: „90. […] Denn Kinder, die getauft werden sollten, aber noch vor der Taufe verstorben sind, können auch kirchlich bestattet werden." Die gemäß CIC c. 1183 §2 (1983) geforderte Zustimmung des Ortsordinarius haben die Diözesanbischöfe (und Territorialäbte) der (Erz-)Bistümer Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Erzbischof von Luxemburg damit generell erteilt.[3]

3 Mitleiden statt wegschauen

3.1 Pastorale Hinweise für den Umgang mit verwaisten Eltern

Manchmal wird die Freude auf die Geburt eines Kindes jäh gebremst durch den Tod. Damit kommen die beiden Extreme des menschlichen Lebens unerwartet zusammen. Für alle Beteiligten ist dieses Zusam-

1 *Hermann Frhr. von Lüninck*, Das ewige Schicksal der ungetauften Kinder, insbesondere jener, die im Mutterschoß sterben, 2. gedrucktes Manuskript einer Rede 1963, 17.

2 Vgl. *Sekretariat der Deutsche Bischofskonferenz* (Hg.), Internationale Theologische Kommission: Die Hoffnung auf Rettung für ungetauft sterbende Kinder (Arbeitshilfen 224), Bonn 2008.

3 Vgl. Anm. 24 in der Pastoralen Einführung zum neuen Begräbnisritual sowie *Sekretariat der Deutsche Bischofskonferenz* (Hg.), Internationale Theologische Kommission: Die Hoffnung auf Rettung für ungetauft sterbende Kinder (Arbeitshilfen 224), Bonn 2008.

mentreffen des Gegensätzlichen ein großer Schock, der sie ein Leben lang begleiten wird.

Wir haben damals gedacht, dass die Welt stehen bleiben müsste. Dass die Welt sich einfach weiterdreht, haben wir in dieser traumatischen Zeit nicht begreifen können. Wir haben damals wochenlang keine Zeitung gelesen und keine Nachrichten geschaut. Dabei sind wir eigentlich tendenzielle „Nachrichten-Junkies". Das war unsere Weigerung zu akzeptieren, dass das Leben weitergeht.

In dieser Zeit brauchen Menschen seelsorgerlichen Beistand. Häufig sind jedoch auch die Seelsorger rat- und hilflos. Welche Hinweise geben Betroffene? Die nachfolgenden Überlegungen sind von uns und anderen Betroffenen aus entsprechenden Internetseiten[4] zusammengestellt.

3.2 Da-Sein und Mittrauern

SeelsorgerInnen werden in einer Situation zur Hilfe gerufen, die sicherlich zu den schwersten Aufgaben zählt: Ein Kind ist gestorben.

Was kann den SeelsorgerInnen helfen?

– Denken Sie daran, dass es für eine trauernde Familie unheimlich tröstend sein kann, wenn ihnen liebevolles Interesse und Anteilnahme entgegengebracht werden. Fragen Sie nach dem Kind.

– Machen Sie sich Ihre eigenen Unsicherheiten und Ängste klar, bevor Sie das Haus betreten. Auch Sie selber sind in einer Situation, die eigentlich nicht auszuhalten ist: der Tod eines Kindes.

– Seien Sie sich darüber im Klaren, dass der Tod eines Kindes, besonders bei sehr religiösen Eltern, ernste Zweifel an Gott hervorrufen kann. Versuchen Sie nicht Antworten zu liefern. Wenn die Eltern dieses Thema ansprechen, versuchen Sie lieber zuzuhören und die Eltern ihre eigenen Gefühle erleben zu lassen. Sie werden ihre eigenen Antworten zu diesem Thema finden müssen.

– Vermeiden Sie es, Dinge zu sagen wie: „Es war Gottes Wille" oder andere Klischees, die den Tod des Kindes herabsetzen oder erklären sollen. Versuchen Sie auch nicht, positive Dinge angesichts des Todes des Kindes zu sehen wie „Wenigstens habt ihr noch andere Kinder" oder „Ihr seid ja noch jung und könnt noch mehr Kinder bekommen". Solche und ähnliche Sätze machen alles nur noch schlimmer, denn kein Kind kann ein verstorbenes je ersetzen. Akzeptieren Sie, dass es keine Worte gibt, die den Tod des Kindes wieder gutmachen könnten.

Wie können Sie helfen?

– Zeigen Sie ihre aufrichtige Anteilnahme und Fürsorge. Sagen Sie ihnen, dass ihnen das, was ihrem Kind geschehen ist, und der Schmerz, den sie jetzt erleiden, leid tut.

– Ermutigen Sie die Eltern über ihr Kind, das sie verloren haben, so viel und so oft zu sprechen wie sie möchten. Lassen Sie die Familie ihre Wut, ihre Fragen, ihren Schmerz, die Fassungslosigkeit und die Schuld, die vielleicht empfunden wird, zum Ausdruck bringen.

– Hören Sie zu! Dasein und Zuhören ist oft der beste Trost. Helfen Sie den Eltern zu erkennen, dass Gott auch in Zeiten des größten Schmerzes für uns Menschen da ist.

[4] Vgl. http://www.veid.de/wiekannichhelfen.0.html u. a.

– Empfehlen sie den Eltern Fotos, Fußabdrücke und sonstige Erinnerungsstücke vom Kind zu machen. Dafür werden sie später dankbar sein.

– Haben Sie Geduld.

– Schenken Sie auch den übrigen Kindern Ihre Aufmerksamkeit. Sie leiden, sind verwirrt und werden oft übersehen in ihrer Not. Nehmen Sie nicht an, sie würden nicht leiden, nur weil sie ihre Gefühle scheinbar nicht zeigen. Oft verstecken Geschwisterkinder ihre Trauer, da sie ihren Eltern nicht zusätzlichen Schmerz zufügen wollen. Reden Sie mit ihnen und erkennen Sie den Verlust an.

– Akzeptieren Sie die Qual und den Schmerz, der mit Trauer verbunden ist. Trauer verursacht ungeheure Schmerzen. Manche Betroffenen beschreiben es so, als würden sie innerlich auseinander gerissen, als würde ihnen wirklich jemand körperlich aus dem Herzen gerissen. Erwarten Sie nicht, dass besonders gläubige Menschen weniger Schmerz empfinden.

– Falls die Eltern eines fehl- oder tot geborenen Kindes sich nicht trauen sollten ihr Kind anzusehen oder es zu berühren, sollten Sie wissen, dass es gerade dies ist, worunter viele Eltern im Nachhinein leiden. Machen Sie Ihnen Mut zu dieser Begegnung.

– Verweisen Sie die trauernde Familie an die „Verwaisten Eltern e. V.“. Vielleicht finden Sie dort jemanden, der sie versteht und ihnen Hoffnung gibt.

– Empfehlen sie das Standardbuch: *Gute Hoffnung – jähes Ende*[5].

Beim Trauerbesuch

– SeelsorgerInnen sind zwar geschult, die richtigen Worte für verschiedene Situationen zu finden, aber wenn man einer Familie gegenübersteht, die ein Kind verloren hat, sind wenige Worte manchmal die besseren Worte. Lassen Sie ruhig auch Stille zu.

– Stehen Sie der Familie bei im Hinblick auf Entscheidungen, wie etwa der Beerdigung. Viele Fragen tauchen auf, ob z. B. der Sarg offen sein soll bei der Trauerfeier, oder wie ein würdevoller Abschied vom verstorbenen Kind gestaltet werden kann.

– Sie können sich das Kind anschauen und den Verwandten und Freunden schon berichten, was sie gleich sehen werden, wenn sie sich noch persönlich verabschieden wollen.

Die Beerdigung

– Involvieren Sie die ganze Familie, auch die Geschwisterkinder, wenn Sie die Beerdigung planen. Wenn es sich um eine Totgeburt handelt und die Mutter eventuell noch in der Klinik ist, versuchen Sie dennoch, die Mutter miteinzubeziehen. Holen Sie sich bei der Familie Vorschläge hinsichtlich der Predigt, der Musik und anderer Details der Beerdigung.

Weiterführende Literatur:
Gerda Palm, Jetzt bist du schon gegangen, Kind – Trauerbegleitung und heilende Rituale mit Eltern früh verstorbener Kinder, München 2001.
Hannah Lothrop, Gute Hoffnung – jähes Ende: Fehlgeburt, Totgeburt und Verluste in der frühen Lebenszeit. Begleitung und neue Hoffnung für Eltern, München [10]1998.

5 *Hannah Lothrop*, Gute Hoffnung – jähes Ende: Fehlgeburt, Totgeburt und Verluste in der frühen Lebenszeit. Begleitung und neue Hoffnung für Eltern, München [10]1998.

– Die Beerdigung sollte eine gute Balance darstellen zwischen der Anerkennung des Schmerzes und der Trauer sowie der Versicherung von Gottes Liebe, Gottes Hilfe, Hoffnung und Leben. Benutzen Sie den Namen des Kindes in Gebeten. Eine häufig gehörte Beschwerde von Eltern ist es, dass der Pfarrer kein einziges Mal den Namen des verstorbenen Kindes erwähnt hat.

Heilende Rituale in der Trauer

Trauerbegleiter haben ein Bewusstsein dafür entwickelt, dass Rituale den Trauerprozess fördern und Heilung unterstützen können. Dies gilt vor allem dann, wenn Rituale eine Verbindung herstellen zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Das gelingt über drei wesentliche Schritte:

– den Verlust bestätigen
– den Ausdruck von Trauer fördern
– den Hinweis, dass das Leben weitergeht.

Rituale sollten ausreichend Freiräume für die individuelle Gestaltung lassen. „Die symbolische Handlung ist herausgehoben aus dem Alltag und kann mit Erfahrungen des Außergewöhnlichen verbunden sein. Sie bezieht sich auf den Menschen in seiner Ganzheit, indem sie Intellekt, Emotionen und Spiritualität berührt.“[6] Rituale können helfen, sich dem Leben wieder zuzuwenden.

Auch nach Wochen, Monaten und Jahren werden sich verwaiste Eltern freuen, wenn Sie mit Ihnen über ihr verstorbenes Kind sprechen und es nicht nur für sie real ist.

Trauen Sie sich da zu sein und mitzuleiden!

Gebet

Warum hast du dies zugelassen?

Herr, warum?
Warum?
Warum?
Ich verstehe es nicht.
Warum konnte unser Kind nicht leben?
Ich habe mich (wir haben uns) auf seine Geburt gefreut;
ich hätte (wir hätten) es gerne auf den Armen getragen.
Doch es sollte nicht sein.
Du hattest es in deiner Vorsehung anders bestimmt.
Du hast dieses kleine Geschöpf schon zu dir genommen,
noch ehe es auf die Erde gekommen war.
Der Verzicht fällt uns schwer.
Denn das Kind war schon ein Teil meines (unseres) Lebens geworden.[7]

Die Autorin und der Autor: *Kirsten Freifrau von Fürstenberg (geb. 1963), Dipl. Sozialpädagogin, Gedächtnistrainerin und Psychosoziale Beraterin / Coach, Mutter von fünf Kindern; Dr. Gregor Freiherr von Fürstenberg (geb. 1965) Soziologe und Theologe, Vater von fünf Kindern, beide wohnhaft in Geilenkirchen.*

6 *Gerda Palm*, Jetzt bist du schon gegangen, Kind – Trauerbegleitung und heilende Rituale mit Eltern früh verstorbener Kinder, München 2001.

7 *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Eltern trauern um ihr totes neugeborenes Kind. Hinweise zur seelsorglichen Begleitung. Eine Arbeitshilfe der Pastoralkommission und der Kommission Ehe und Familie der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 109), Bonn 1993, 28. (http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/arbeitshilfen/ah_109.pdf)

Léon Kraus

Notfallseelsorge

◆ **„Notfallseelsorger sind Lebensinseln, wo Menschen in Not und Leid anlegen können", so Abbé Léon Kraus, Gründer der Notfallseelsorge in Luxemburg. Um adäquate Begleitung geben und mit multidiziplinären Teams zusammenarbeiten zu können, aber auch um die eigenen psychischen Belastungen aufzuarbeiten, brauchen sie eine zusätzliche Ausbildung zum Theologiestudium sowie arbeitsbegleitende Reflexionen etwa in Supervisionen. Kraus verweist auf den biblischen Grundauftrag und das Surplus der Notfallseelsorge zur Krisenintervention, er stellt aber auch ihre Grenzen dar. Einsichtig begründet er die personale Trennung zwischen psychosozialer Betreuung in Akutsituationen und seelsorglicher Trauerarbeit in der Pfarre. (Redaktion)**

1 Veränderte Seelsorge am Todesort

Bestimmt erinnern sich ältere Generationen an Unfälle in ihrem Heimatdorf, wo neben dem Dorfarzt der Dorfpfarrer genauso hinkam, weil sie von betroffenen Menschen geholt wurden. Das Dasein des Pfarrers war für die Hinterbliebenen eine wichtige Präsenz, denn dieser Kirchenmann war am Ort des Ereignisses jene Person, welche die Verbindung zwischen Erde und Himmel darstellte, zwischen Tod und Leben. So kam der Pfarrer an einen solchen Sterbeort nicht ohne sein Instrumentarium von heiligem Öl, seinem spezifischen Gebetbuch und wenigstens seiner Stola.

Unter normalen Umständen wurde dieser Versehgang zum Sterbenden sogar mit Messdienern, Laterne und Glöckchen schwingend rituell umgeben und begleitet. Der sterbende Mensch gehörte eben zum Gesellschaftsalltag, war ein Bestandteil des sozialen Umfeldes. Junge Menschen lernten wie selbstverständlich mit dem Tod umzugehen oder wurden dazu gezwungen, aber das verständnisvolle Reden blieb weitgehend auf der Strecke. Allgemeine Floskeln mussten her, die über etwaige Gefühle gestülpt wurden: Gott allein weiß, warum der Papa so jung hat sterben müssen. Und weiter: Das ist der Lebenslauf, am Tod ist nichts zu ändern und jeden von uns wird es einmal treffen. Ganz besonders Messdiener bekamen zu hören: Ein junger Mann ist stark, der weint nicht.

Das, was gestern noch gut war, ist mittlerweile verschwunden oder zu einer Seltenheit geworden. Und dort, wo Menschen nach einem Pfarrer riefen, wenn der Tod unangekündigt zuschlug, suchen sie heute oft vergebens nach einem Geistlichen. Falls Familien einen Seelsorger ausfindig machen und dieser dann auch noch bereit ist, zu jeder Tag- und Nachtzeit sofort zu kommen, dem könnte es ergehen, wie jenem Neupriester im vergangenen Jahr: Während der Urlaubsvertretung seines Pfarrers wurde er von einer betroffenen Familie eben zu einem solchen Sterbeort bestellt.

„Ich staunte über die vielen Menschen im Haus der Familie: Notarzt, Sa-

nitäter, Polizisten, Bestattungsleute und noch einige mehr. Da waren auch KIT-MitarbeiterInnen[1], die schon vor mir am Ort der Tragik waren. Ich merkte, wie sie mit den übrigen HelferInnen ein eingespieltes Team waren und fragte mich: ‚Warum wirst du eigentlich hier gebraucht? Bist du nicht überflüssig?' Ich wollte dann den Verstorbenen salben, so wie es von der Familie am Telefon gewünscht wurde. Doch dazu kam es nicht, denn da war die Leiche bereits aus dem Haus. Mit der Familie konnte ich wohl noch beten, als eine kurze Zeit Ruhe einkehrte; dies zusammen mit den beiden KIT-Mitarbeitern, von denen sich dann einer als Notfallseelsorger[2] herausstellte. Dann gingen wir alle, denn mittlerweile kamen immer mehr Familienmitglieder."

Dieser junge Geistliche kam sich fremd an diesem Ort des Todes vor. Er empfand Schwierigkeiten mit seinem telefonischen Auftrag durch die Familie, nämlich dort tätig zu werden, wo der Tod jeden überraschte. Und die erlebte Handlungsunfähigkeit der Familie ergriff dann auch noch ihn, den Priester, der sich irgendwo verloren am Einsatzort vorkam. Der junge Mann merkte schnell: Es braucht mehr als Öl und Gebet. Hier sind unterstützende und einfühlsame Begleitworte sowie Gesten und ein Wissen um Krisenintervention notwendig, die ihm die Priesterausbildung allerdings so nicht vermittelt hatte.

Und der junge Geistliche bemerkte darüber hinaus, dass die zivile Gesellschaft viel mehr von einem Seelsorger verlangt und erwartet. Ein Weiteres fiel ihm auf: Eben dieser Notfallseelsorger war kein Fremdkörper am Ort des Geschehens, sondern gekonnt wusste er, was zum richtigen Zeitpunkt an Gesten und Worten notwendig war.

Und dabei war der eben beschriebene Ereignisort ‚nur' in einer Wohnung. Viel schwieriger sind die Einsätze, wo der plötzliche Tod an einer Unfallstelle, außerhalb der geschützten Wohnung, bei Regen und Kälte zuschlägt. In solchen Situationen die Betroffenen zu umgeben und zu begleiten, verlangt viel mehr als lediglich Fingerspitzengefühl.

2 Notwendigkeit optimaler Begleitung

Bevor NotfallseelsorgerInnen (NFS) zum Einsatz kommen, müssen sie sich einer Grundausbildung von wenigstens 100 Stunden unterziehen. Diese Ausbildung ist so wichtig, weil die begleitende und unterstützende Hilfe am Schadensort ein wesentliches Zahnrad in der sich drehenden Kette der Hilfskräfte ist. Hier gilt es seinen Platz in der Kette von Einsatzkräften zu finden, seinem Auftrag in Absprache und in der Zusammenarbeit mit all den anderen HelferInnen nachzukommen.

Diese Art der Intervention verlangt nicht nur theoretisch angedacht zu werden, sondern braucht ständig praxisnahe Erfahrung und die notwendige Reflexion in Supervision oder in ähnlichen Maßnahmen. Menschen begegnen dem Tod heutzutage anders als vor hundert Jahren, und das Feuer wird nicht nur durch die Feuerwehr, sondern auch mit anderen Mitteln gelöscht. Jedoch sind Tod und Feuer in ihrem Wesenskern gleich geblieben.

[1] Helfer, die einem psychosozialen Team einer Hilfsorganisation angehören.

[2] Notfallseelsorger oder NFS: Mit diesen Bezeichnungen sind jeweils die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen der katholischen und evangelischen Kirchen gemeint.

Überall dort, wo die Kirche die veränderten Bedingungen im Notfallwesen aus Traditionsgründen oder aus Unwissenheit nicht wahrnimmt, ist der berühmte Sand im Getriebe, und die Anwesenheit des Seelsorgers/der Seelsorgerin wird sehr schnell zu einer zusätzlichen Belastung für Betroffene und Einsatzkräfte.

Der Geistliche/die Pastorin wird dann eben nicht mehr geholt, er/sie war zwischenzeitlich so gut wie ganz verschwunden an jenen Orten, an denen der Tod die Überhand behielt. Die Konsequenz: Die unterstützenden Maßnahmen für Betroffene, die unter seelischen Belastungen leiden, bleiben auf der Strecke.

Kommt diese seelische Unterstützung jedoch zu kurz und wird ihr mancherorts überhaupt kein Stellenwert gegeben, so fehlt ein Zahnrad der optimalen Betreuung von Betroffenen und Hilfskräften. Menschen werden daraufhin allzu oft weiteren schlimmen Belastungen ausgesetzt, die sie bisweilen ein Leben lang nicht mehr loswerden und unter deren Reaktionen sie zu leiden haben.

All jene Situationen sind mit genügend Beispielen aus der Praxis zu belegen. Oft allerdings liegen diese Aussagen nur mündlich vor, denn die Betroffenen haben keine Kraft zur Feder zu greifen und niederzuschreiben, was alles schief ging, wie sie als Erwachsene im Schockzustand entmündigend und würdelos behandelt wurden. Allerdings wissen Hinterbliebene sehr wohl, wenn bei plötzlichem Tod eine adäquate Hilfe sie begleitet hat oder wenn umgekehrt diese Hilfe zu einer weiteren Belastung wurde.

Angeeignetes Grundwissen erlaubt es dem Notfallseelsorger in und mit multidisziplinären Teams zusammenzuarbeiten. So muss er Grundkenntnisse haben, wie er sich nach den heutigen Standards an einem Unglücksort zu verhalten hat, um nicht zu einem Störfaktor[3] zu werden und den anderen Einsatzkräften bei ihren Aufträgen dem Menschen zu helfen im Wege steht.

Diese Zusammenarbeit betrifft aber ganz besonders jene HelferInnen, die sich genauso für die psychosoziale Notfallversorgung einsetzen, die Männer und Frauen der verschiedenen Kriseninterventionsteams. Optimal für den Betroffenen/die Betroffene verläuft eine Betreuung dann, wenn vor ihm/ihr ein multidisziplinäres Team steht, das sich aus dem Betreuer eines KIT-Teams sowie dem Betreuer eines NFS-Teams zusammensetzt. Die optimale Besetzung kann noch gesteigert werden, wenn den Betroffenen ein Betreuungsteam, bestehend aus einer Frau und einem Mann, zur Seite steht.

Darüber hinaus arbeitet die NFS im ökumenischen Geiste, d. h. die HelferInnen kommen sowohl aus der evangelischen wie der katholischen Kirche; und auch dies ist mittlerweile Standard.

3 Zusatzausbildung zum Theologiestudium

Wie bereits gesagt, haben sich NotfallseelsorgerInnen einer Grundausbildung von zwischen 100–150 Stunden zu unterziehen, bevor er/sie in die Einsätze geht. Dies macht Sinn und ist eine Voraussetzung, die mittlerweile von den Kircheninstanzen anerkannt ist und offiziell in den Rahmenordnungen[4] festgelegt wird.

[3] Siehe Tabelle 2: Grenzen in der Intervention von Notfallseelsorgern.

[4] Rahmenordnung für die Notfallseelsorge in der Katholischen Kirche, geltend für den Bereich der Österreichischen Bischofskonferenz vom 9. November 2006. (http://www.uibk.ac.at/praktheol/teilkirchenrecht/innsbruck/notfallseelsorge.html – Stand 21.12.2010)

Die Ausbildungsinhalte sind im Leitlinienkatalog der deutschen Plattform der Psychosozialen Notfallversorgung (PSNV)[5] festgelegt worden und werden hier in Kurzform vorgestellt:

Wissen:

1. Präklinische Notfallmedizin: Kenntnisse der lebensrettenden Sofortmaßnahmen
2. Stress im Lebens- und Einsatzalltag
3. Psychotraumatologie
4. Variablen der Schutzmechanismen (Copingstrategien)
5. Trauer, Krisen, Suizidalität …
6. Psychiatrische Notfälle (Depression, … Burnout)
7. Struktur und Netzwerkwissen: Rechtliche Rahmenbedingungen, Kenntnisse der unterschiedlichen Rettungssysteme

Kompetenzen:

1. Basiswissen und Basiskompetenzen: eigene Ängste, Erwartungen, Psychohygiene, ethische Fragen, Kommunikation und Interaktion, personenzentrierte Gesprächsführung …
2. Methodisch-strukturierte Hilfen: Bewertung der Einsatzsituation …
3. Aspekte der Handlungsplanung: Erkennen der eigenen Handlungsmöglichkeiten
4. Methoden der Sekundärprävention: Einzel- und Gruppensetting, Betreuung von Kindern, alten Menschen, …, Tod von Kindern, Überbringen der Todesnachricht, Leichenbeschau …
5. Berufsgruppeninterne Spezialisierungen sowie berufsgruppenspezifische Interventionen: Worte und Rituale in der pastoralen Krisenintervention, Theologische und philosophische Perspektiven
6. Handeln von Mental Health Professionals: Verständnis vom therapeutischen Handeln …
7. Weiterführende Kompetenzen: Entspannungsmethoden …
8. Weitere Präventions- und Unterstützungsangebote: Suchtprävention …
9. Sonstiges: Leitung/Koordination in komplexen Lagen …
10. Erwerb und Erhalt von Kompetenz: Fortbildung, Supervision …

Demnach dürfte an einem Unfall- oder Schadensort kein/e KirchenvertreterIn allein in der Absicht auftauchen, mit seinem/ihrem guten Willen helfen zu wollen, ohne dass er/sie sich ausweisen kann, einem NFS-Team anzugehören und das notwendige Wissen sowie die erforderlichen Kompetenzen zu besitzen.[6]

4 Grundauftrag der Notfallseelsorge

Die aktuelle Gesellschaft ist in ihrer Ausdifferenziertheit so organisiert, dass es für berufliches Handeln einen Auftrag braucht und dass von vielen spezifischen Fachgremien überprüft und kontrolliert wird, ob diese Handlungsmechanismen professionell ausgeführt werden oder zum Arbeitsbereich von vielleicht anderen Fach- und Berufskreisen gehören.

[5] Psychosoziale Notfallversorgung: Qualitätsstandards und Leitlinien (www.bbk.bund.de)

[6] Siehe auch: Kasseler Thesen vom 5. Februar 1997. (http://www.nfs-bw.de/uploads/media/Kasseler_Thesen.pdf – Stand 21.12.2010)

Um es kurz und bündig hier auf den Punkt zu bringen: ICD-10[7] und DSM IV[8], die beiden Nachschlagewerke der Weltgesundheitsorganisation, und APA[9] sehen keinen Grund für Mediziner im peritraumatischen Zeitraum[10] gegenüber von Unverletzten, Hinterbliebenen und Betroffenen tätig zu werden.

Dieser Zeitraum, der durch normale Reaktionen auf ein abnormales Ereignis gekennzeichnet ist, findet sich auch in einem anderen Nachschlagewerk unter anderen Gesichtspunkten und zum Teil anderen Bedingungen, Handlungsmöglichkeiten und Anweisungen. Ich spreche hier von der Bibel und dem nachhaltigen Auftreten Jesu Christi.

Dieser Mann aus Nazareth stellt sich in seinem Handeln gegenüber den Menschen weder als Arzt, noch als Zauberer dar. Sein spezifisches Profil ist anders. Es wird uns in den biblischen Schriften in den Textstellen verdeutlicht, wo Jesus bei Krankheit und Tod gerufen wird, um seine heilende Wirkung zu zeigen. Wenn er kommt, dann handelt er, er spricht oder schweigt und betet. Die einen sind von ihm und seinem Handeln begeistert, die anderen entrüstet. Antworten, die Jesus auf die Fragen der Menschen gibt, die mit Tod und Schrecken konfrontiert sind, bieten unter anderem die goldene Regel und die Seligpreisungen. Zum Höhepunkt seines nicht nur theoretischen, sondern ganz besonders praktischen Handelns kommt es in der eigenen Begegnung mit dem Tod, wobei wenigstens zwei nachhaltige Perspektiven eröffnet werden: die Einsetzung des Abendmahles sowie das Geheimnis der Auferstehung, insofern der Tod nicht das Ende, sondern Leben bedeutet.

5 NotfallseelsorgerInnen begleiten in spezifischen Dimensionen

Sicherlich kommen die KIT-MitarbeiterInnen der unterschiedlichsten Hilfsorganisationen und die NotfallpsychologInnen dem Anspruch nach, ‚Erste Hilfe für die Seele' anzubieten.

Deshalb sei die Frage gestattet und gestellt: Was haben NotfallseelsorgerInnen mehr zu bieten?

– NotfallseelsorgerInnen dürften die bohrenden Warum-Fragen anders aushalten, ohne vorschnelle, plakative Antworten zu geben, obwohl sie christlich geerdet sind. Demnach werden Betroffenen keine christlichen Rezepte und Erfolgswerte übergestülpt. Es wird auch nichts kleingeredet mit Floskeln und Gebeten.

Aber Gebete sind wichtige, Leben spendende Stützen, vergleichbar mit jenen Stüt-

[7] International Classification of Diseases der WHO; *Deutsches Institut für medizinische Dokumentation und Information* (Hg.), ICD-10 Diagnosenthesaurus. Sammlung von Krankheitsbegriffen im deutschen Sprachraum, verschlüsselt nach der internationalen statistischen Klassifikation der Krankheiten und verwandter Gesundheitsprobleme, Bern 2001.

[8] Diagnostic and Statistic Manual of Mental Disorders; *Henning Sass / Hans U. Wittchen / Michael Zaudig / Isabel Houben*, Diagnostisches und Statistisches Manual Psychischer Störungen DSM-IV-TR. Textrevision, Bern 2003.

[9] American Psychological Association.

[10] Von Andreas Müller-Cyran benannter Zeitraum, der nach dem Eintreten des kritischen Ereignisses beginnt und sich bis über 72 Stunden hinzieht, bis dass die Beisetzung der Leiche eine veränderte Situation mit sich bringt und auch der eigentliche Handlungsraum der Akutintervention beendet wird.

zen, die Pfahlbauten in einem See tragen. Diese Gebete greifen Fragen auf und lassen sie offen, setzen die emotionalen Äußerungen in einen göttlichen Kontext, vertrauen auf den Geist Gottes, jene metaphysischen Kräfte, von denen die meisten Menschen glauben, dass es sie doch gibt. Ich staune immer wieder in meinem täglichen Beruf als Religionslehrer, wie viele junge Menschen an ‚irgendetwas' im Jenseits glauben.

– NotfallseelsorgerInnen dürften den Schuldfragen die Stirn bieten können, sie lassen sie zu und wissen sie in Bahnen zu lenken, damit der Mensch aus eigenen Kräften neue Wege gehen kann. Dazu gehört wesentlich die Möglichkeit, sich die Vergebung schenken zu lassen; für die Menschen hilfreich, die aus einem solchen heilbringenden Zeichen neue Hoffnung schöpfen.

– NotfallseelsorgerInnen wissen um das Spannungsfeld von Gerechtigkeiten und Ungerechtigkeiten, das besonders bei Suizid die Betroffenen hin- und herreißt. Oft sind sie über Jahre hinweg Zeuge eines schleichenden Krankheitsbildes, leben in der Konfrontation mit Nerven aufreibenden Depressionen, sehen, wie eigenes Leben immer wieder selbst geopfert wird, um dann schlussendlich allein da zu stehen mit kleinen oder großen Kindern. Solche dramatischen Lebensgeschichten können nicht als schicksalhaft bezeichnet und abgetan werden. Da braucht es Tiefgang und geduldige, ausharrende Begleitung.

– NotfallseelsorgerInnen wissen um die Weltbilder der Menschen, die durch plötzlichen Tod erschüttert und zerstört werden. Da verliert das Leben seinen Sinn. Gerade in dieser hoffnungslosen Haltung wird der Notfallseelsorger zu dem erneuten Funken von Hoffnung durch seine tragende Präsenz.

– NotfallseelsorgerInnen sind anders geerdet, sie stehen auf einem spirituellen Untergrund, werden getragen von der christlichen Botschaft, die Teil ihres Lebens geworden ist. Daraus schöpfen sie eine unendliche Kraft, die sie in der gläubigen Beziehung zu Gott erfahren und durch ihr Leben transparent werden lassen.

Zwei solcher Extremsituationen, in denen jeder weglaufen möchte und nach entsprechenden Worten ringt, habe ich in vierzehn Jahren Notfallseelsorge erlebt. Bei einer Überbringung der Todesnachricht des Sohnes an seinen Vater klingelt das Telefon und der Mann erhält vom Krankenhaus die Nachricht, dass eben auch noch seine Frau gestorben ist.

Und eine weitere dramatische Situation war jene, als wir als Einsatzteam zum dritten Male innerhalb von fünf Jahren an der gleichen Haustür standen, um der Frau erneut eine Todesnachricht zu überbringen.

Doch auch die NotfallseelsorgerInnen müssen um ihre eigenen Ressourcen bemüht sein, sonst können Betreuungseinsätze schnell zur Belastung werden.

So erging es dem Ortspfarrer Dieter[11], der unweit einer hohen Brücke sein Pfarrhaus hatte. Immer wieder, bis zu dreißig Mal im Jahr wurde er von Menschen und Einsatzkräften geholt, um dabei zu sein, wenn wieder einer gesprungen war. Vielen Betroffenen gab er Worte des Trostes und immer schaute er sich die entstellten Leichen auch an. Davon hat er mir manchmal erzählt, wie diese Bilder ihn Nächte lang beschäftigen und verfolgen. Aber sich selbst Hilfe zu geben, diese Idee wurde von Dieter verworfen. Ein Priester muss das aushalten. Dieter hat es ausgehalten – bis zu dem Tag, als noch andere Lebensumstände ihm zusetzten. Dann war ihm alles zu viel

[11] Name und Umstände leicht verändert.

und er wollte jenen Menschen nahe sein, bei denen er sooft gestanden hatte. So ging auch er hin und ließ sich in die Tiefe fallen.

Dieter war ein Dorfpfarrer, ohne spezifische Ausbildung. Er hatte nie gelernt, dass auch dramatische Todessituationen sein eigenes Leben verändern und belasten können. Und um eben diese Überforderungen und individualistischen Kämpfermethoden zu überwinden, tut die Pfarrseelsorge gut daran, das schwierige Arbeitsfeld des plötzlichen Todes der Notfallseelsorge zu überlassen.

6 Spannende Schnittstellen

Zuerst einmal gilt hier die Herausforderung, dass territoriale und kategoriale Seelsorge zusammenarbeiten und sich ergänzen dürfen. Die Betreuungssituationen der Notfallseelsorge können somit auch als eine Entlastung für die verantwortlichen Pastoralteams der Pfarreien angesehen werden. Manchmal wird wohl argumentiert, dass dem Ortsgeistlichen/der Patorin durch seine/ihre Abwesenheit in der kritischen Situation wesentliche Informationen für eine verständnisvolle Predigtgestaltung am Begräbnistag abhanden kommen könnte, da ja der/die NotfallseelsorgerIn und eben nicht der Pfarrer/die Pastorin am Todesort anwesend ist. Auch wird behauptet, dass die Pfarrverantwortlichen es viel einfacher in der späteren Unterstützung haben, wenn sie ab der ersten Stunde eine Beziehung zu den Betroffenen und Hinterbliebenen aufbauen können. Dem ist aus meinen reflektierenden Erfahrungen heraus gesehen nicht so, denn die eigentliche Lösung besteht im Umstand, dass eine gute Übergabe erfolgen müsste, die in der Fachsprache ‚Brückenfunktion' heißt, und sogar ein wesentliches Element der psychosozialen Akutbetreuung darstellt. Im Idealfall informiert der/die NotfallseelsorgerIn den Ortspfarrer/die Pastorin und versucht ihn/sie schnellstmöglich mit einzubinden, falls

Merkmale der Notfallseelsorge

Dr. Georges Everly, der wissenschaftliche Begleiter der ICISF* und Mitdenker, der von Dr. Jeffry Mitchell konzipierten CISM-Methoden**, definiert folgende Potenziale, welche die pastorale Krisenintervention in den USA bestimmen:

- Rückgriff auf das biblische Erziehungsmodell
- Persönliches und gemeinsames Gebet
- Glaube an die Kraft des Fürbittgebets
- Eine einende und erklärende spirituelle Weltansicht, die helfen kann, Ordnung in die unverständlichen Ereignisse zu bringen
- Das Angebot einer filternden Beichte
- Ein gemeinschaftliches System, das auf sozialer Gemeinschaft basiert
- Der Gebrauch von Ritualen und Sakramenten
- In einigen Religionen: himmlische Vergebung sowie Leben nach dem Tod
- Des Weiteren: einmaliges Ethos und impliziter Glaube in einem einmaligen, vertrauensvollen, privilegierten Gesprächsaustausch

* International Critical Incident Stress Foundation
** Critical Incident Stress Management-Methoden

Tabelle 1: Merkmale der Notfallseelsorge

die Familie einen Bezug zur Pfarrei/Pfarre hat. Dabei wird der Ortspfarrer/die Pastorin selber sehr schnell merken, dass er/sie nicht die volle Emotionalität des kritischen Ereignisses abbekommt und demnach die weiteren Schritte bis zur Beerdigung aus einem anderen Blickwinkel mit den Trauernden sogar besser vorbereiten kann.

Ein besonderes Spannungsfeld kann sich auftun, wenn ein tödlicher Unfall in der Pfarrei geschieht, wo ein/e NotfallseelsorgerIn auch zugleich Pfarrer/Pastorin ist. Falls diese/r NotfallseelsorgerIn keinen Einsatzdienst hat, kann es schon vorkommen, dass der Nachbarkollege/Nachbarkollegin die Betreuung übernimmt. Prinzipiell sind Dienstlisten dazu da, dass Einsatzteams schnell abrufbar zum Ort des Geschehnisses eilen können. Notfallseelsorge ist ein organisiertes und strukturiertes System, das Einsätze nicht dem Zufall überlässt. Und auch hier dürfte der/die betroffene NotfallseelsorgerIn merken, dass bei der unterstützenden Betreuung als Pfarrer/Pastorin er/sie noch genügend innere Kräfte mobilisieren darf, um die Betroffenen adäquat zu begleiten.

Immer wieder kommt es auch vor, dass NotfallseelsorgerInnen dadurch ins Spannungsfeld geraten, dass der Schadensort sich in der eigenen Pfarre befindet. Sie kommen dann mit dem Auftrag ‚Notfallseelsorge' zum Ort und entpuppen sich später gleichzeitig als Pfarrer, resp. Pastorin gegenüber den Betroffenen. Diese praktische Situation hat für den/die NotfallseelsorgerIn und Pfarrer/Pastorin nicht nur Vorteile. Eine Übergabe kann nicht erfolgen und die erlebte Emotionalität wird allzu oft in den Tagen danach in der Begräbnisansprache artikuliert, weil die gesunde Distanz fehlt. Die psychosoziale Betreuung in der Akutsituation ist in der Regel eine einmalige Begegnung, sie erlaubt den Betroffenen, dank einer optimalen psychosozialen Unterstützung, in einen Trauerprozess einzusteigen. Die Trauerarbeit wird jedoch von der Gemeinschaft einer Pfarrei in den Wochen nach dem belastenden Ereignis gestaltet.

Weitere spannende Schnittstellen gibt es auch, wenn der EinsatzhelferIn aus einem KIT-Team kommt, der/die NotfallseelsorgerIn jedoch aus einem anderen und sie gemeinsam in den Einsatz gehen. Viele solcher Betreuungseinsätze verlaufen optimal. Sollten Schwierigkeiten auftauchen, sind diese anzusprechen, nicht am Einsatzort, sondern im Nachhinein. Etwaige Spannungen mögen darin zu finden sein, dass der/die eine BetreuerIn gegenüber dem/der anderen zu dominant wirkt. Sie könnten ihren Ursprung aber auch in unterschiedlichen Ausbildungsstandards haben.

Eigentlich beherrschen kirchliche NotfallseelsorgerInnen durch ihre Grundausbildung das Einsatzfeld der Krisenintervention genauso wie die KIT-MitarbeiterInnen der Einsatzorganisationen. Der so oft angefragte und diskutierte implizite Unterschied könnte folgendermaßen lauten: Notfallseelsorge ist KIT-plus. Die zusätzlichen Kompetenzen der Notfallseelsorge gegenüber der Krisenintervention bestehen in einem erweiterten Umgang mit dem Faktor Resilienz[12] und in der

[12] „Fähigkeit, Krisen durch Rückgriff auf persönliche und sozial vermittelte Ressourcen zu meistern und als Anlass für Entwicklungen zu nutzen" (http://de.wikipedia.org/wiki/Resilienz_%28Psychologie_und_verwandte_Disziplinen%29 – Stand 21.12.2010), anders gesagt: Perspektiven aufzeigen.

Grenzen in der Intervention von NotfallseelsorgerInnen
Dr. Georges Everly weiß um folgende fehlerhaften Haltungen in der pastoralen Krisenintervention in den USA: 1. Unmöglichkeit des Hinhörens auf säkulare Bedürfnisse der Betroffenen 2. Fehlen von einem strukturierten Ablaufplan 3. Spirituelle und theologische Argumente und Diskussionen als Ausweg aus der Akutsituation 4. Versuch theologischer / spiritueller Erklärungen, ‚warum' es zu einer traumatischen Situation gekommen ist 5. Betende oder predigende Begegnung mit den betroffenen Personen 6. Versuch, die betroffenen Personen zu bekehren 7. Schwierigkeiten in der Wahrnehmung von klinischen Anzeichen und Symptomen

Tabelle 2: Grenzen in der Intervention von Notfallseelsorgern

Weiterführende Literatur:

Jeffry T. Mitchell / George S. Everly: Handbuch Einsatznachsorge. Stressbearbeitung nach belastenden Ereignissen, Edewecht 2005.

Das Buch beschreibt den Ansatz des ‚Critical Incident Stress Management' – der Stressbearbeitung nach belastenden Ereignissen – als ein Konzept für Einsatzkräfte aus Polizei, Feuerwehr, Rettungsdienst und Katastrophenschutz, die für sich selbst und für Kollegen die unterschiedlichen Möglichkeiten einer ersten psychosozialen Unterstützung kennenlernen und vertiefen möchten.

Ebenfalls ist der Ansatz der Pastoralen Krisenintervention, der als Ergänzung der Stressbearbeitung nach belastenden Ereignissen vor allem die religiösen Ressourcen von Betroffenen in die Krisenintervention integriert.

Stefanie Kunz / Ulrike Scheuermann / Ingeborg Schürmann, Krisenintervention. Ein fallorientiertes Arbeitsbuch für Praxis und Weiterbildung, München 2004.

Die Autorinnen verschränken Praxis und Theorie miteinander und zeigen Beispiele für individuell zugeschnittene Krisenintervention. Über den Bereich der psychosozialen Praxis und Ausbildung hinaus gibt das Buch Anregungen für den beruflichen Alltag in den Bereichen von Schule und Polizei.

Tine Adler / Andreas Igl, Notfallmanagement … und wenn es doch passiert, Düsseldorf 2009.

Das Buch bietet einen umfassenden und auf die besonderen Anforderungen der Jugendarbeit angepassten Überblick. Systematisch werden Grundlagen für Prävention und Notfallplanung, die Bewältigung in einem realen Notfall, Kommunikationsanforderungen sowie der Umgang mit Stress und psychischer Traumatisierung aufgezeigt.

Thomas Zippert, Notfallseelsorge. Grundlegungen, Orientierungen, Erfahrungen, Heidelberg 2006.

Das Buch bietet eine umfassende theologische Auseinandersetzung mit dem jungen Gebiet der Notfallseelsorge. Neben systematisch-theologischen Grundlegungen und historischen Entwicklungslinien stehen ebenso erste interdisziplinäre Orientierungen im Dialog mit Soziologie und Psychotraumatologie. Daraus werden die notwendigen Konsequenzen für die Seelsorgetheorie entfaltet.

Handhabung der Salutogenese[13], die sich in vielfältigen Ritualen manifestieren, die religiöse Verortungen der Menschen aufgreifen und sich den grundlegenden existenziellen Fragen der Menschen stellen.

Natürlich möchte jeder seine persönlichen Interessen in der psychosozialen Akuthilfe einbringen und arbeitet am liebsten innerhalb seiner eigenen vier Wände. Dazu kommt dann noch, dass die psychosoziale Betreuung ebenso ein interessantes Arbeitsfeld für Institutionen und Organisationen ist, um potenzielle Spender anzusprechen. Immer wieder kommt es in diesem Kontext zu spannenden Schnittstellen, die so direkt nicht an- und ausgesprochen werden, weil sie kaum ein Problem der EinsatzhelferInnen sind, sondern die Strategien der Leitungsgremien von Organisationen darstellen.

Notfallseelsorge hat ihre Kinderkrankheiten bereits hinter sich, jetzt gilt es die Qualitätsstandards zu wahren und jene Generationen von EinsatzhelferInnen zu ersetzen, die über Jahre unermüdlich in Einsätze gefahren sind.

Dieser Herausforderung sollten wir uns alle stellen und bei den aufflammenden Diskussionen nicht vergessen, dass den absoluten Vorrang die zutiefst betroffenen und traumatisierten Menschen haben, die auf eine adäquate psychische Erste Hilfe warten.

7 Erinnerungen: Erster Notfallseelsorgeeinsatz

Klirrende Kälte herrschte in jener Nacht, als zum ersten Male der stille Alarm mich als Notfallseelsorger aus dem Schlaf rüttelte. Der Auftrag lautete: „Fahre zur Autobahnraststätte ‚Langwiese'. Dort gilt es Jugendliche zu betreuen, deren Kollege von einem Auto erfasst wurde."

Auf dem Hinweg kamen mir so manche aufregende Vorstellungen: An was ist unbedingt zu denken? Wirst du es allein schaffen oder sollst du sofort einen zweiten Kollegen hinzuziehen?[14] Wieso ist einer tot und die anderen sind unverletzt?

Bei meiner Ankunft wurde ich von der Polizei empfangen und bekam noch folgende Informationen: „Die vier haben die Autobahn zu Fuß von einer Raststätte zur anderen überquert und dabei wurde einer von ihnen überfahren. Die Leiche liegt noch auf der Autobahn für die Unfallklärung. Dem Autofahrer geht es soweit gut. Wir brauchen Sie für die Betreuung der drei Jugendlichen." Und einige Minuten später stand ich in einem separaten Bedienungsraum der Raststätte. Ich stellte mich kurz vor, sagte, ich sei gekommen, um mit ihnen zu sein und fragte, ob sie mir erzählen könnten, was geschehen sei.

Eigentlich wusste keiner dieser Jugendlichen im Alter von 18 bis 20 Jahren so richtig, was geschehen war. Sie überquerten zu viert die Autobahn, doch als sie auf der anderen Seite ankamen, waren sie nur noch zu dritt. Auch hörten sie quietschende Reifen, aber keinen Hilfeschrei ihres Kollegen. In der Ferne sahen sie dann ein Auto mit Blinklichtern.

Sie liefen zur Raststätte und alarmierten die Polizei. Zu ihrem Kollegen sind sie nicht zurückgekehrt.

Es schien mir, als ob niemand diesen drei mitgeteilt hatte, dass der Kollege verstorben sei. Sollte ich jetzt den Polizisten holen, um die Todesnachricht mitzuteilen?

[13] Heil wirkende Strategien.
[14] Als Pilotprojekt wurden damals Einsätze allein bewältigt.

Mein implizites Gedächtnis verriet mir, dass ich nun den Mut haben müsste, ihnen die Todesnachricht zu sagen. Sekunden später teilte ich ihnen mit, dass ihr Kollege tot auf der Autobahn läge. Mit dieser Aussage begann das Stöhnen, Schreien, Weinen, Toben … Rund fünfzehn Minuten herrschte diese Zeit des Entsetzens, der Hilflosigkeit und der Entrüstung. Dann begannen sie von ihrem toten Kollegen zu erzählen, wie sie ihn erlebt und was sie als ‚Clique' unternommen hatten. Die Phase der Stabilisierung begann, doch sie wollten ihren Kollegen keinesfalls mehr sehen und die Gründe erklärten sie auch.

Daraufhin wurden Schuldgefühle geäußert. Einer meinte, er hätte die Idee gehabt, die Autobahn zu überqueren und er wäre Schuld am Tod des Kollegen.

Ein anderer teilte mit, dass die Idee zur Fahrt nach Luxemburg-Stadt doch von ihm gekommen sei und deshalb wäre auch er schuldig am Tod des Kollegen.

Der Fahrer empfand unbeschreibliche Ängste, seinem Vater zu begegnen, der ihn sicherlich nicht nur beschimpfen würde, sondern ihm auch vor Entrüstung Schläge gäbe. Diese Vorstellungen stellten sich im Nachhinein als irreal heraus. Gemeinsam gelang es den Jugendlichen und mir, diesen Vater zum Unglücksort zu bestellen und ihn für die weiteren Schritte positiv einzuplanen.

Lange dauerte es in der erlebten Schocksituation, bis die jungen Leute an die Eltern des Verstorbenen dachten und Ideen äußerten, wie sie diesen begegnen könnten. Und genau dies war der Zeitpunkt, wo ein Gebet angebracht war, nachdem die Jugendlichen Gott und Religion selbst ansprachen.

Nach über drei Stunden Betreuung löste unsere Runde sich auf und die Jugendlichen bedankten sich für das entgegengebrachte Verständnis.

Tags darauf konnte ich dem offiziellen Bericht der Polizei entnehmen, dass die Jugendlichen die Autobahn zweimal überquerten und dass der Unfall auf dem Rückweg geschah. Eigentlich hätte es überhaupt nicht zum Unfall kommen müssen, wenn die Jugendlichen die Unterführung benutzt hätten.

All diese Informationen waren unwichtig für unser Gespräch und in der Folge erlebte ich in anderen Einsätzen immer wieder, dass der/die NotfallseelsorgerIn im Gegensatz zur Polizei viele Details nicht zu wissen braucht, um Betroffene verständnisvoll zu unterstützen und zu begleiten.

Der Autor: *Ausbildung zum Sanitäter / Feuerwehrmann; Krankenhausseelsorger und Pfarrverwalter von 1984–2001; Notfallseelsorger des Zivilschutzes sowie der Freiwilligen Feuerwehr Luxemburgs; SBE-Ausbildung I, II, III in Witten (D) und SBE-Trainer; ICISF-basic-trainer: Ausbildung in Baltimore / Maryland (USA); Religionslehrer am Technischen Lyzeum und an der Sekundarschule; Mitbegründer und Co-Leiter der GSP (Groupe de Support Psychologique) des Zivilschutzes in Luxemburg.*

Peter Pulheim / Christine Schaumberger

Bekehrung von Seelsorge und Theologie zu Menschen mit „Demenz"

◆ **Ein grundlegendes Anliegen der Befreiungstheologie ist es, Menschen „als Subjekte – besonders auch als theologische Subjekte – wahrzunehmen und zu Wort kommen zu lassen". Für eine entsprechende Krankenhausseelsorge bedeutet dies in logischer Konsequenz, auch Menschen mit „Demenz" nicht in erster Linie als Objekte unserer Hilfe anzusehen, sondern sie in ihren eigenen Ausdrucksweisen zu Gehör kommen zu lassen. Solange dies nicht oder kaum geschieht, ist „von ihnen so zu erzählen, dass sie anderen präsent werden und bleiben können." Pulheim und Schaumberger beschreiben in eindrucksvoller Weise, wie übliche Darstellungsversuche dementer Menschen verlernt und ein Erzählen ausgebildet werden kann, das sie als einzigartige und unverwechselbare Subjekte erkennbar macht – „die Bekehrung zu Menschen mit ‚Demenz' verändert die Theologie." (Redaktion)**

Eine befreiungstheologische Krankenhausseelsorge[1] buchstabiert die „Option für die Armen und die Anderen" als Option für die vom Vergessen bedrohten bzw. am geringsten angesehenen Kranken aus, und das sind in unseren Krankenhäusern vor allem die PatientInnen mit „Demenz", die selbst auf geriatrischen Stationen oft als Belastung und Überforderung empfunden werden. KrankenhausseelsorgerInnen werden oft zu unruhigen, aggressiven, schreienden PatientInnen mit „Demenz" gerufen, mit der Erwartung, sie zu beruhigen und dem Pflegepersonal Last abzunehmen. Wenn PatientInnen mit „Demenz" nicht als störend auffallen, hören KrankenhausseelsorgerInnen oft: „Zu dem brauchen Sie nicht zu gehen. Das lohnt sich nicht."

Der Arzt Klaus Dörner schlägt „eine Art kategorischen Imperativ vor: Handle in deinem Verantwortungsbereich so, daß du mit dem Einsatz all deiner Ressourcen (Empfänglichkeit, Zeit, Kraft, Manpower, Liebe, Aufmerksamkeit) immer beim jeweils Letzten beginnst, wo es sich am wenigsten lohnt."[2]

Welche Bedeutung die Kirche Menschen mit „Demenz" zuerkennt, zeigt, wie ernst sie ihren Auftrag als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft nimmt. Menschen mit „Demenz" sind in zweifacher

[1] Zu befreiungstheologischer Krankenhausseelsorge vgl. *Peter Pulheim*, Qualifizierte Krankenhausseelsorge. Theologische Orientierungen, in: Krankendienst 56 (2003), 33–40. Vgl. *Christine Schaumberger*, Blickwechsel. Fundamentale theologische Fragen einer sich kontextualisierenden Theologie, in: Pastoraltheologische Informationen 18 (1998), 31–52.

[2] *Klaus Dörner*, Die Gesundheitsfalle. Woran unsere Medizin krankt. – Zwölf Thesen zu ihrer Heilung, München 2003, 52.

Hinsicht vom Vergessen bedroht: Sie werden marginalisiert und „unsichtbar", und sie verlieren mehr und mehr ihr Gedächtnis und ihre Erinnerungen. Die Kirche steht daher in der Pflicht, dafür zu sorgen, dass diese Menschen, ihre Erfahrungen und Erinnerungen nicht verloren gehen. Wenn Menschen mit „Demenz" und ihre Erfahrungen in Gemeinden und theologischen Texten fehlen, dann steht Kirche als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft auf dem Spiel. Menschen mit „Demenz" erinnern die christliche Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft daran, wie schwer und wie bedroht das Erinnern, wie mühsam und zermürbend das Kämpfen gegen das Vergessen, wie gefährdet die Erinnerung an die Jesusbewegung, wie gefährlich das Suchen nach untergegangenen oder dem Vergessen preisgegebenen Erinnerungen ist. An und durch Menschen mit „Demenz" kann die Kirche lernen, als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft wirksam zu werden.

1 Wo bin ich hier? Bin ich in Würzburg?

Die Krankenhausseelsorgerin wird auf eine geriatrische Station ihrer Klinik in der Nähe von Frankfurt gerufen. Es sei dringend. Auf der Station sei eine Patientin so unruhig, sie sei völlig verwirrt, laufe den ganzen Tag auf dem Gang herum, halte den Betrieb auf, spreche alle, ob Personal oder BesucherInnen, immer wieder an, halte alle am Arm fest und lasse von sich aus nicht mehr los. Auf der Station wüssten sie nicht mehr, was sie tun sollten.

Die Seelsorgerin kommt auf die Station, sieht die Patientin auf dem Gang gehen, geht auf sie zu. Die Patientin fasst sie sofort am Arm, hält ihren Arm sehr fest, fragt: „Wo bin ich denn hier, bin ich hier in Würzburg?"

Die Seelsorgerin sieht den Gesichtsausdruck, mit dem die Patientin diese Frage begleitet, hört ihre Stimme und ahnt, dass mit Würzburg unangenehme Erfahrungen oder Gefühle verbunden sein könnten. Sie vermutet, dass die Patientin die Frage nach Würzburg stellt, weil sie sich auch hier nicht wohlfühlt. Sie sagt: „Jetzt gehen wir erst mal ein bisschen miteinander." Während des gemeinsamen Gehens auf dem Gang eilen und laufen immer wieder Menschen an beiden vorüber. Jedes Mal, wenn jemand läuft, sagt die Patientin: „Es ist so schnell hier. Es kennt mich doch hier keiner! Bin ich hier in Würzburg?" Einige Zeit später sagt sie: „Es ist hier so hektisch. Keiner hat Zeit. Das ist zu viel für alte Menschen. Ich hätte zu Hause bleiben sollen."

Als die Patientin von der Geschwindigkeit spricht, beginnt auch die Seelsorgerin wahrzunehmen, wie hektisch es auf diesem Gang zugeht und wie sehr sie diese Schnelligkeit als selbstverständliche Geschwindigkeit auf der Station zu akzeptieren gelernt hat. Indem sie diese Wahrnehmung benennt, die sie mit der Patientin teilt, kann sie deren Wahrnehmung bestätigen und bekräftigen: „Sie haben Recht: Hier ist es wirklich sehr hektisch." Sie gehen miteinander weiter, die Patientin hält weiter die Seelsorgerin fest am Arm. Diese hat den Eindruck, dass ein wechselseitiges Vertrauen wächst.

Die Seelsorgerin achtet darauf, nicht zu fragen, was „Würzburg" für die Patientin bedeutet. Sie spürt sehr deutlich, wie wichtig und wie beunruhigend ihr diese Frage nach Würzburg ist. Nach dem Besuch bei der Patientin nimmt sie, vermittelt über PflegerInnen der Station, Kontakt zur Tochter der Patientin auf. Sie erzählt ihr,

dass ihre Mutter so nachdrücklich frage, ob sie in Würzburg sei, und bittet sie, ihr weiterzuhelfen und zu sagen, was es mit Würzburg auf sich habe. Die Tochter weiß etwas über „Würzburg": Für ihre Mutter sei Würzburg eine schwere Zeit gewesen. Sie sei in O., einem kleinen, ruhigen Dorf, in dem alle einander kannten und aufeinander achteten, aufgewachsen und habe als junges Mädchen ihr Dorf verlassen müssen, um in Würzburg als Haushaltshilfe zu arbeiten. Sie habe Würzburg als sehr hektisch erlebt, sei in Würzburg und in der Familie, bei der sie gearbeitet habe, sehr unglücklich, „sehr einsam" gewesen, habe „in dieser fremden Stadt" furchtbar Heimweh gehabt.

Am nächsten Vormittag besucht die Krankenhausseelsorgerin die Patientin, sie begegnet ihr wieder auf dem Gang, die Patientin packt sie erneut am Arm und fragt sie: „Wo bin ich hier, bin ich hier in Würzburg?" Sie gehen miteinander, gehen schließlich auf einen Bereich außerhalb der Station zu, in dem einige Tische mit Stühlen und eine Kaffeemaschine stehen. Sie setzen sich. Sie sind zu dieser Zeit alleine in dieser Sitzecke, die Sonne scheint herein, es ist angenehm hell und ruhig. In einer gewissen Entfernung sind ÄrztInnen und PflegerInnen zu sehen, die auf die Station eilen oder auch von der Station wegeilen.

Sie sitzen lange beieinander. Die Patientin entspannt sich mehr und mehr, sie betrachtet mit gelöstem, glücklichem Gesichtsausdruck diese Sitzecke und beobachtet das Treiben der PflegerInnen und ÄrztInnen in der Ferne. Plötzlich sagt sie: „Ach, wir sind ja in O. Da bin ich geboren. Wie schön es hier ist." Die Seelsorgerin genießt mit ihr die Sonne und das ruhige Sitzen. Die Patientin schaut in die Ferne und sagt schließlich: „Da ist doch Vater. Da ist doch Mutter." Sie erkennt einzelne PflegerInnen und ÄrztInnen als Bekannte aus O. Sie winkt ihnen zu, weiß die Namen dieser ihrer Bekannten und sagt sie der Seelsorgerin. Als der Stationsarzt vorbeieilt, sagt sie: „Da ist ja der Jochen aus O." Beim Nennen der einzelnen Personen mit Namen wird sie ruhiger und ruhiger.

Später informiert die Krankenhausseelsorgerin die PflegerInnen darüber, was sie gerade mit der Patientin erlebt hat. Eine Pflegerin sagt ihr einige Tage später: „Ich habe mir Zeit genommen für die Patientin, damit es nicht so hektisch in Würzburg ist." Sie erzählt, die Patientin habe sie erfreut angeschaut und gesagt: „Gell, du bist auch aus O., ich kenne dich schon, als du noch so klein warst."

2 Von Menschen mit „Demenz" erzählen und sprechen lernen

Entscheidend und unterscheidend – auch gegenüber anderen Fachbereichen des Krankenhauses – ist, wie und mit welchem Interesse KrankenhausseelsorgerInnen auf Menschen mit „Demenz" hören, mit ihnen und über sie sprechen und von ihnen erzählen. Wenn wir befreiungstheologisch Krankenhausseelsorge treiben, dann geht es uns darum, Menschen mit „Demenz" als Subjekte – besonders auch als theologische Subjekte – wahrzunehmen und zu Wort kommen zu lassen, und nicht in erster Linie darum, Menschen mit „Demenz" helfen zu wollen, wodurch wir sie als Objekte unserer Hilfe ansehen würden.

Solange Menschen mit „Demenz" in unserer Gesellschaft, Kultur, Kirche, Tradition nicht oder kaum mit ihren eigenen Stimmen, in ihren eigenen Ausdruckswei-

sen zu Gehör kommen,[3] bleibt uns nichts anderes übrig, als sie möglichst detailliert zu erinnern, von ihnen so zu erzählen, dass sie anderen präsent werden und bleiben können. Wir müssen daher die Art, wie wir von Menschen mit „Demenz" erzählen und sprechen, daraufhin überprüfen, mit welchen Vorannahmen, mit welchem Interesse, mit welchen Auswirkungen auf die PatientInnen und auf unsere eigenen Einstellungen wir sprechen.

Die Patientin, von der wir erzählt haben, und ihre Frage „Bin ich hier in Würzburg?" könnte erstens so beschrieben werden, dass alles, was wir von ihr erzählen und erinnern können, als Hinweis auf psychomotorische Unruhe, Distanzlosigkeit, räumliche und zeitliche Desorientierung, d. h. als Symptom einer demenziellen Erkrankung gedeutet wird. Eine solche symptomorientierte Sichtweise beträfe dann genau die Frage „Bin ich hier in Würzburg?", ihr ständiges Wiederholen dieser Frage, ihr unruhiges Herumgehen auf dem Gang, ihren Versuch, allen, die ihr begegnen, diese eine Frage zu stellen – und dies immer wieder –, das Anfassen fremder Personen, ihre Identifizierung von ÄrztInnen und KrankenpflegerInnen als DorfbewohnerInnen von O., ihren Ausruf: „Da ist doch Vater. Da ist doch Mutter." Die Patientin würde als Symptomträgerin beschrieben, von ihr würde gesprochen, um „Demenz" zu diagnostizieren, die Sprechenden sähen sich in der Position derer, die, distanziert und unbeteiligt, besser über die Patientin Bescheid wissen als diese selbst.

Es ist zweitens denkbar, dass ihr jetziger Zustand mit ihrer Lebensgeschichte als „nichtdemente" Frau verglichen wird und über sie eine Geschichte von körperlichem Verfall, geistigem Abbau, von Auflösung ihrer Person, von ihrer Entwicklung hin zu einem hilfsbedürftigen Opfer der Krankheit erzählt wird. Meist sind solche Darstellungen bestimmt von Wörtern des Erschreckens und Aufschreckens, wie „Katastrophe", „Zerstörung", „Vernichtung", „kein Leben mehr". Sie zielen darauf, entweder vor dieser Krankheit zu warnen oder das Ausmaß des Leidens, des Verlusts, der Not emotional nahezubringen. Die Patientin erscheint als zu bedauerndes „Objekt". Die Sprechenden sehen sich in der Position derer, die „von außen" das Ausmaß des Leidens und der Not dieser „dementen" Patientin beurteilen können und sich engagiert um Aufmerksamkeit für „Demenz" bzw. „Demente" dadurch bemühen, dass sie Hilflosigkeit und Objektstatus der Patientin betonen.

Drittens kann diese Frau und die Beschreibung eines gelingenden Augenblicks[4] der Seelsorge mit ihr als Beispiel genommen werden, um zu demonstrieren, wie sich KrankenhausseelsorgerInnen gegenüber Menschen mit „Demenz" hilfreich verhalten können und welche Fehler sie vermeiden sollten. „Nicht mehr das Leid und die Not der anderen steht dann im Vordergrund, sondern das, was wir können, was wir zu bieten haben. Mit diesem Rückzug auf unser Können und Vermögen, auf unsere Bewältigungsstrategien,

[3] Vgl. zum Beispiel: *Demenz Support Stuttgart* (Hg.), „Ich spreche für mich selbst." Menschen mit Demenz melden sich zu Wort, Frankfurt am Main 2010.

[4] Vgl. *Peter Pulheim*, Die Besonderheit von Augenblicken erkennen und würdigen, in: *Ders.*, Kürzere Verweildauer der PatientInnen im Krankenhaus: Konsequenzen für die Krankenhausseelsorge und die Klinische Seelsorgeausbildung, Heidelberg 2009 (Manuskriptreihe für die Heidelberger KSA-Kurse).

entziehen wir uns aber dem Anderen und bleiben bei uns, anstatt uns auszusetzen und befremden zu lassen."[5]

Es geht darum, solche naheliegenden und üblichen Darstellungsversuchungen zu verlernen und ein Erzählen auszubilden, das Menschen mit „Demenz" als einzigartige und unverwechselbare Subjekte erkennbar macht, zum Beispiel von einer „völlig verwirrten" Frau so zu erzählen, dass erfahrbar wird, wie sie die Krankenhausseelsorgerin auf die Geschwindigkeit der Station hinweist, wie sie die Helligkeit des Sonnenlichts auskosten und eine Kaffee-Ecke der Klinik in die Atmosphäre ihres Dorfes verwandeln kann, wie sie frühere Zeiten ihres Lebens mit der Gegenwart in der Klinik zusammensetzt und damit verwirklicht, was re-member, das englische Wort für Erinnerung, so anschaulich benennt: einzelne Teile zusammenfügen.

In unseren Kursen über „Demenz" lernen die SeelsorgerInnen von Menschen mit „Demenz" als Subjekten zu erzählen. Durch dieses Erzählen werden, ohne das Leiden und die Unbegreiflichkeit von „Demenz"-Erfahrungen zu verharmlosen, Leiden, Protest, Lebendigkeit, Kraft, Lebensstrategien, Weisheit, Liebe dieser erzählten Menschen spürbar. Ebenso werden die erzählenden und hörenden SeelsorgerInnen belebt und zum Weiterdenken und Suchen inspiriert.

Nach jeder Erzählung suchen wir gemeinsam nach Benennungen für die erzählte Person. Diese Benennungen sollen, wenn wir im Kurs und nach dem Kurs auf die einzelnen erzählten Personen verweisen, diese vergegenwärtigen, die Aufmerksamkeit für sie stärken, ihre Erinnerung fördern. Durch dieses Erzählen und Suchen nach Benennungen lernen KrankenhausseelsorgerInnen, wie sie auf ihren Stationen über Menschen mit „Demenz" sprechen. Die Frau, die fragt: „Bin ich hier in Würzburg?", würde nicht als Subjekt geachtet und nicht erinnert, wenn wir über sie als „demente" oder „verwirrte" Frau sprächen, vielleicht aber dann, wenn wir sie die „Frau, die es auf dem Krankenhausgang so hektisch findet wie in Würzburg", oder die „Frau, die ihre Krankenschwester als Kind aus ihrem Dorf erkannt hat", nennen.

3 Die Weisheit von Menschen mit „Demenz" erkennen

Menschen mit „Demenz" haben Anspruch auf hochqualifizierte SeelsorgerInnen, die sich auf „Demenz" vorbereitet haben. Zur Qualifikation für „Demenz" gehört, das unterdrückte und gefährdete Wissen, Erkennen, Denken, Fühlen der Menschen mit „Demenz" zu schätzen und zu studieren.

Dies verlangt von SeelsorgerInnen eine Bekehrung zu den Menschen mit „Demenz" – eine Bewegung, die in unserem Kontext dem entspricht, was lateinamerikanische Theologie der Befreiung, „Ortsverlagerung hin zu den Armen" und Paulo Freire „Liebe zum Volk"[6] genannt hat. „Diese Liebe heißt zuerst die Bereitschaft, nicht nur beim Volk (bei den Menschen mit „Demenz", d. V.) zu lernen, sondern

[5] *Henning Luther*, Die Lügen der Tröster. Das Beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge, in: Praktische Theologie 33 (1998), 163–176, hier 174.

[6] *Paulo Freire*, Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Prozeß der Freiheit, Reinbek b. Hamburg 1973.

auch mit dem Volk (mit den Menschen mit „Demenz") zu leiden. Es geht also um eine Sym-pathie, um ein Leiden-mit (oder Mit-Leiden), so dass das Gegenteil von Liebe nicht Hass, sondern die Angst vor diesem erforderlichen Leiden ist."[7]

Von feministischen Befreiungstheologien lässt sich lernen, wie wichtig für die Liebe zu Menschen mit „Demenz" Herrschaftskritik, vor allem auch die Kritik herrschenden Denkens, der „Gewalt durch Sprache", der alltäglichen „Selbstverständlichkeiten" einerseits und der Kampf um die „Macht zu benennen" andererseits ist, und wie schwierig es ist, die Sprechanstrengungen und Benennversuche derjenigen, die der Definitionsmacht anderer unterworfen werden, zu erkennen und zu unterstützen.[8] Wir erinnern an die Benennversuche: „Bin ich in Würzburg?" und „Wir sind ja in O."

Die Diagnose Demenz kann, wie wir oft gehört haben, für Menschen mit „Demenz" und ihre Angehörigen entlastend und hilfreich sein. Doch bereits die Bezeichnung „dement" (übersetzt: geistlos!) braucht Herrschaftskritik. Diese Bezeichnung definiert eine Trennlinie zwischen „normal" und „dement". Sie vereinheitlicht Menschen mit ihren Verschiedenheiten, unterschiedlichen Kulturen, Vorlieben, Beweggründen, individuellen Biografien, eigenen Wahrnehmungen, Ausdrucksformen, Lebensstrategien zu der Gruppe der „Dementen" und versieht sie mit einem Etikett, das sie als „anders", als „Problem", als defizitär ausweist. Die Bezeichnung „dement" wirkt als Stigma[9]: Sie bewirkt einen Umgang mit Menschen, der herstellt, was die Bezeichnung zu benennen scheint. Wir können alternative Sehweisen und Benennungen einüben und uns dabei von den Disability Studies anleiten lassen: Statt von „Demenz" als individuellem Problem einzelner Personen zu sprechen, können wir danach fragen, inwiefern Gesellschaft, Kirche, Umwelt vergesslich und verwirrend

Weiterführende Literatur:
Andrea Fröchtling, „Und dann habe ich auch noch den Kopf verloren …" Menschen mit Demenz in Theologie, Seelsorge und Gottesdienst wahrnehmen, Leipzig 2008. Andrea Fröchtling setzt sich als Praktische Theologin interdisziplinär mit medizinischen, pflegewissenschaftlichen, psychologischen, soziologischen Ansätzen zu „Demenz" auseinander, untersucht „Demenz" als „theological disease" und fragt nach einer Gottesdienstpraxis, die Menschen mit „Demenz" im Blick hat.
Peter Wißmann / Reimer Gronemeyer, Demenz und Zivilgesellschaft. Eine Streitschrift, Frankfurt am Main 2008. Diese sehr lesenswerte und anregende „Streitschrift" hilft, sich kritisch mit einem medizinisch dominierten Verständnis von „Demenz" auseinanderzusetzen, sie stellt Menschen mit „Demenz" als BürgerInnen in den Mittelpunkt und fragt nach Möglichkeiten eines „demenzfreundlichen" Gemeinwesens.

7 *Rogerio de Almeida Cunha*, Pädagogik als Theologie, in: *Fernando Castillo* (Hg.), Theologie aus der Praxis des Volkes, München–Mainz 1978, 61–124, hier 88.
8 Vgl. *Christine Schaumberger*, „Harte Arbeit", aber „Akt des Überlebens". Feministische Re-Vision, in: *Dies.* / *Luise Schottroff*, Schuld und Macht. Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie, München 1988, 202–250.
9 Vgl. *Jürgen Hohmeier / Hans-Joachim Pohl* (Hg.), Alter als Stigma oder wie man alt gemacht wird, Frankfurt am Main 1978.

sind, statt „Abhängigkeit" als Katastrophe zu bewerten, können wir Menschen sehen, die Assistenzbedarf haben und sich AssistentInnen nehmen (die hoffentlich für sie brauchbar sind). Statt auf Defizite zu achten, können wir neu erworbene Merkmale und Befähigungen erkennen. Dann ist für uns Befähigung zur Verknüpfung unterschiedlicher Zeiten in der Gegenwart[10], was dem diagnostischen Blick „zeitliche Desorientiertheit" ist. Dann beweist die Aussage, hier und jetzt Tote zu sehen, für uns die Fähigkeit, die Gemeinschaft der Lebenden und Toten materiell zu erfahren und zu bezeugen, während sie in Medizin und Pflege als Symptom des mittleren Demenzstadiums gilt. Dann erscheint als Befähigung, Gefühle stark, deutlich und für andere spürbar zum Ausdruck zu bringen, was als „Distanzlosigkeit" diagnostiziert wird.

„Demenz" – dieses Wort verschärft die verbreitete Angst, den Verstand zu verlieren. In unserer Kultur wird Menschsein mit Geist, Vernunft, Denken identifiziert und dies wiederum mit einer einzigen Form logischen Denkens. Die Kritik an der in der Definition „Demenz" enthaltenen Engführung des Denkens macht es notwendig, alternative Denk- und Wissensarten zu entdecken, zu erforschen und auszubilden, z. B. sinnliche Wahrnehmungen als Erkenntniswege und die Erkenntniskraft der Gefühle.[11] Nur auf dieser Grundlage wird es möglich, die Weisheit von Menschen mit „Demenz" zu entdecken: die Weisheit, die sie durch ihre Lebenskämpfe, vor allem durch jene Erfahrungen, die als „dement" bezeichnet werden, und durch die Reaktionen auf ihre „Demenz" erworben haben.

Die Ausbildung für „Demenz" verlangt von SeelsorgerInnen nicht nur veränderte Wahrnehmungen von „Demenz" und Menschen mit „Demenz", sondern auch veränderte Wahrnehmungen von sich selbst als Menschen, die (noch) nicht als „dement" diagnostiziert worden sind. Die Bekehrung zu „Demenz" wird darin konkret, dass wir uns nicht als „nichtdement" ansehen, sondern als „zeitweise nicht dement".[12] Die Qualität von Seelsorge zeigt sich darin, ob wir eigene Erfahrungen, die als „Demenz"-Erfahrungen wahrgenommen werden können, mit plausiblen Erklärungen verharmlosen oder in ihrer Brisanz wahrhaben, erinnern und reflektieren:[13] eigene Erfahrungen des Vergessens, vor allem eines Vergessens, das uns peinlich ist, der Orientierungslosigkeit, vor allem der den Boden unter den Füßen entziehenden Orientierungslosigkeit, der Probleme bei der Wortfindung, vor allem dann, wenn wir diese aus Scham schnell zu übergehen suchen, der Erschütterung, vor allem einer Erschütterung, die wir kaum mitteilen können. Dadurch gewinnen wir ein Verständnis von Menschsein, das die Trennlinie von „normal" versus „dement" übersteigt, und befähigen uns mehr und

[10] Vgl. *Christine Schaumberger*, In unterschiedlichen Zeiten leben, Heidelberg 2009 (Manuskriptreihe für die Heidelberger KSA-Kurse).

[11] Vgl. *Christoph Demmerling / Hilge Landweer*, Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn, Stuttgart–Weimar 2007.

[12] Wir knüpfen hier an die von Disability Studies und TheologInnen der Behinderung vorgeschlagene Benennung „zeitweise nicht behindert" („temporarily able-bodied") anstelle von „nichtbehindert" an. Vgl. z. B. *Nancy Eiesland*, The Disabled God, Nashville 1994.

[13] Vgl. *Peter Pulheim / Christine Schaumberger*, Wenn nichts (mehr) „selbstverständlich" ist. Seelsorgliche Begleitung von Menschen mit „Demenz". Sondernummer: Wachsen ein Leben lang, hg. v. ARGE Altenpastoral, Jahr 4, Sondernummer Dezember 2009.

mehr, uns in Menschen mit „Demenz" einzufühlen, ohne die Fremdheit und Unermesslichkeit ihres Leidens zu negieren.

4 Suchen, endlos

Die Bekehrung zu Menschen mit „Demenz" verändert die Theologie. Es wird *erstens* spürbar, inwiefern Theologie und Seelsorge Menschen mit „Demenz" als Subjekte ausgrenzen, zum Beispiel in ihrer Rede von Erinnerung und in ihrer Erinnerungspraxis (wie oben beschrieben), aber auch durch eine Theologie des Wortes, die mit selbstverständlichem Sprechvermögen und Verfügen über Wörter einherzugehen scheint, oder durch ein Verständnis von Nächstenliebe, das Nächstenliebe mit dem Handeln von Helfenden an Hilfsbedürftigen assoziiert. Solche „Schwachpunkte" der Theologie werden zu brisanten theologischen Fragen.[14]

Bei eigenen Sprechanstrengungen von Menschen mit „Demenz" sind KrankenhausseelsorgerInnen ihre AssistentInnen. Bei und mit Menschen, die als „schwer erreichbar" gelten, suchen SeelsorgerInnen ihrerseits nach Benennungen aus deren Leben, in denen sie sich finden können, zum Beispiel im Zusprechen des Mädchennamens oder in schon verlorengegangenen Wörtern aus der Arbeitsbiografie. Wir erleben es als Akt der Nächstenliebe von Menschen mit „Demenz", dass sie auf Benennversuche warten.

Vor allem ist es notwendig, Menschen mit „Demenz" überhaupt zu hören. Statt primär auf explizite Wörter ausgerichtet zu bleiben, werden wir auf Sprachformen aufmerksam, die häufig gar nicht als Sprache beachtet werden: Seufzer, Stöhnen, einzelne, wiederholte Laute, Gemurmel, Schreien, Wimmern. Wir lernen, diese Ausdrucksweisen als die der Situation und den Erfahrungen angemessene Sprache zu erkennen und wertzuschätzen – und eventuell, der Situation entsprechend, als Gebet mitauszudrücken. Gemurmel zum Beispiel kann der adäquate Ausdruck sein „für das Untergegangene, für das Verfehlte und für das Unaussprechliche"[15].

Theologische Traditionen werden *zweitens* nicht in ihrer Fülle verstanden, solange die theologische Reflexion von „Demenz"-Erfahrungen fehlt.

Wenn wir das endlose Suchen eines Menschen mit „Demenz" wahrnehmen und bedenken, wenn wir die Freude teilen über einen gefundenen Vornamen, ein gefundenes Wort, das gefundene Zimmer, die gefundene Handtasche, das gefundene Dorf O. und zugleich die Trauer spüren, dass das Gefundene wieder verloren gehen wird, und wenn wir die endlose Suche teilen, dann erweitert sich das Verstehen der theologischen Traditionen vom Suchen Gottes nach dem, was verloren ist. Die Freude am Finden und der Wert des Suchens werden nicht relativiert durch das Wissen, dass das Verlorengehen und das Suchen endlos sind.

[14] Vgl. *Christine Schaumberger*, Theologische Schwachpunkte? Oder Herausforderungen an feministische Theologie?, in: *Dies*., „Hier bin ich nicht zu Hause." Inwiefern verändern wir feministische Theologie, wenn wir die Erfahrungen von *Frauen*, die als „dement" etikettiert werden, theologisch wahrnehmen und reflektieren?, Vortragsmanuskript Tagung „Altern: Zukunftsfrage feministischer Theologie" der AG Feminismus und Kirchen, Bad Soden-Salmünster 2009.

[15] *Wilhelm Genazino*, Das Licht brennt ein Loch in den Tag, Reinbek b. Hamburg 1996, 27.

Die AutorInnen: *Peter Pulheim, geboren 1948 in Frechen bei Köln, Diplomtheologe und Diplompsychologe, Lehrsupervisor (KSA / DGfP), Krankenhausseelsorger in Heidelberg, Leiter des Instituts für Klinische Seelsorgeausbildung der Erzdiözese Freiburg in Heidelberg. Veröffentlichungen zum Thema: Kranke, die mehr FreundInnen unter den Toten als unter den Lebenden haben. Seelsorge in der Geriatrie, in: Michael Klessmann (Hg.), Handbuch der Krankenhausseelsorge, 3. überarb. u. erw. Aufl., Göttingen 2008, 144–158; Wenn nichts (mehr) „selbstverständlich“ ist. Seelsorgliche Begleitung von Menschen mit „Demenz“. Sondernummer: Wachsen ein Leben lang, hg. v. ARGE Altenpastoral, Jahr 4, Sondernummer Dezember 2009 (zusammen mit Christine Schaumberger); Theologie und Spiritualität des Schmerzes, in: Der Schmerz. Dimensionen seiner Wirklichkeit. 28. Internationaler Kongress für Pflegeberufe in Salzburg, 23./24. Oktober 2004, Bd. 2, Wien 2005 (zusammen mit Christine Schaumberger).*

Christine Schaumberger, geboren 1951 in Amberg; selbstständig arbeitende feministische Theologin; Lehraufträge, Erwachsenenbildung, Mitarbeit in Projekten des Heidelberger Instituts für Klinische Seelsorgeausbildung; Arbeitsschwerpunkte: Kontextualisierungsfragen feministischer Befreiungstheologie im Blickwechsel mit Befreiungstheologien unterschiedlicher Kontexte, feministisch-theologische Traditionstheorie, theologische Analyse von Schmerz, Behinderung, Altern, „Demenz“.

Vertröstungen verletzen, Trost heilt.



Klaus Schäfer
Trösten – aber wie?
Ein Leitfaden zur Begleitung von Trauernden und Kranken

176 Seiten, kartoniert, ISBN 978-3-7917-2204-7
€ 16,90 (D) / € 17,40 (A) / sFr 25,90

Anhand zahlreicher Beispiele zeigt der Autor, warum manche Formulierungen verletzen, andere dagegen trösten und heilen. Der Leser bekommt ein Gespür für häufige Fehler und unpassende Formulierungen im Umgang mit Trauernden und Kranken und erfährt konkret, was er stattdessen sagen und tun kann.

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

Ludger Schwienhorst-Schönberger

Seelsorger in Extremsituationen: Die Freunde Ijobs

◆ **Wenn in diesem Heft der Zeitschrift von Seelsorge in Extremsituationen die Rede sein soll, dann kann ein Beitrag über das Buch Ijob nicht fehlen. L. Schwienhorst-Schönberger, Professor für Altes Testament und ausgewiesener Kenner des Ijobbuches, zeigt zunächst anhand der Art, wie die Freunde mit dem Leidgeprüften umgehen, wie leicht ‚Tröster' in solchen Situationen überfordert sein können und gravierende Fehler machen. Diesem negativen Beispiel stellt er anschließend jedoch den beeindruckenden Versuch gegenüber, das Leiden des Ijob im Anschluss an Johannes vom Kreuz als einen Weg zu Gott zu deuten. (Redaktion)**

Das Buch Ijob kann als ein „Lehrstück der Seelsorge" verstanden werden,[1] mehr noch: als ein Lehrstück der Seelsorge in Extremsituationen. Ijob, der Protagonist des Buches, wird innerhalb kürzester Zeit von schweren Unglücksschlägen heimgesucht. Er verliert seinen gesamten Besitz und seine Dienerschaft. Seine zehn Kinder sterben eines plötzlichen, gewaltsamen Todes und schließlich wird er selbst mit schwerem Aussatz geschlagen. Bei einer derartigen traumatischen Erschütterung würden nach unserem heutigen Verständnis geschulte Personen der Notfallseelsorge ihre Hilfe anbieten. In einem Fall wie Ijob wäre vermutlich ein Helfer allein überfordert. Tatsächlich wird Ijob menschliche Hilfe zuteil: Drei Freunde hören von seinem Unglück. Sie machen sich auf, um ihren Freund zu trösten (Ijob 2,11). Nach siebentägigem gemeinsamen Schweigen öffnet Ijob seinen Mund und bricht in eine Klage aus, die innerhalb des Alten Testaments ihresgleichen sucht. Im Anschluss daran entwickelt sich ein Gespräch zwischen Ijob und seinen Freunden. Wie die Reden deutlich zu erkennen geben, handelt es sich bei den Freunden um theologisch gebildete Personen. Beobachtet man näherhin den Gesprächsverlauf, so zeigt sich, dass sie – zumindest zu Beginn des Gesprächs – Einfühlungsvermögen sowie eine gewisse Kompetenz in seelsorglicher Gesprächsführung erkennen lassen. Um so überraschender ist, dass es im weiteren Gesprächsverlauf zur Entfremdung zwischen

[1] So eine Formulierung von Manfred Oeming: „Nach meiner Sicht ist das Hiobbuch seiner ganzen Anlage nach ein Lehrstück der ‚Seelsorge'. Es ist ein zum Kunstwerk ausgebautes Protokoll eines seelsorglichen Gesprächs." *Manfred Oeming / Wolfgang Drechsel*, Das Buch Hiob – ein Lehrstück der Seelsorge? Das Hiobbuch in exegetischer und poimenischer Perspektive, in: *Thomas Krüger / Manfred Oeming / Konrad Schmid / Christoph Uehlinger* (Hg.), Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14. – 19. August 2005, Zürich 2007, 422.

Ijob und seinen Freunden kommt. Aus den Freunden werden Feinde (Ijob 19,22). Am Ende der Erzählung werden sie sogar von Gott getadelt (Ijob 42,7–9). Was haben sie falsch gemacht?[2]

1 Klage

Ein erster Fehler der Freunde dürfte darin bestehen, dass sie Ijobs Klage für maßlos erachten. Letztlich sprechen sie ihm sogar das Recht auf Klage ab. In der ersten Rede des Elifas, des Wortführers der drei Freunde, klingt dieses Motiv erstmals an. Er äußert sich verwundert über das Ausmaß von Ijobs Klage. Ijob, so Elifas, habe sich bisher als ein erfolgreicher Lehrer und Seelsorger erwiesen. Doch jetzt, da es ihn selbst trifft, gerät er ins Wanken: „Viele hast du unterwiesen und erschlaffte Hände stark gemacht. Den Strauchelnden halfen deine Reden auf, wankenden Knien gabst du Halt. Nun kommt es über dich, da gibst du auf, nun fasst es dich, da bist du verstört“ (4,3–5). Elifas bringt hier eine Erwartungshaltung zum Ausdruck, die auch heute nicht selten Seelsorgerinnen und Seelsorgern, Therapeutinnen und Therapeuten entgegengebracht wird: dass nämlich sie, die anderen Menschen in Lebenskrisen professionelle Hilfe zukommen lassen, doch gefälligst in der Lage sein müssten, ihre eigenen Lebenskrisen problemlos zu meistern. In der Gestalt Ijobs wird uns gezeigt, dass dies nicht angenommen werden darf. Tatsächlich versteht sich auch Ijob selbst im Rückblick auf seine gesegnete Vergangenheit als ein „Retter der Armen und Helfer der Waisen“ (29,12–16). Fremdwahrnehmung (durch Elifas) und Selbstwahrnehmung stimmen in diesem Punkt überein. Ijob hat Armen geholfen und Trauernde getröstet: „Ich thronte wie ein König inmitten der Schar, wie einer, der Trauernde tröstet“ (29,25). Jetzt ist er selbst arm geworden, ein Mann der Schmerzen, verachtet und verspottet (30,1–10).

Ijobs Klage passt den Freunden nicht. Mit unterschiedlichen Begründungen und Unterstellungen legen sie ihm nahe, sich in seiner Klage zu mäßigen oder sie ganz einzustellen. Eine allzu leidenschaftlich vorgebrachte Klage, so Elifas, sei ein Zeichen von Torheit. Sie verkenne, dass das Leid zum Wesen des menschlichen Daseins gehöre: „Der Mensch ist zur Mühsal geboren“ (5,7). Sich dagegen aufzulehnen ist ein vergebliches Unterfangen. Es besteht die Gefahr, sich durch Ärger selbst zu ruinieren: „Ruf doch! Ist einer da, der dir Antwort gibt? An wen von den Heiligen willst du dich wenden? Fürwahr, den Toren bringt der Ärger um, den Unerfahrenen tötet die Leidenschaft“ (5,1–2).

Der entscheidende Grund jedoch, weshalb die Freunde Ijob das Recht auf Klage absprechen, ist ein anderer. Sie äußern schon sehr früh den Verdacht, Ijob müsse leiden, weil er Schuld auf sich geladen habe (4,7–8). Er solle in sich gehen, seine Schuld erkennen und Gott um Vergebung bitten, dann werde er erhört und es gehe ihm besser als zuvor: „Wenn du selbst dein Herz in Ordnung bringst und deine Hände zu ihm ausbreitest – wenn Unrecht klebt an deiner Hand, entfern es, und lass nicht Schlechtigkeit in deinem Zelte wohnen! –, dann kannst du makellos deine Augen erheben, fest stehst du da und brauchst dich nicht zu fürchten. Dann wirst du auch das Ungemach vergessen, du denkst daran

[2] Zur ausführlichen Begründung der hier vertretenen Auslegung des Ijobbuches siehe: *Ludger Schwienhorst-Schönberger*, Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob, Freiburg 2007, 2. Aufl. 2010.

wie an Wasser, das verlief" (11,13–16; vgl. 8,5–7).

2 Schuld

Der wohl schwerwiegendste Fehler, den die Freunde begehen, besteht darin, dass sie Ijob für schuldig erachten (11,6; 22,5–11). In dieser Hinsicht täuschen sie sich eindeutig. Der allwissende Erzähler sagt, dass Ijob keinerlei Schuld auf sich geladen habe. Gott selbst bezeichnet Ijob als seinen Knecht, „untadelig und rechtschaffen, gottesfürchtig und das Böse meidend" (1,8; 2,3). Auch in den Gottesreden wird Ijob nicht der Vorwurf gemacht, er sei schuldig geworden und müsse deshalb leiden. Ijob selbst beteuert mehrfach seine Unschuld (vgl. 13,13–28; 31). Gott bestreitet das nicht.

Wohl erfährt Ijob durch die an ihn gerichteten Reden Gottes eine Zurechtweisung. Dadurch wird aber nicht seine Unschuld in Frage gestellt. In Ijob wird uns ein Gerechter vor Augen geführt, der leiden muss. In diesem Sinne hat die christliche Tradition in ihm eine *figura Christi* gesehen.

Die Freunde denken in den engen Grenzen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs. Dieser Vorstellung zufolge ergeht es einem Menschen so, wie er sich verhält. Wird jemand von Leid getroffen, ist zu vermuten, dass er Böses getan hat. Elifas gibt Ijob zu bedenken: „Wer geht ohne Schuld zugrunde? Wohin ich schaue: Wer Unrecht pflügt, wer Unheil sät, der erntet es auch" (4,7–8). Gregor der Große (540 – 604 n. Chr.) hat die wohl zutreffende Beobachtung gemacht, dass die Freunde nicht böse, sondern unwissend sind. Sie kennen nicht die unterschiedlichen Formen des Leids.[3] Zu ihrer Entschuldigung kann jedoch angeführt werden, dass auch Ijob lange in diesen Kategorien denkt. Er geht lediglich von einer anderen Voraussetzung aus und gelangt folglich zu einem anderen Schluss: Da er leiden muss, obwohl er unschuldig ist, scheint Gott, der ihm das Leid zufügt (6,4; 7,20; 16,13), ein Gott des Unrechts zu sein: „Schuldlos wie schuldig bringt er um" (9,22). Diese Schlussfolgerung können die Freunde aus guten Gründen nicht mittragen. Nach dem Zeugnis der Schrift ist Gott ein Gott der Gerechtigkeit. So gibt Bildad seinem Freund Ijob in einer vorwurfsvollen Frage zu bedenken: „Beugt etwa Gott das Recht, beugt der Allmächtige die Gerechtigkeit?" (8,3).

3 Schweigen

Ein weiterer Fehler der Freunde scheint in der Art und Weise zu liegen, wie sie Trost zu spenden versuchen. Kranke und Trauernde zu trösten, ist das Kerngeschäft der Seelsorge. Ijob selbst hat es in seinen guten Tagen ausgeübt (29,25). Und auch seine Freunde sind gekommen, um ihn zu trösten (2,11). Es besteht kein Grund, an ihrer guten Absicht zu zweifeln.

Das Problem der Freunde scheint darin zu liegen, dass sie meinen, durch ihre tröstenden und deutenden Worte Ijob helfen zu können. Sie ermutigen ihn, sich im Gebet an Gott zu wenden. Bildad rät ihm: „Wenn du mit Eifer Gott suchst, an den Allmächtigen dich flehend wendest, wenn du rein bist und recht, dann wird er über dich wachen, dein Heim herstellen, wie es dir zusteht. Und war dein Anfang auch gering,

[3] *Gregor der Große*, Moralia in Iob, Praefatio V, 12.

dein Ende wird gewaltig groß“ (8,5–7). Ijob bedarf offensichtlich nicht mehr des menschlichen Trostes. Zumindest kann er ihn von seinen Freunden nicht annehmen. Ihr über weite Strecken inhaltlich richtiges Reden verhilft Ijob zu der Einsicht, dass darin nicht die Lösung seines Problems zu finden ist. So bewirken die Freunde, dass sich Ijob im Laufe der Auseinandersetzung immer stärker von ihnen abwendet und sich am Ende ausschließlich auf Gott hin ausrichtet: „Doch ich will zum Allmächtigen reden, mit Gott zu rechten ist mein Wunsch“ (13,3). Mehrfach fordert er seine Freunde auf zu schweigen: „Dass ihr endlich schweigen wolltet, das würde Weisheit für euch sein“ (13,5). Tatsächlich werden ihre Reden am Ende zunehmend kürzer. Zofar, der in den beiden ersten Redegängen jeweils als letzter geredet hat, kommt im dritten Redegang gar nicht mehr zu Wort. Am Ende schweigt auch Ijob. Erst da, wo Menschen schweigen, kann Gott sprechen. Johannes Tauler hat diese Einsicht in seiner Weihnachtspredigt über die drei göttlichen Geburten so formuliert: „Und darum sollst du schweigen! So kann das Wort dieser Geburt in dich gesprochen und es in dir vernommen werden. Aber gewisslich, willst du sprechen, so muss Gott schweigen. Man vermag dem Worte nicht besser als mit Schweigen und Hören zu dienen.“[4] Am Ende scheint auch Ijob zu dieser Einsicht gelangt zu sein: „Ich lege meine Hand auf meinen Mund. Einmal habe ich geredet, ich tue es nicht wieder, ein zweites Mal, doch nun nicht mehr!“ (Ijob 40,4 f.).

Die Lösung des Ijobproblems besteht nicht mehr in einem Tun der Menschen. Damit soll nicht bestritten werden, dass menschlicher Trost in vielen Situationen hilfreich und geboten ist. Das wird in der Heiligen Schrift breit bezeugt. Das Ijobbuch jedoch macht auf eine Not aufmerksam, die nur von Gott her behoben werden kann. Die Aufgabe der Seelsorge besteht in einer derartigen Situation allein darin, sich dem Wirken Gottes nicht in den Weg zu stellen. Viele Seelsorgerinnen und Seelsorger möchten in solchen Situationen Trost spenden. Genau das tun auch die Freunde Ijobs. Ihren Trost lehnt Ijob jedoch ab: „Leidige Tröster seid ihr alle!“ (16,2). Und genau das führt ihn weiter. So gesehen helfen die Freunde Ijob durchaus, aber offensichtlich anders, als sie es sich vorgestellt haben. In der Auseinandersetzung mit ihrem unangemessenen Agieren findet Ijob seinen Weg, einen Weg, der ihn zur Schau Gottes (*contemplatio Dei*) führt.

4 Falsche Seelsorge

Falsche Seelsorge aufgrund mangelnder Kompetenz scheint ein Problem zu sein, das es zu allen Zeiten des Gottesvolkes gegeben hat. Auch Johannes vom Kreuz (1542 – 1591 n. Chr.) beklagt sich darüber, interessanterweise im Zusammenhang mit einer Auslegung des Ijobbuches. Im Leid Ijobs scheinen offensichtlich seelische Prozesse aufzubrechen, mit denen Seelsorger häufig nicht wirklich vertraut sind.

Im Vorwort seines Werks „Aufstieg auf den Berg Karmel“ geht Johannes vom Kreuz hart mit fachlich inkompetenten Seelenführern ins Gericht. Für ihn stellt sich eine unmittelbare Entsprechung zum Verhalten der Freunde Ijobs ein. Mit seinem Werk möchte Johannes sowohl An-

[4] *Johannes Tauler*, Predigten. Bd. I. Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, Einsiedeln–Freiburg i. Br., [4]2007, 17.

fängern als auch Fortgeschrittenen auf ihrem Weg zu Gott helfen. Das scheint ihm um so dringlicher zu sein, da er immer wieder beobachtet, dass Menschen, die auf ihrem Weg zu Gott in die dunkle Nacht der Sinne und des Geistes geführt werden, keine fachkundigen Begleiter finden: „Denn manche Seelenführer behindern solche Menschen eher und schaden ihnen mehr als dass sie ihnen auf ihrem Weg helfen, weil sie von diesen Wegen weder Licht noch Erfahrung haben, womit sie den Bauleuten von Babel ähnlich sind, die, als sie ein passendes Baumaterial herbeischaffen sollten, etwas ganz anderes brachten und verwendeten, weil sie die Sprache nicht verstanden, so dass nichts zustande kam (Gen 11,7 ff.). Darum ist es hart und mühsam, wenn ein Mensch in solchen Zeiten weder sich selbst versteht, noch jemanden findet, der ihn versteht. Es könnte nämlich sein, dass Gott einen Menschen auf einen sehr erhabenen Weg dunkler Kontemplation und Trockenheit führt, wo dieser meint, verloren zu gehen, und dass er, wenn er gerade auf diese Weise mit Dunkelheit und Mühsalen, Bedrängnissen und Versuchungen erfüllt ist, auf einen trifft, der ihm wie die Tröster Ijobs (Ijob 2,11 ff.) sagt, es handle sich entweder um Schwermut, Depression oder Veranlagung, oder es könnte sogar irgendeine verborgene Bosheit von ihm sein, und deshalb habe Gott ihn verlassen. Und so kommen sie gewöhnlich bald zu der Meinung, dass dieser Mensch wohl sehr böse gewesen sein muss, da ihm solche Dinge zustoßen.“[5]

Im Ijobbuch stoßen wir auf das eigenartige Phänomen, dass ein Gerechter, also jemand, der keine Sünde begangen hat, leidet. Das ist für die Freunde Ijobs völlig unverständlich. Sie kennen nur das Leid als Folge menschlicher Schuld. Auch Johannes kennt ein Leid als Folge menschlicher Schuld. Das Leid der dunklen Nacht ist aber nicht Folge der Sünde, sondern Folge des Berührtwerdens durch Gott, des Getroffenseins vom göttlichen Liebesstrahl und somit der Beginn eines Weges der Läuterung. Dieser Weg hat ein Ziel: die Liebeseinung der Seele mit Gott. Tatsächlich wird auch Ijob am Ende zur Schau Gottes (*contemplatio Dei*) geführt (42,5).

5 Ein Weg des Sterbens und der Läuterung

Den Weg, den Johannes vom Kreuz beschreibt, ist ein Weg der Läuterung. Es ist jener „geistliche Weg“, den ein Mensch geht und zu gehen hat, wenn er zur vollkommenen Liebeseinung (*unión de amor*) mit Gott gelangen will, sofern das in diesem Leben möglich ist. Um zur Einung mit Gott zu gelangen, muss der Mensch alles Nicht-Göttliche lassen. Diesen Prozess bezeichnet Johannes als eine Art von Sterben. Es vollzieht sich in unterschiedlichen Etap-

Weiterführende Literatur:

Felix Gradl, Das Buch Ijob (NSK AT), Stuttgart 2001.

Konrad Schmid, Hiob als biblisches und antikes Buch. Historische und intellektuelle Kontexte seiner Theologie (SBS 219), Stuttgart 2010.

Ludger Schwienhorst-Schönberger, Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob, Freiburg i. Br. 2007, [2]2010.

[5] *Johannes vom Kreuz*, Aufstieg auf den Berg Kamel, herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Ulrich Dobhan, Elisabeth Hense, Elisabeth Peeters, Freiburg i. Br. 2007, 49 (S prol. 4).

pen. Ausführlich und differenziert geht Johannes darauf ein. Grob unterscheidet er zwei Phasen: die Läuterung der Sinne und die Läuterung des Geistes. Die Übergänge zwischen beiden Phasen sind fließend. Den gesamten Prozess der Läuterung bezeichnet Johannes als dunkle Nacht. In dieser Phase kann der Mensch im Grunde nichts mehr tun. Der eigentlich Handelnde ist Gott. Gott handelt, auch wenn der Mensch es nicht bemerkt. Was der Mensch in dieser Phase noch tun kann, besteht darin, sich dem Handeln Gottes nicht zu widersetzen. Johannes rät, die dunkle Nacht anzunehmen, sie geschehen zu lassen, sie aktiv zu leben. So wird der Mensch immer mehr von der Gottheit überformt: „Man kann zu dieser (Gott)Einung nicht kommen, ohne umfassend geläutert zu werden, und dieses Geläutertsein erlangt man nicht, ohne sich ganz von allem Erschaffenen zu entblößen und lebendig zu sterben."[6]

Man kann das Buch Ijob nach dem von Johannes beschriebenen Weg verstehen. In den ersten Versen des Buches wird ein gottesfürchtiger und gerechter Mann vorgestellt. Durch zwei schwere Unglücksfälle wird ihm alles genommen: sein Besitz, seine zehn Kinder, seine Gesundheit. Er gerät in eine dunkle Nacht. Den weitaus größten Raum innerhalb des Buches nehmen die Klagen Ijobs ein und seine Auseinandersetzungen mit den Freunden. Was die dunkle Nacht bedeutet, kann man an Ijob ablesen. Ijob hat sich die Schicksalsschläge nicht ausgesucht. Sie sind ihm von außen aufgezwungen worden. Im weiteren Verlauf der Auseinandersetzung scheint ihm allerdings klar zu werden, dass ihm im Grunde keine andere Möglichkeit bleibt, als das anzunehmen, was ihm widerfahren ist, als das zu lassen, was ihm genommen wurde. Er selbst nimmt schon recht früh diesen Prozess als ein Sterben wahr: „So machst du das Hoffen der Menschen zunichte. Du bezwingst ihn für immer, so geht er dahin, du entstellst sein Gesicht und schickst ihn fort" (Ijob 14,20).

6 Vom Glauben zum Schauen

Johannes vom Kreuz vergleicht den Weg der Kontemplation, den Ijob geht, mit dem Erwachsenwerden eines Menschen. Dies ist ein natürlicher Vorgang, der allerdings nicht ohne Schmerzen verläuft. Es geht um ein Voranschreiten, um ein Reifen auf dem Weg der Menschwerdung. Gott nimmt einen Menschen aus den Windeln heraus, lässt ihn von den Armen herab und ihn auf eigenen Füßen laufen – so lautet einer der Vergleiche. An anderer Stelle vergleicht er die Phase des Übergangs von der Meditation zur Kontemplation mit jener Phase, in der ein Säugling oder Kleinkind abgestillt wird: „Wenn sich ein Mensch entschlossen dem Dienste Gottes zuwendet, zieht ihn Gott für gewöhnlich allmählich im Geist auf und verwöhnt ihn, wie es eine liebevolle Mutter mit einem zarten Kind macht. Sie wärmt es an ihrer zarten Brust, zieht es mit köstlicher Milch und leichten, süßen Speisen auf, trägt es auf dem Arm und verwöhnt es. In dem Maße aber, wie es größer wird, hört die Mutter nach und nach auf, es zu verwöhnen, verbirgt ihre zarte Liebe und bestreicht ihre süße Brust mit bitterem Aloesaft. Sie lässt es von ihren Armen herab und stellt es auf die eigenen Füße. Es soll die Eigenheiten eines Kindes verlieren und sich größeren, wesentlichen Dingen

[6] *Johannes vom Kreuz*, Die Dunkle Nacht, herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Ulrich Dobhan, Elisabeth Hense, Elisabeth Peeters, Freiburg i. Br. 2007, 201 (2 N 25,4).

hingeben."[7] In Bezug auf den geistlichen Weg heißt dies, dass Gott den Anfänger in der Regel mit Wohlgeschmack und mit Wohlgefühlen (*gustos*) versorgt. Johannes beschreibt nun diese Phase relativ breit, obwohl sie in seinem Gedicht, das auszulegen er mit seinem Werk beabsichtigt, gar nicht vorkommt. Er geht ausführlich darauf ein, um zu zeigen, dass selbst diese anfängliche Phase göttlicher Wonnen, wenn man genau hinschaut, doch nicht so störungsfrei verläuft, wie es, rein äußerlich gesehen, den Anschein haben mag. So zeigt Johannes, dass die nun folgende Phase der Kontemplation, die mit dem Einstieg in die dunkle Nacht beginnt, sich gleichsam aus den Unzulänglichkeiten und Aporien, den nicht zu behebenden Störungen der vorangehenden Phase, ergibt. Mit anderen Worten: Der nun anstehende Schritt ist in gewisser Weise notwendig, wenn nicht Stagnation eintreten soll. Es beginnt der Prozess der Reifung. So gelangt der Mensch in jene Phase der dunklen Nacht, auf die Johannes ausführlich eingeht.

Im Ijobbuch finden sich keine vergleichbaren Reflexionen über den spirituellen Weg. Wohl jedoch wird hier die Geschichte eines Menschen erzählt, die im Sinne des von Johannes beschriebenen Weges verstanden werden kann. Da ist zunächst der Ausgangspunkt der Erzählung: Ijob wird vorgestellt als ein gottesfürchtiger und gerechter Mann. Entsprechend der alttestamentlichen Vorstellung vom Zusammenhang von Tun und Ergehen eines Menschen geht es ihm gut. Er ist ein von Gott mit einer großen Familie, mit Reichtum und Gesundheit gesegneter Mann. Und er ist fromm. Regelmäßig bringt er Brandopfer für die möglichen Sünden seiner Kinder dar. Man könnte diesen Zustand vergleichen mit dem der Anfänger auf dem geistlichen Weg nach Johannes vom Kreuz.[8] Diese werden von Gott mit Wohlstand und Wohlgefühlen versorgt. Sie erfahren die Nähe und Zuwendung Gottes. Im späteren Rückblick beschreibt Ijob diese Phase als eine Zeit, „da Gottes Freundschaft über meinem Zelte stand, als der Allmächtige noch mit mir war" (Ijob 29,4–5).

Interessanterweise äußert ausgerechnet der Satan den Verdacht, Ijobs Frömmigkeit sei in diesem Zustand noch unausgereift, Ijob fürchte Gott, weil er einen Vorteil davon habe: „Aber streck nur deine Hand gegen ihn aus, und rühr an all das, was ihm gehört; wahrhaftig, er wird dir ins Angesicht fluchen" (Ijob 1,11).

Obwohl Ijob gerecht ist, wird er in schwerstes Leid gestürzt. Kann ein Gott, der das zulässt, noch als gerecht bezeichnet werden? In der mit dieser Frage angesprochenen Thematik sehen viele das zentrale Thema des Buches: Die Frage nach der Gerechtigkeit oder Rechtfertigung Gottes angesichts des unschuldigen Leidens in der Welt. Das Ijobbuch führt uns in diese Thematik hinein und gibt, so sagen viele, letztlich keine befriedigende Antwort.

Johannes vom Kreuz sieht das anders, und der Verlauf der Erzählung gibt ihm recht. Er schreibt: „So bestand auch die Vorbereitung, die Gott Ijob zuteil werden ließ, um mit ihm zu sprechen, nicht in jenen Wonnen und Herrlichkeiten, die er, wie Ijob dort selbst berichtet (Ijob 1,1–8), bei seinem Gott zu haben pflegte, sondern darin, dass er ihn entblößt auf einen Misthaufen setzte, verlassen und sogar verfolgt von seinen Freunden, voller Angst und

7 Ebd., 32 f. (1 N 1,2).
8 Ebd., 31–61 (1 N 1–8).

Bitterkeit, auf einem von Würmern übersäten Boden (Ijob 29 und 30). Erst dann würdigte sich der, der den Armen aus dem Staub emporhebt (Ps 113,7), Gott der Allerhöchste, herabzusteigen und von Angesicht zu Angesicht mit Ijob zu sprechen und ihm die tiefen, großartigen Höhen seiner Weisheit zu erschließen, was er zuvor, in der Zeit, als es ihm gut erging, nie getan hatte (Ijob 38–42).“[9] Tatsächlich trifft dies am Ende der Erzählung ein. Ijob wird vom Glauben zum Schauen geführt (42,1–6).

So wichtig der Glaube an Gott ist, er ist nicht das Letzte, was uns die Heilige Schrift zu bieten hat. Viele Menschen sind auf ihrem Weg zu Gott schon weiter, als gewöhnlich angenommen wird. Nicht wenige befinden sich an einer sensiblen Stelle des Übergangs. In der Seelsorge wird dies oft nicht erkannt. Hier scheint die Meinung vorzuherrschen, jede Glaubenskrise sei dahingehend zu überwinden, dass derjenige, der in die Krise gerät, „irgendwie“ wieder in den Glauben hineinfinden möge.

Gott schauen zu wollen ist das innerste Verlangen der menschlichen Seele. „Wann darf ich kommen und Gottes Antlitz schauen?“ fragt voller Sehnsucht der Beter der Psalmen (Ps 42,3; vgl. Mt 5,8). Dieses innerste Verlangen der Seele wird gewöhnlich durch allerlei Wünsche und Erfahrungen verdeckt. Sind diese Wünsche aber nicht mehr zu erfüllen, bricht alles, was zuvor als „wahr“ und wichtig erkannt wurde, allmählich oder plötzlich in sich zusammen. Dann erst kann die ursprüngliche Sehnsucht der Seele wieder erklingen. Bisweilen bricht sie auch eruptiv und ungeordnet hervor. Letzteres war bei Ijob der Fall. Die Freunde wollen Ijob beruhigen und ihn in die alten, vertrauten Bahnen lenken: „Ist deine Gottesfurcht nicht deine Zuversicht, deine Hoffnung nicht die Unschuld deines Lebenswandels?“ (4,6). Sie versuchen, Ijobs Glaubenskrise auf der Ebene des Glaubens zu beheben und ihm die Dinge theologisch zurechtzulegen. Doch Ijob spürt intuitiv, dass er auf dieser Ebene nicht weiterkommt, dass es auf dieser Ebene keine (Er-)Lösung gibt. Er gibt der inneren Dynamik seines Verlangens nach und wird auf eine neue Ebene gehoben: vom Glauben zum Schauen. Er ist den Weg gegangen, den der Glaube weist, und wurde dabei überreich beschenkt (42,10–16). Bei ihm hat sich die Einsicht bestätigt: „Die von jedermann benötigte Heilung ist die Kontemplation, die allein zur Verwandlung führt.“[10]

Der Autor: *Univ.-Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger ist Vorstand des Instituts für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Veröffentlichungen u. a. Kommentar zum Buch Kohelet (HThK AT), Freiburg i. Br. 2004; Studien zum Alten Testament und seiner Hermeneutik (SBAB 40), Stuttgart 2005; Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob, Freiburg i. Br. 2007, [2]2010.*

[9] Ebd., 78 (1 N 12,3).

[10] *Thomas Keating*, Das Gebet der Sammlung. Einführung und Begleitung des kontemplativen Gebetes, Münsterschwarzach 2010, 128.

Hildegard Wustmans

Topologien der Not sind Topologien der Pastoral

◆ **Not zeigt sich in gänzlich verschiedener Weise an den unterschiedlichsten Orten in der Gesellschaft. Oftmals wird sie verdrängt, vertuscht und ausgeschlossen. Denn wer sich von der Not anderer berühren lässt, steht vor den Zumutungen des eigenen Lebens. Fragen nach Gerechtigkeit, Leid und Schuld melden sich zu Wort und fordern die Pastoral heraus. (Redaktion)**

Umstände, in denen Menschen leben, sind oftmals von beschämender und verschwiegener Not geprägt. Wer will schon seine Not öffentlich machen? Wer will wirklich Not sehen? Um die Erfahrung von Not wird am liebsten ein großer Bogen gemacht. Not gehört nicht zum Programm und ist dennoch eine bedrängende Realität. Not ist ein ‚verworfener Teil' (Georges Bataille) in den Biografien von Menschen und in Gesellschaften. Deutlich wird diese Tatsache z. B. bei Stadtführungen. Da präsentieren sich Städte mit ihren Sehenswürdigkeiten – mit historischen Baudenkmälern, aber auch moderner Architektur, Parkanlagen usw. All das mit nur einem Ziel: sich von der besten Seite zu zeigen. Und genau diese Seite soll gesehen werden und in guter Erinnerung bleiben. Alles andere passt im wahrsten Sinn des Wortes nicht ins Bild.

Allerdings gibt es auch Aktionen, die diese Zusammenhänge durchkreuzen, wie etwa das Angebot ‚Tirol: Fremdes Innsbruck? – Orte der Not' im Rahmen der Österreichischen Architekturtage 2010.[1] Ziel dieser Aktion in Innsbruck war es, Orte aufzusuchen, die nur die Betroffenen wirklich kennen, also Orte, um die der Normalbürger und die Normalbürgerin instinktiv einen weiten Bogen machen. Geleitet wurde das Projekt vom Leiter des Caritas Integrationshauses, von jemandem also, der sich mit der Not anderer Menschen auskennt, sich mit diesen solidarisiert und ihnen Hilfe zuteilwerden lässt. Im Programm wurde zu einer Bedenkwanderung eingeladen, „die zur Besinnung und zum Nachdenken einlädt und durch das Verweilen an bzw. vor den Orten der Fremdheit und Not bleibende Eindrücke und Erinnerungswerte schafft."[2]

Auch bei dieser Stadtführung sollte etwas Spezifisches in den Blick genommen werden und in Erinnerung bleiben – verschämte Not. Ein Faktum, das so sehr provoziert, dass man es in der Regel ausgrenzen muss. Die Ausgrenzung geschieht aus einem guten Grund. Denn wer Not sieht, ist automatisch damit konfrontiert, sich mit Überfluss und Ungerechtigkeit auseinanderzusetzen. Plötzlich könnte man selber ein Betroffener/eine Betroffene sein – allerdings von der anderen Seite der Medaille her. Vermutlich wird aus diesem Grund so oft auf Not mit Ressentiment

1 Vgl. http://www.architekturtage.at/2010/event.php?item=5662 (18.12.2010)
2 Ebd.

reagiert. Im Ressentiment begegnet das Erklärungsmuster, dass die Betroffenen selbst schuld an ihrer Lage sind. Wer sich wirklich anstrengt, der/die muss nicht in solche Situationen kommen. Bei dem Projekt in Innsbruck sollte gerade angesichts der Orte der Not ein Perspektivwechsel vorgenommen werden, der provozierend ist, weil dann den Fragen nach Gerechtigkeit, dem eigenen Lebensstil und der Mitverantwortung nicht mehr ausgewichen werden kann.

1 Orte der Not

Allem Anschein nach ist die Wahrnehmung von Not im Alltag, auf den gewöhnlichen Wegen durch die Stadt, in der unmittelbaren Nähe nicht vorgesehen. Sie stört das Wohlbefinden von Menschen und das Image von Städten. Die Reaktionen auf Not sind vielfach gleich: Ausschluss. Not wird übersehen und Notleidende werden verdrängt.

Besonders sichtbar ist das an einem speziellen Ort der Not – dem *Bahnhof*. Der Bahnhof ist ein Ort, an dem viele Menschen aus den unterschiedlichsten Gründen zusammenkommen: „Sie begeben sich Tag für Tag dorthin, um selbst wegzufahren oder um andere Personen abzuholen, um dort zu essen und zu trinken. Manche kommen aber auch zum Bahnhof, um darin zu flanieren und in der Anonymität mit Ihresgleichen zu reden. Spezialisten erscheinen, um im Gedränge zu stehlen und in der Dunkelheit ihre Drogen oder käufliche Liebe zu suchen. Einige Menschen betreten den Bahnhof, um dort zu betteln oder wenigstens in warmer Umgebung zu schlafen.“[3] Und gerade Letztere sind es, die stören, die ausgeschlossen werden sollen. Dies geschieht z. B. durch ist die Beschallung des Bahnhofs mit klassischer Musik. Diese soll zu einer positiven Atmosphäre am Bahnhof beitragen und zugleich mit einem besonderen Nebeneffekt aufwarten: Bettler und Drogendealer sollen so ferngehalten bzw. vertrieben werden. Jedoch wird mit dem Ausschluss das Problem der Not nicht gelöst. Es verlagert sich im wahrsten Sinn des Wortes an andere, ähnliche Orte.

Ein tatsächliches Gegenmodel zum Muster dieses Ausschlusses stellen die Bahnhofsmissionen dar. Sie sind Anlaufstationen in Situationen, in denen das Leben aus der Spur geraten ist. Sie sind Orte der Kirchen im Bahnhof. Sie markieren die Zuneigung Gottes und seine Präsenz im Leben von Menschen.[4] An diesen Orten wird, ungeachtet der Herkunft, sozialen Lage und Konfession ein Ort des Verweilens, der Hilfe und Unterstützung angeboten.

Ein weiterer, verschwiegener und prekärer Ort der Not ist die *Familie*.[5] Es ist eine verstörende Tatsache, wenn ans Licht kommt, dass eine Familie Ort der Gewalt gegenüber Kindern, Jugendlichen und Frauen ist. Ausdruck der verschämten Gewalt am Ort der Familie ist die hohe Dunkelziffer – und dies vor allem auch im Bezug auf sexuelle Gewalt gegenüber Kindern.[6] Für das Umfeld, die Verwandten

3 *Alfred Gottwaldt*, Der Bahnhof, in: *Alexa Geisthövel / Habbo Knoch* (Hg.), Orte der Moderne. Erfahrungswelten des 19. und 20. Jahrhunderts, Frankfurt am Main–New York 2005, 17–26, 22.

4 Vgl. http://www.bahnhofsmission.de/UEber-Uns.9.0.html (18.12.2010).

5 Vgl. *Andrea Lehner-Hartmann*, Die alltägliche Gewalt gegen Frauen und Kinder: vom Kavaliersdelikt zum sozialen Problem, in: ThPQ 153 (2005/2), 138–148; *Dies*., Wider das Schweigen und Vergessen. Gewalt in der Familie, Innsbruck 2002.

6 Vgl. *Dies*., Wider das Schweigen und Vergessen (s. Anm. 5), 161.

und Nachbarn ist es oftmals kaum möglich, hinter die Kulissen von Familien zu schauen. Manchmal gibt es Ahnungen. Häufig fehlt der Mut, den Vermutungen nachzugehen. Die Befürchtungen und Mutmaßungen erscheinen absurd. Was nicht sein darf, kann auch nicht sein. Doch mit einem Mal können verschwiegene, vertuschte, geleugnete Beobachtungen Gegenwart und real werden. Diese Enthüllungen sind belastend. Sie empören, entsetzen und erzürnen. Da, wo (sexuelle) Gewalt geschieht, werden Humanität und Würde missachtet. In Familien geschieht (sexuelle) Gewalt nicht zuletzt an Schutzbefohlenen. Da wird familiäre Intimität verraten und Nähe respektlos sowie hemmungslos ausgenutzt. „Die eigene Wohnung, in der es keine Öffentlichkeit gibt, ist der bevorzugte Ort, an dem Gewalttaten ausgetragen werden. Die gefährlichste Zeit für Frauen sind einerseits der Abend und die Nacht, andererseits die Wochenenden und Feiertage. Es handelt sich dabei ganz offensichtlich um jene Zeiten, in denen berufstätige Männer zu Hause sind."[7] Indessen sind die Gründe für eine Gewalttat in Familien ganz unterschiedlich. Da gibt es Faktoren wirtschaftlicher und sozialer Natur. Aggression und Gewalt können zu einem Mittel werden, Stress abzubauen. Und die Familie ist erschreckend oft ein Ort, an dem diese Gefühle ausgelebt werden. Dies mag auch eine Erklärung dafür sein, dass häusliche Gewalt in allen Milieus anzutreffen ist. Dennoch sind sozioökonomische Zusammenhänge wie Ausbildung, Beruf, Gehalt, Wohnsituation etc. nicht ohne Belang.[8] Zugleich zeigt sich, dass Familien in prekären Situationen oftmals stärkende und unterstützende soziale Netzwerke fehlen.

Gewalt in Familien ist deswegen so ungeheuerlich, weil an einem Ort, an dem Nähe und Geborgenheit erwartet und erhofft wird, verraten und geschlagen wird. An diesem Ort ist auch die Kirche und ihre Pastoral in besonderer Weise herausgefordert. Denn die Tatsache von (sexueller) Gewalt in Familien führt auch die kirchlichen Positionen zur Familie als eine Utopie vor Augen. Hier ist Versagen kirchlicher Verkündigung einzuräumen. Neue, hilfreiche Perspektiven sind zu entwickeln. Dazu ist es erforderlich, sich von den idealisierten Familienbildern zu verabschieden und den Blick auf die existierenden, erschütternden und dunklen Seiten in Familien zu lenken.[9] Es geht auch darum, Tabus in der eigenen Organisation und in der Gesellschaft klar zu benennen. Dadurch könnten kirchliche Akteure an Autorität im Feld der Familie zurückgewinnen.

Ein weiterer Ort der Not ist das *Alter(sheim)*. Die Altersstruktur verschiebt sich nach oben und der Anteil der jüngeren Menschen sinkt. Es ist damit zu rechnen, dass jung zu sein eine demografische Minderheitenerfahrung wird.[10] Erst mit dem späten 20. Jahrhundert ist das hohe Alter zu einer erwartbaren Norm geworden. Die Gründe für das Altwerden sind vielfältig: besseres Risiko- und Gesundheitsverhalten, bessere Gesundheitsvorsorge und medizinischer Fortschritt.[11] Zudem – und das ist ein relativ junges Phänomen – kann die jetzige Generation der Alten ihre Nach-

[7] *Dies*., ebd., 29.
[8] Vgl. *Dies*., ebd., 34 f.
[9] Vgl. *Dies*., Die alltägliche Gewalt gegen Frauen und Kinder (s. Anm. 5), 142 f.
[10] Vgl. http://www.hoepflinger.com/fhtop/Wandel-des-Alters.pdf (18.12.2010)
[11] Vgl. ebd.

erwerbsphase in weiten Teilen genießen. Neue Wahrnehmungen des Alters führen dazu, dass negative Assoziationen ausgeblendet werden. Dazu tragen nicht zuletzt gesellschaftliche Diskurse, Werbung und Medien erheblich bei. Und all das führt zu ganz neuen Modellen des Alters.[12] Dies wird nicht nur durch das ehrenamtliche Engagement von Alten, in ihrer Reiselust etc. sichtbar, sondern auch in ihren Wohn- und Lebensformen. Der Anteil der alten Menschen, die mit ihren Kindern leben, nimmt beständig ab.[13] Dies hat nicht zwingend mit der mangelnden Bereitschaft der Kinder zu tun, mit ihren alten Eltern (oder einem alten Elternteil) zu leben, sondern auch damit, dass alte Menschen ihre persönliche Selbstständigkeit und Freiheit inzwischen selber hoch bewerten.[14] Auch aus diesem Grund sind komplexe Haushaltsformen (mehrere Generationen unter einem Dach) selten geworden. Besonders in den Wohnformen zeigen sich die Wünsche nach Autonomie und Selbstständigkeit der Alten. Dies erklärt auch, warum sich das Eintrittsalter in ein Alters- oder Pflegeheim erhöht. Altersheime werden mehr und mehr zu Pflegeeinrichtungen und dies mit erheblichen Konsequenzen für die genannten Einrichtungen.[15] Die Menschen, die nun vermehrt kommen, müssen pflegerisch betreut werden. Damit werden sie zu einem Ort für die letzte Phase des Lebens. Gleichwohl ist es für pflegebedürftige Alte wichtig, die Erfahrung von Geborgenheit und Unterstützung zu machen. In dieser Phase des Alters sind die Einschränkungen des Lebens massiv und die eigene Endlichkeit steht (schmerzhaft) vor Augen. Nur wenige wollen in diesen Situationen alleine sein. Allerdings ist dies angesichts von Sparvorgaben und Pflegestufen sowie anderer Gegebenheiten immer schwerer einzulösen. Hier brauchen Einrichtungen ergänzende Unterstützung, gerade auch von Altenheimseelsorger/-innen, die mehr und mehr zu Begleiter/-innen der letzten Lebensphase werden.

2 Anders-Orte

Diese exemplarisch in den Blick genommenen Orte der Not sind, wie alle Orte der Not, davon gekennzeichnet, dass an ihnen prekäre, verdrängte, tabuisierte Zusammenhänge zu Tage treten. An diesen Orten ist man mit Macht und Ohnmacht, Vertuschung und Verzweiflung, Einsamkeit und Angst konfrontiert. Vor diesem Hintergrund stehen diese Orte für das, was der französische Philosoph Michel Foucault mit dem Begriff der Heterotopie beschrieben hat.[16] Heterotopien sind reale Orte. Sie sind Orte, die es wirklich gibt, und sie konfrontieren mit Realitäten, denen nicht ausgewichen werden kann, die aber in der Regel nicht gehört werden, ja erst freigelegt werden müssen. Sie konfrontieren z. B. mit der Situation von Obdachlosen, Straßenkindern, Drogenabhängigen und gestrandeten Existenzen in Großstädten, der skandalösen Situation von Armut und Gewalt in Familien oder den Ängs-

12 Vgl. ebd.
13 Vgl. ebd.
14 Vgl. ebd.
15 Vgl. ebd.
16 *Michel Foucault*, Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge, Frankfurt am Main 2005.

ten, der Einsamkeit und den Schmerzen von Menschen im Alter. Diese Orte entlarven allesamt gesellschaftliche Bereiche und Zusammenhänge, die aufzeigen, wie Menschen miteinander umgehen. Orte wie die Bahnhofsmissionen, Familien und Alten- sowie Pflegeheime legen vorhandene Muster in der Ordnung der Dinge frei. Sie führen die Mechanismen des Ausschlusses vor Augen und stehen zugleich für mögliche Alternativen. Sie sind Anders-Orte. Und dies nicht zuletzt auch deswegen, weil sie Diskurse an konkreten Orten eröffnen: Wie geht die Gesellschaft mit jenen um, die in ihr nicht mithalten können? Wie können die Utopien von Familienidealen entzaubert und tatsächlich als Lebensorte für Kinder und Erwachsene geschaffen werden? Wie kann es gelingen, sich gut auf ein Leben und ein Sterben im Alter vorzubereiten? Wer sich von der Not Obdachloser, Drogenabhängiger, wehrloser Kinder und Frauen sowie alter und kranker Menschen berühren lässt, muss dies zum Thema machen. An diesen Orten mit ihren spezifischen Nöten ist zu erkennen, was in einer Gesellschaft alles nicht funktioniert.

Heterotopien bedeuten Alternativen, die nicht wie Utopien auf Größen zugehen, die noch nicht verwirklicht sind, sondern vielmehr an dem ansetzen, was vorhanden und real ist.[17] Sie sind wirkliche Anders-Orte innerhalb einer Gesellschaft. Sie richten den Blick auf konkrete Zusammenhänge und mit diesem Blick wird das, was ist, analysiert und in all seinen Facetten freigelegt. Diese Anders-Orte besitzen das Potenzial und die besondere Eigenschaft, sich auf andere Räume in der Gesellschaft zu beziehen und die dort herrschende Ordnung der Dinge zu neutralisieren, umzukehren oder gar außer Kraft zu setzen. Sie sind in der Lage, die Tabus, Schranken und Normen der anderen Orte zur Sprache zu bringen.

Auch in der biblischen Tradition lassen sich Heterotopien entdecken: die Arche Noah (Gen 6,13–7,16); das gelobte Land (Ex 13,17–14,31); die Krippe (Lk 2,1–20) oder das leere Grab (Mt 28,1–7).[18] Sie brechen herkömmliche Muster auf und zeigen zugleich eine neue Ordnung der Dinge als Möglichkeit und Alternative auf.

3 Pastorale Konsequenzen

Orte der Not sind ein Ernstfall für die Kirche und ihre Pastoral, denn an ihnen stehen die Würde von Menschen und die Rede von Gott auf dem Spiel.[19] Die Rede von dem Gott, der in Jesus Christus Mensch wurde und allen Menschen ein Leben in Fülle verheißen hat (vgl. Joh 10,10). Orte der Not sind Prüfsteine für das Christentum und seine Praxis. An ihnen zeigt sich, ob die Kirche ernst macht mit dem, woran sie glaubt, worauf sie hofft und wofür es sie gibt.

Eine Beschreibung dessen hat die katholische Kirche am Zweiten Vatikanischen Konzil vorgelegt – und dies nicht zuletzt im Konzilsdokument *Gaudium et spes*. „Sie [die Kirche; H. W.] sollte sich

[17] Vgl. *Michel Foucault*, Andere Räume, in: *Martin Wentz* (Hg.), Stadt-Räume. Die Zukunft des Städtischen (Frankfurter Beiträge 2), Frankfurt a. M. 1991, 65–72, 68.

[18] Vgl. http://www.wir-sind-kirche.at/content/images/stories/download/2008_10_26_sander_dialoge_fhrenheterotopien_des_galubens.pdf (18.02.2011)

[19] Vgl. *Ottmar Fuchs*, Heilen und befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral, Düsseldorf 1990.

in den Zeichen der Zeit und damit unter den Menschen, oder genauer: in Liebe und Achtung der Menschen und deshalb mitten in ihren Nöten und Erwartungen positionieren. Das ist der Vorgang der Pastoral. Sie hebt die Kirche nicht ab von der Zeit, sondern gibt ihr inmitten der Probleme und Entwicklungen der Zeit einen Ort."[20] Und genau an diesen Orten ist es für die Kirche möglich, immer mehr über die eigene Berufung zu erfahren. An diesen Orten verliert sie sich nicht, sondern findet wahrhaft zu sich selbst. „Kirche existiert nicht im Himmel, sondern auf Erden, in der Geschichte von Mensch und Welt."[21] Diese Geschichte ist eben auch eine Geschichte der Not, der Bedrängnis, des Unfriedens und der Ungerechtigkeit. Und darauf nimmt das Pastoralverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils direkt Bezug, denn es zeichnet sich dadurch aus, dass Pastoral, die das Werk Christi selbst weiterführt (vgl. GS 3), nicht losgelöst von den Schauplätzen der Menschheit (GS 2) zu entwickeln ist. In den unterschiedlichsten Konstellationen menschlicher Existenz will sie ihnen dienen und solidarisch mit ihnen werden.[22] An konkreten Orten kann sich zeigen und muss sich letztlich auch erweisen, „was die christlichen Glaubenshoffnungen bedeuten"[23]. Nur so ist auch der erste Satz der Pastoralkonstitution zu verstehen, der die pastorale Option dieses Konzils deutlich benennt: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi, und es findet sich nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihrem Herz seinen Widerhall fände." (GS 1)

Mit dieser Aussage wird klar formuliert, worum es in der Pastoral geht: „Es geht in der Pastoral nicht nur um den Menschen als religiöses Wesen, sondern um ihn als einen und ganzen Menschen. Seelsorge ist damit nicht Sorge um die Seele, sondern – als Pastoral des Volkes Gottes – Sorge um den ganzen Menschen. Pastoral geht es in dieser Sorge um die Rettung der menschlichen Person und um den rechten Aufbau der Gesellschaft tatsächlich um nichts weniger als um die Fortführung des Werkes Christi."[24]

Die Fortführung des Werkes Christi wird an Orten konkret, wo Menschen um ihre Würde ringen und ihnen Würde zuerkannt wird. Und damit wird der Wechsel von realen Orten der Not zu den Potenzialen von Anders-Orten beschrieben. Denn im Handeln zeigt sich, wer die Kirche ist und wo sie steht. „An ihren Taten wird gemessen, was sie sagt."[25] Und genau dies wird in der Grundfunktion der Dia-

20 *Hans-Joachim Sander*, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (Gaudium et spes), in: *Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath*, Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 4, Freiburg–Basel–Wien 2005, 583–886, 701.

21 *Rainer Bucher*, Die pastorale Konstitution der Kirche. Was soll Kirche eigentlich?, in: *Ders.* (Hg.), Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche, Würzburg 2004, 30–44, 37.

22 Vgl. ebd.

23 *Hans-Joachim Sander*, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution (s. Anm. 19), 712.

24 *Rainer Bucher*, Die pastorale Konstitution der Kirche. Was soll Kirche eigentlich? (s. Anm. 20), 37.

25 *Elmar Klinger*, Kirche und Offenbarung. Die neue Systematik in der Theologie, in: MThZ 54 (2003) H. 2, 127–140, 139.

konie gegenständlich. Sie steht für Orte, an denen das Evangelium öffentlich und sichtbar anzutreffen ist und wo deutlich wird, dass Kirche zu einem anderen Umgang mit Not in der Lage ist.[26] Not wird in diakonischen Zusammenhängen nicht verlagert oder ausgeschlossen, sondern in den Mittelpunkt des Handelns gerückt. Besonders deutlich wird diese Form des Umgangs mit Not in Mt 14,13–21 (Die Speisung der Fünftausend).[27] In Mt 14,16 heißt es: „Jesus antwortete: Sie brauchen nicht wegzugehen. Gebt ihr ihnen zu essen!" Die Anweisung Jesu wird durch den Imperativ geradezu unterstrichen. Hilfe zu leisten ist keine Nebensache oder etwas, das ausgelagert, verlagert werden kann. Es geht um den Einsatz im Hier und Jetzt – das gilt auch heute noch. Was sonst an die Ränder der Gesellschaft gedrängt wird und verschämt vorkommt, gelangt im diakonischen Handeln in die Mitte, erhält so einen neuen Ort. An diesen Orten wird genährt, geheilt, begleitet, getröstet und gestärkt. In diesen Bereichen genießt die (katholische) Kirche ein hohes Ansehen.[28] „Die Akzeptanz des diakonischen Handelns der Kirche bzw. der Bedarf daran ist bei den kirchenfernen Bevölkerungsgruppen überproportional hoch. Die Diakonie verschafft der Kirche bei den kirchenfernen und nicht kirchlich gebundenen Gesellschaftssegmenten eine Restplausibilität, aber auch Glaubwürdigkeit. Pointiert gesagt: Diakonie ist – in den Augen der Menschen – das ‚Gute' an der Kirche."[29]

In diakonischen Zusammenhängen zeigt sich etwas entscheidend Christliches: Anders mit Unterschieden, mit gebrochenen und fragilen Existenzen umzugehen, indem man sich ihnen öffnet, genau für diese da sein will und da ist.[30] An diesen Orten entgrenzt sich die Kirche um der Menschen willen.[31] Solidarität und Nächstenliebe sind hier nicht nur bedeutungsschwangere Wörter, sondern sie werden konkret. Sie setzen sich mit der Herausforderung auseinander, wie das Zusammenleben von Menschen in Gerechtigkeit, Freiheit und Anerkennung der Würde aller möglich ist. Darin zeigt sich auch die

Weiterführende Literatur:

Dudley D. Cahn (Hg.), Family violence, New York 2009.

Thomas Klie / Martina Kumlehn / Ralph Kunz (Hg.), Praktische Theologie des Alterns, Berlin 2009.

Herbert Haslinger, Diakonie. Grundlagen für die Soziale Arbeit der Kirche, Paderborn–München–Wien–Zürich 2009.

[26] Vgl. *Hans-Joachim Höhn*, Soziale Diakonie – kulturelle Diakonie. Vom entscheidend Christlichen. Vortrag zur Inaugurationsfeier der Katholischen Hochschule NRW/Köln, 5. Mai 2009; http://www.bussemer.net/daten/SozialeKulturelleDiakonie.pdf (18.12.2010).

[27] Vgl. „Gebt ihr ihnen zu essen!" (Lk 9,13) Optionen für eine diakonische Pastoral. Antrittsvorlesung *Univ.-Prof. Dr. Johann Pock* am 8.10.2010. http://ktf.univie.ac.at/content/site/pt/aktuelles/index.html, Antrittsvorlesung Skriptum [1] pdf (18.12.2010).

[28] Vgl. *Herbert Haslinger*, Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche, Paderborn u. a. 2009, 109–112.

[29] Ebd., 110.

[30] Vgl. *Hans-Joachim Höhn*, Soziale Diakonie – kulturelle Diakonie. Vom entscheidend Christlichen (s. Anm. 25).

[31] Vgl. *Ottmar Fuchs*, Heilen und befreien (s. Anm. 18), 226.

polare Struktur der Diakonie: Sie hat eine öffentliche/politische wie spirituelle Seite.[32] Die spirituelle Seite gründet in Christus: „In ähnlicher Weise umgibt die Kirche alle mit ihrer Liebe, die von menschlicher Schwachheit angefochten sind, ja, in den Armen und Leidenden erkennt sie das Bild ihres armen und leidenden Gründers; sie müht sich, ihre Not zu lindern, und sucht Christus in ihnen zu dienen." (LG 8) Diese Verortung der Kirche in die Kontexte von Not und Leid gehört zum Wesen der Kirche.[33] Deswegen sind diakonische Orte mehr als ein Reparaturbetrieb für die Gesellschaft an den Orten, wo sie nicht funktioniert und Zusammenhänge kippen oder aus dem Ruder laufen. Diese Orte stehen für die Kirche selbst und dafür, wie aus Orten der Not Anders-Orte werden können. Denn an ihnen wird eine alternative Ordnung der Dinge sichtbar, die sich an Jesus Christus und der Botschaft vom Reich Gottes orientiert. Es geschieht „diakonale Inkulturation des Evangeliums"[34]. An Orten der Not finden christlicher Glaube und Kirche zu ihrer Existenz. In unmittelbarem Bezug auf die Nöte und Hoffnungen der Menschen kann sich erweisen, ob sie tatsächlich Perspektiven und Alternativen um der Menschen und Gottes willen aufzeigen kann. Wenn dies allerdings gelingt, dann werden aus Orten der Not Anders-Orte und Kirche wird wahrhaft zur Kirche Jesu Christi.

Die Autorin: *Hildegard Wustmans, geb. 1963, Studium der Theologie in Würzburg und São Paulo, Professorin für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz.*

32 Vgl. *Hans-Joachim Höhn*, Soziale Diakonie – kulturelle Diakonie. Vom entscheidend Christlichen (s. Anm. 25).
33 Ebd.
34 *Ottmar Fuchs*, Heilen und befreien (s. Anm. 18), 227.

Peter Hofer

Die Tröster und ihre Lügen

◆ **Das Wort „Trost“ ist einerseits einer der glücklichen Fälle, an denen unübersehbar wird, wie die Pflege der traditionellen Ausdrucksformen den christlichen Glauben sprachfähig macht auch für die Gegenwart. Trost ist ein unverbrauchtes Wort. „Ich will euch trösten, wie einen seine Mutter tröstet“ – so lässt ein namenloser Prophet vor 2500 Jahren Gott sprechen (Jes 66,13), und niemand braucht dem heute eine Übersetzung oder Erklärung beizufügen. Andererseits gibt es bei dem, was sich Trost nennt, auch jede Menge enttäuschter Erwartungen. Mit dem Wort „Trost“ ist der Gegensatz von Wahrheit und Lüge auf dem Plan und es ist zu unterscheiden zwischen echtem und falschem Trost, zwischen verlässlicher Zusage und leeren Versprechungen. (Redaktion)**

„Leidige Tröster seid ihr alle“
(Ijob 16,2)

1. Während ich diese Zeilen zu Papier bringe, fordern grauenhafte Naturkatastrophen – durch Sturm, Flut, Erdrutsch in Brasilien, Mexiko, Australien – unzählige Menschenopfer und machen Tausende obdachlos, heimatlos. Wieder ist meist eine ohnehin arme Bevölkerung in stark benachteiligten Weltgegenden getroffen worden. Wieder sind allabendlich die schrecklichen Bilder von weinenden, verzweifelten, apathisch-leer dahinstarrenden Kinder-, Frauen- und Männergesichtern zu sehen. Wieder rührt sich im Betrachter heftigstes Mitleid, der Wunsch, helfen zu können, während ohnmächtig zu erfahren ist, dass die Hände gebunden sind. Und in alle Erschütterung mischt sich – ebenfalls wieder – die tägliche Erkenntnis, dass dies alles den Geschichtsverlauf nicht kümmert, dass das Leben weitergeht, als wäre nichts gewesen.

Und da ist die Depression, die ausweglos erscheint, die Last, die unerträglich ist. Da sind Hass und Macht, die das Leben in vielen Teilen der Welt vergiften. Hunger und Not, die Menschenleben zerstören. Da ist das Los der unheilbar Kranken, der völligen Versager, der Lebensmüden und der an sich selber und der Welt Verzweifelten. Hinter lächelnden Gesichtern verbergen sich Menschen, von Sorgen gequält und von Mitmenschen geplagt, von Ansprüchen erdrückt und von Langeweile ausgehöhlt, von Angst gepresst und von Freunden vergessen.

Da gibt es immer noch Kriege, diese konzentrierte Narretei der Menschheit mit den Erniedrigungen von Frauen und Kindern, mit dem nationalistischen Umschlag von Nachbarschaft in Hass, förmlich von einem Tag auf den anderen, von Nettigkeit in Mordlust. Dabei geht es nicht nur um brutale Kriegshandlungen, sondern um die Mentalität des Krieges überhaupt, um das Haben- und Besitzen-Müssen, das Erobern und Unterdrücken überhaupt. Ist die neuzeitliche Vernunft im Ganzen von

einem gewalttätigen Schatten begleitet? Heißt gar Gewalt und Vergewaltigung der Hauptnenner neuzeitlicher Geschichte und Gegenwart – Gewalt zwischen arm und reich, zwischen Mann und Frau, zwischen Technik und Natur?

Was für ein unerforschliches Rätsel ist das Leid, die Leidensgeschichte der Menschheit und die Leidensgeschichte jedes einzelnen! „Der Fels des Atheismus", sagt Georg Büchner.

2. Die religiöse Arbeit am Leiden versucht Sinn zu finden, Zusammenhänge anzugeben, in dem dieses verstanden werden kann. Wenn man weiß, wofür etwas gut ist, stellen sich auch leichter der Mut und die Kraft ein, es zu tragen, Schmerzen, Unglück, Krankheit und Tod auszuhalten, weil irgendwo am Horizont ein Ziel liegt, für das sich der Einsatz lohnt.

Wenn es einem gut genug geht, dann stellt man Fragen, ob Leiden sinnvoll oder sinnlos ist. Da entstehen Predigten und Bücher, Vorschläge für ein haltbares Glaubensbekenntnis, Trostvolles und Zynisches. Im Schmerz dann fallen sie zu Boden, die verheißungsvollen Antworten auf Fragen, die du jetzt nicht mehr stellst, die du so nicht mehr stellst. Wenn du nur durchkommst!

Ist es das: der Durchgang im Regelkreis, das Neuwerden? Der Phönix und die Asche, das „Stirb und Werde", Zeichen des Jona, Taufe, Tod und Auferstehung? Da musst du durch. Ist es nur das? Wie kommt es, dass ich zögere trotz unmissverständlicher Auskunft der Natur, trotz Evangelium und tröstlichem Kirchenlied? Sterben ist mein Gewinn? Gläubige Menschen, meint man, sterben leichter. Nicht gesagt.

Alles loslassen, einfach alles loslassen, hieß es bei den Meistern des Lebens. Dann aber die notvoll ängstlichen Klammerversuche, Haltung, Haben. Es sagt sich leicht, das mit dem Sterben. Ich weiß schon: die Meister haben unerbittliche Lehrjahre hinter sich. Ihr Lächeln ist schmerzgetönt. Wir aber frieren. Es gibt nicht nur Vorfreude. Es gibt auch Vortrauer. Das ist keine Krankheit, wenn man schwarz sieht. An Schatten unter den Augen erkennt man uns.

3. Das traditionell-kirchliche Trost-Verständnis hat sich hauptsächlich von der klassischen Trost-Tradition der Philosophie eines Seneca[1] und eines Boethius („Trost der Philosophie") her entwickelt.[2] Als Konsequenz daraus ergab sich

a) eine Abwertung des konkreten Lebens zugunsten einer Betonung des Jenseits und damit eine Verdrängung des Modus der Klage und Auflehnung und

b) eine Vernachlässigung der diakonisch-handlungsbezogenen Dimension des Trostes zugunsten eines theologischen Entwurfes der Heilsgeschichte.

3.1 Trost setzt Klage voraus. Ein konkretes Beispiel für die Verharmlosung menschlichen Leides stellt die liturgische Leseordnung des 2. Sonntags im Jahreskreis A dar mit dem 2. Gottesknechtlied (Jes 49). Ausgerechnet der Vers 4, der die Frustration und Leidenserfahrung des Gottesknechtes formuliert („Ich habe mich umsonst gemüht, vergebens und nutzlos meine Kraft

[1] Während seiner acht Jahre dauernden Verbannung auf Korsika verfasste Seneca zwei Trostschriften, in denen er einerseits stoischen Schicksalsgehorsam empfahl, andererseits aber selber Trost suchte in der quälenden Abgeschiedenheit des Exils.

[2] Den genaueren Nachweis dieser Entwicklung vgl. bei *G. Langenhorst*, Trösten, nicht ver-trösten?, in: PThI 21 (2001), 8–19, hier 13 f. Vgl. *Ders.*, Hiobs Botschaft. Die Ablösung der metaphysischen durch die poetische Theodizee, Gütersloh 1993.

verzehrt"), wird rätselhafter-, ja ärgerlicherweise in der für den Gottesdienst vorgesehenen Fassung weggelassen und bringt so die folgende geheimnisvolle Verheißung („Doch mein Recht ist bei dem Herrn und mein Lohn bei meinem Gott") um ihre Kraft. Ohne das bittere Wörtchen „umsonst" stirbt die trotzige Wendung!

Trost wird in der Bibel nicht beziehungslos dem Leiden entgegengesetzt, sondern erwächst daraus, dass jemand die Klage hört, mit aushält und darauf eingeht: „Hört doch meiner Rede zu und lasst mir das eure Tröstung sein." (Ijob 21,2). Ijob wünscht sich von seinen neunmalklugen Freunden vor allem eines: Schweigen. Ein Schweigen, das kein solipsistisches Verstummen ist, sondern der Mutterschoß eines wirklichen Hörens. Nur wer zu schweigen vermag, kann wirklich hören. Wer so einem Menschen zuhört, ohne ihm innerlich und äußerlich ins Wort zu fallen, wer nicht schon während des Hörens Gegenargumente schmiedet, der vermag sogar mehr zu hören als das, was rein akustisch zu vernehmen ist. Solches Hören ist eine Form der Zuwendung (21,5) und des (Er-)Tragens (21,3). Genau darum bittet Ijob seine Freunde. Wem so zugehört wird, dass er vom Grunde seiner Seele reden kann (vgl. Vers 3), ohne dass er ständig um die Bedingungen seines Sprechens kämpfen muss, der erfährt Trost – allein dadurch, dass ihn jemand hört.[3]

Diese ehrliche Weggenossenschaft trägt die Mühsal des Weges mit und teilt die Verlassenheit, die Ohnmacht, das Zerbröckeln des Daseins in der Skepsis. Nichts ist unangemessener als schnoddrige Besserwisserei. Angesichts der Brutalität und Unfassbarkeit mancher Lebensschicksale gilt es, seine Ratlosigkeit ohne Koketterie und Anbiederung zuzugestehen.

Dringt das, was es an Schrecklichem gibt, bis an unser Herz vor? Da quälen Menschen sich mit ihrer Biografie; da gehen gute Beziehungen in Brüche, kaum dass sie glücklich begannen; und dann die Einsamkeit, die Isolierung, die Schuldgefühle, der Hass. Da machen Menschen sich kaputt: die heimliche Verrechnung des anderen, der kleine alltägliche Verrat, das Misstrauen und die Angst; die begrabenen Hoffnungen, die enttäuschte Sehnsucht; die Angst vor der Zukunft. Wo jemand sich seiner Augen und Ohren nicht mehr bedienen will, um die Passion um ihn herum wahrzunehmen, führt das zur Versteinerung der Seele – und in der Folge auch seiner Worte.

Ohne eine solche liebende Annäherung im Gespräch, ohne eigene In-Fragestellung durch mitgefühltes und mitgetragenes fremdes Schicksal verliert auch die Verkündigung[4] den fruchtbaren Mutterboden der Empathie und vertrocknet zu Sonntagsworten eines Religionsbeamten. Ohne den Mut zur Berührung und zum Sich-anrühren-lassen wird das erlösende und tröstende Wort nicht geschenkt.

An die Seelsorger/innen richten die Menschen in erster Linie die Erwartung, dass sie Zeit mitbringen und dass sie ihnen gegenüber ihre negativen Gefühle, ihre Ängste und Befürchtungen, ihre Zweifel und ihre Hoffnungslosigkeit aussprechen können.

Im Hinblick auf die Klagepsalmen des Alten Testaments oder auf die Ausführungen des Paulus, in denen er seine „Schwachheit" annehmen kann, weil Gottes Kraft sich in ihr vollendet (2 Kor 12,9),

[3] Vgl. den Ijob-Kommentar von *L. Schwienhorst-Schönberger*, Ein Weg durch das Leid: das Buch Ijob, Freiburg i. Br. 2007, z. St. vgl. auch *J. Ebach*, Bd. 1: Hiob 1–20; Bd. 2: Hiob 21–42, Neukirchen-Vluyn 1996/97.

[4] Vgl. dazu auch 1 Thess 2,1–12.

ist dies ein theologisch legitimes Anliegen, ja, es weist der Seelsorge ihre eigentliche Aufgabe, ihr Proprium zu: Seelsorge gibt der Angst und der Klage Raum. Trösten heißt Raum geben.[5]

3.2 Wider die hurtige Ver-Tröstung. Zofar, einer der Freunde Ijobs, erteilt in seiner Rede dem über die Sinnlosigkeit und Ungerechtigkeit seines Leidens Klagenden einen seelsorglichen Rat: er möge sein Herz bereiten und seine Hand im Gebet zu Gott erheben (vgl. Ijob 11,13). Wie ein „guter Seelsorger" macht er Ijob Mut und spricht ihm Hoffnung und Zuversicht zu.

Doch er – wie auch die Verteidigungs- und Sinndeutungsreden seiner leidigen Mittröster – vermag Ijob weder zu überzeugen noch zu trösten, nicht durch den Verweis auf vermutete Sünden, die es zu sühnen gilt, und nicht durch die Verordnung eines Gebetes als einen Weg zum schnellen Erfolg. Unsensibel versteht er nicht, dass der Weg zu Gott, den Ijob zu gehen hat, ein Weg ist, der durch die „Schlucht des Todesschattens" führt (vgl. Ps 23,4). Die Metaphern der Versöhnung aus der biblischen Tradition verkehren sich zu Bildern der Täuschung und eines falschen Versprechens, wenn der Preis unterschlagen wird, der zu zahlen ist, um in sie hineinzuwachsen. So gibt Zofar das Beispiel eines Beraters und Seelsorgers ab, der nur die halbe Wahrheit sagt. Er kennt zwar die Worte der Tradition, hat sie aber nicht verstanden. Ijob spürt die Täuschung. Die Worte der Freunde empfindet er zwar als „schöne, aber windige Worte" (vgl. 16,3): „Leidige Tröster seid ihr alle" (16,2).[6]

Die Rezitation heiliger Texte verbürgt nicht, dass die Trostbotschaft der Bibel als Glaubensaussage der christlichen Hoffnung sichtbar und erfahrbar wird. Die Anhäufung liturgischer oder biblischer Bekenntnissätze, die ursprünglich meist der Endpunkt eines langen Ringens oder die Summe eines mühevollen Erkenntnisweges sind, erweckt den Eindruck der Formelhaftigkeit und dient wohl eher als Trostversuch für die Tröster selber. Erst wenn der Tröster die dumpfen Gefühle und die ungeordneten Gedanken der Trostsuchenden aushält und zur Sprache bringen lässt, kann er aus dem Bürgen der Tradition zum Zeugen des Glaubens werden.

Wer flugs mit der Auferstehung argumentiert, weiß wenig von der gewöhnlichen Angst, von den wiederholten Zweifeln, vom Neid religiös Mittelloser, von der wütenden Ohnmacht derer, die verarmt sind, die Gott los geworden sind, aber leben wollen. Von der Glaubensgewissheit eines Paulus ergriffen zu sein und zu lesen, ist schön: „Ich bin gewiss, weder Tod noch Leben, weder Engel noch andere Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder etwas im Himmel noch etwas in der Hölle: in der ganzen Welt gibt es nichts, was uns jemals von Gottes Liebe trennen kann" (Röm 8,38–39). Aber diese Gewissheit ist nicht postwendend herstellbar.

3.3 Gott tröstet – aber wie? Viele Menschen sind mit dem Bild eines strafenden

[5] Vgl. *U. Wagner-Rau*, „… viel tausend Weisen, zu retten aus dem Tod." Praktisch-theologische Reflexionen über Trost und Trösten, in: PTh 93 (2004), 2–16, 8: „Trost braucht einen bergenden, einen haltenden und aushaltenden Raum: Tränen, Verzweiflung, Wut und Hilflosigkeit müssen darin Platz finden dürfen."

[6] Vgl. die schöne Auslegung zur Stelle von *L. Schwienhorst-Schönberger* in: Christ in der Gegenwart 57 (2005/32), 263. Vgl. auch *H. Luther*, Die Lügen der Tröster. Das Beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge, in: PrTh 33 (1998), 163–169.

Gottes aufgewachsen. Eines Gottes, der Furcht einflößt.[7] Manche hat dieser „strafende Gott" zeitlebens „verfolgt".[8]

In unserer aufgeklärten Gesellschaft freilich wird das Leiden längst nicht mehr auf den leidverhängenden Allmächtigen projiziert. Der „softe Gott" ist angesagt. Unsere Kultur verleugnet das Leid. Bis zum letzten Atemzug muss dem Kranken suggeriert werden, dass er gesund wird, dass er bald schon wieder nach Hause kommen wird. Krebspatienten müssen oft ihren Angehörigen bis in die Todesagonie hinein noch vorspielen, sie wüssten von nichts.

Aber es gibt neben einer sado-masochistischen Theologie des züchtigenden Herrscher-Gottes und dem leidfreien Traum von der sanften Gottheit, zwischen der wehleidigen Leidverdrängung mit Betäubungsmitteln und Ausweichmanövern und der stoisch-apathischen Leidverliebtheit nach dem dämlichen Motto „Lerne leiden, ohne zu klagen" noch einen dritten Weg. Wer ihn betritt, findet zwar keine stichhaltige Antwort, die man im Büchlein mit sich herumtragen und herzeigen kann auf die Frage: „Warum lässt uns Gott leiden?" Auch die Bibel ist kein Buch, in dem man einfach nach Lösungen nachzuschlagen bräuchte. Aber es finden sich in ihr Gestalten, die aus dem stummen Leiden herausfinden zur Klage, die sagt, was ist, die schreit, die weint. Derselbe Jesus, von dem der Hebräerbrief sagt, er habe durch sein Leiden Gehorsam zu Gott hin gelernt (Hebr 5,8), schreit im Augenblick seines Todes die Frage hinauf in den Himmel: „Warum hast du mich verlassen?" (Mk 15,34).

In der Ersten Bibel trägt Gott – neben vielen anderen – auch den Namen „Israels Trost": „Gott ist dennoch Israels Trost für alle, die reinen Herzens sind … Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch allezeit meines Herzens Trost und mein Teil" (Ps 73,1.26; vgl. auch Jes 51,12 und 66,13 u. ö.). Dieser Name Gottes hat seine Kraft bis heute bewahrt. Kein Missbrauch hat ihn zerstören können. Dass das Wort „Trost" unverbraucht geblieben ist, das hängt wohl damit zusammen, dass wir nicht leben können, ohne getröstet zu werden, und dass die Welt immer in der Gefahr ist, in graue Trostlosigkeit zu versinken.

Friedrich von Spee hat im 17. Jahrhundert dieses Wissen in die noch heute mit innerer Zustimmung gesungenen Liedzeilen gefasst: „Wo bleibst du, Trost der ganzen Welt, darauf sie all ihr Hoffnung stellt? O komm, ach komm vom höchsten Saal, komm, tröst uns hier im Jammertal" (Gotteslob Nr. 105, 4. Strophe). Und Martin Luther hat diese Linie weitergeführt, indem er den von Jesus im Johannesevangelium verheißenen Geist, den „Beistand", der nach ihm kommen wird, als „Tröster" übersetzt hat: „Der Tröster, der heilige Geist, den mein Vater senden wird in mei-

Weiterführende Literatur:

Ch. Schneider-Harprecht, Trost in der Seelsorge, Stuttgart–Berlin 1989.

H. Tacke, Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge, Neukirchen-Vluyn [2]1979.

M. Frettlöh, Was ist Dein einziger Trost im Leben und im Sterben, Wuppertal 2000.

O. Fuchs, Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22, München 1982.

7 Vgl. *H. Krätzl*, … und suchen dein Angesicht, Gottesbilder – Kirchenbilder, Wien 2010, 44 f.

8 Vgl. nur z. B. *F. Zorn*, Mars, München 1977.

nem Namen, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe" (Joh 14,26).

Der Jesaja-Text „*Der Geist Gottes, des Herrn, ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe und alle heile, deren Herz zerbrochen ist, damit … ich alle Traurigen tröste, die Trauernden Zions erfreue, ihnen … Jubel bringe statt der Verzweiflung*" (Jes 61,1–3), den Jesus und die Urkirche als einen für ihr Selbstverständnis entscheidenden Text betrachtet haben, sagt, dass Gott durch seinen Messias das trauernde und verzweifelte Gottesvolk tröstet, damit es zum Ort der Freude und des Jubels für die ganze Welt wird. Die zweite Seligpreisung der Bergpredigt „*Selig die Trauernden, denn sie werden getröstet werden*" (Mt 5,4) formuliert im passivum divinum das Handeln Gottes, schafft aber auch der Kirche Raum und ermächtigt sie selber zum Trost. Gott selbst wird uns trösten. Das ist wahr. Aber er wird uns gerade trösten und tröstet uns schon jetzt durch alle, die uns als Brüder und Schwestern annehmen, unsere Wunden verbinden, unsere Tränen abwischen und uns in allem gut sind. Genau das ist die Art, in der Gott selbst tröstet.

Wenn das alles richtig ist, müssen wir die Aussage, dass Gott selbst es ist, der uns trösten wird, tiefer verstehen. Nicht dass die Auskunft falsch wäre! Es ist wirklich so: Gott selber wird uns trösten. Aber das eigentliche Geheimnis der Kirche besteht gerade darin, dass in ihr die endzeitliche Zukunft schon jetzt begonnen hat und in ihr sinnenfällig werden soll, dass der ewige Gott in endlichen Menschen spricht und handelt: zuerst und zutiefst in Jesus, der wahrhaft Mensch ist und doch zugleich die völlige Gegenwart Gottes; dann aber auch in allen, die in Jesus Christus Söhne und Töchter Gottes geworden sind.[9]

Wer mit aufmerksamem und lauterem Herzen zu trösten versucht, teilt mit seinen Zeitgenossen ein entscheidendes Unvermögen unserer Gesellschaft: ein Ende mit einem neuen Anfang zu verknüpfen. Als Partner von Menschen, die zwischen Ende und Anfang Hilfe brauchen, hat er selbst ihre wichtigen Leiden in einer Übergangszeit zu tragen. In dieser tiefreichenden Solidarität mag er vielleicht doch auch wieder eine Sprache und eine Lebenspraxis als Zeugnis finden für das Geschehen von Kreuz und Auferstehung, in dem die Kunst, das Ende mit dem Anfang zu verknüpfen, als das Wunder Gottes erscheint und zwar als Wunder, das immer schon geschehen ist und eben darum die Zukunft regiert.

Der Autor: *Univ.-Prof. Dr. theol. habil. Peter Hofer, geb. 1944, Studium der Theologie in Salzburg. 1976 Promotion und 1992 Habilitation in Freiburg i. Br. Prof. em. des Lehrstuhls für Pastoraltheologie und Homiletik an der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz. Veröffentlichungen: Die anspruchsvolle Sprache des Lebens. Predigttheorie und Predigtpraxis von B. Welte, Graz 1997; „Ich bin es, Jahwe, dein Gott, … der dich auf dem Weg geleitet, den du wandeln sollst" (Jes 48,17). Pastoraltheologische Konsequenzen aus dem Subjekt-Sein des Volkes Gottes, in: Reinhold Bärenz, Theologie, die hört und sieht. FS für J. Bommer, Luzern 1997; Wieviel Heimat braucht der Christ? Pastoraltheologische Überlegungen zu Gemeinde und Seelsorgeraum, in: P. Hofer (Hg.), Aufmerksame Solidarität, FS für Bischof Maximilian Aichern, Regensburg 2002, 95–110.*

[9] So ähnlich formuliert *G. Lohfink*, in: Christ in der Gegenwart 36 (1984/16), 133 f.

Matthias Reményi

Orte des Glaubens

Begriff und Aufgabe einer christlichen Gemeinde

1 Gemeinde – ein schillernder Begriff

Das Thema Gemeinde ist in der theologischen Debattenlandschaft wieder en vogue. Die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen haben sich geändert, die Priesterzahlen in Deutschland nehmen rapide ab, und die Zahl derer, die regelmäßig die Gottesdienste besuchen oder sich ehrenamtlich engagieren, befindet sich im Sinkflug – all das zwingt dazu, überkommene Pastoralmodelle neu zu durchdenken und an die gegebenen Realitäten anzupassen. Wenn das einigermaßen strukturell nachhaltig, pastoral zielorientiert und theologisch verantwortet geschehen soll, dann drängt das zur Reflexion auf Grundsatzfragen: Was ist eine christliche Gemeinde, was ist ihre Identität, ihr Wesen und ihr Begriff? Und: Welche Aufgabe hat eine christliche Gemeinde, was ist ihre Funktion, wozu ist sie da? Ein erster, noch allzu formaler Antwortversuch lautet: Eine christliche Gemeinde ist die Gruppe jener, die sich an einem konkreten Ort im Namen Jesu Christi, der menschgewordenen Liebe Gottes, des Gekreuzigten und Auferstandenen versammeln. Die Aufgabe einer christlichen Gemeinde besteht darin, die Heilstaten dieses ihnen in Christus nahe gekommenen Gottes in dankbarem Gedenken zu feiern sowie die Botschaft seines Reiches der Menschenfreundlichkeit und der Freiheit zu bezeugen sowie durch Wort und Tat den Menschen weiterzusagen.

Allerdings muss der Begriff Gemeinde noch präziser bestimmt und vom Begriff der Pfarre unterschieden werden: Die Pfarre ist eine rechtlich abgegrenzte Größe, zumeist auf einem bestimmten Territorium errichtet und der Leitung eines ihr zugeordneten Pfarrers anvertraut. Sie umreißt gewissermaßen den Pferch, dem die Katholiken eines bestimmten Gebietes fest zugewiesen sind und hat ordnende und strukturierende Funktion. Dabei gilt das Territorialprinzip: Jede Diözese ist in ein flächendeckendes Netz von Pfarreien unterteilt, so dass jedem Getauften entsprechend seinem Wohnsitz ein zuständiger Pfarrer und ein zuständiges Pfarramt zugeordnet ist. Von dieser strukturell-amtlichen Institution der Pfarre abzuheben ist der personal geprägte, sich auf den sozialen Nahraum beziehende Begriff der Gemeinde. Er ist stärker auf Freiwilligkeit, Gemeinschaftlichkeit und Wahlverwandtschaft gegründet und meint die gelebte Innenseite der Pfarre. Historisch betrachtet steckt der Gemeindebegriff noch in den Kinderschuhen. Er setzt sich katholischerseits erst ab den 60er-Jahren des 20. Jahrhunderts durch, als die volkskirchlichen Strukturen zu bröckeln beginnen und man versucht, den alten Pfarren von innen her neues Leben einzuhauchen. In den 70er-Jahren wird dann im Gefolge der Würzburger Synode der Begriff „Pfarrgemeinde“ geboren. Eigentlich drückt dieser Doppelbegriff aber eher einen theologischen Wunsch denn eine fixe Realität

aus; den Wunsch nämlich, dass der äußeren Rechtsform Pfarre auch „Sozialformen gelebten Glaubens“[1] entsprechen mögen. Wie aber ist angesichts von Pfarrfusionen und Seelsorgeverbänden das Mit- und Ineinander von Pfarre und – jetzt geht die Problematik schon los – von Gemeinde (im Singular) oder von Gemeinden (im Plural) mit Inhalt zu füllen?

2 Die Identität einer christlichen Gemeinde: Jesus Christus

Was macht eine christliche Gemeinde zu einer christlichen Gemeinde? Es ist der Name, der Identität verleiht. Christen sind Christen, weil sie zu Christus gehören. Eine Gemeinde ist christlich, weil sie eine Gemeinde Jesu Christi ist, weil sie seinen Namen trägt. Das bedeutet, dass sie ihre Identität nicht aus sich selbst hat, sondern von Christus her, von außen geschenkt. Wir Christen, so drückt es Bernd Jochen Hilberath aus, leben nicht aus uns selbst, sondern aus der *communio*, der Gemeinschaft und der Teilhabe an Christi Identität und Leben.[2] Das befreit vom Fluch der postmodernen Unübersichtlichkeit, sich selber ständig neu erfinden zu müssen: Ich muss mir aus dem unendlichen Angebot an Lebensentwürfen nicht ein für mich passendes Paket zurechtzimmern, sondern weiß mich von Anfang an beschenkt mit einem Identitätsangebot von Gottes Seite her. Meine Identität als Christin, als Christ ist ein meinem Tun und Schaffen vorausliegendes Geschenk, eine Vor-Gabe von Seiten Gottes her. Sie ist wie ein Freiraum, von Gott bereitgestellt, in den ich hineintreten kann. Theologisch bezeichnet man diese bedingungslose Vorgängigkeit von Gottes Tun mit dem altertümlichen Wort Gnade. Der Primat der Gnade will weder einengen, noch will er das eigene Tun stilllegen. Sondern er setzt ganz im Gegenteil Handlungsenergien frei, weil er aus den Zwängen der Selbstrechtfertigung befreit. Die Zusage der Gotteskindschaft gilt für jeden Christen, und so gilt sie auch für die Gemeinde, die sich als Ganze angenommen und getragen wissen darf, mit Christi Identität und Leben beschenkt, unabhängig von dem, was sie im gemeindlichen Leben daraus zu machen vermag.

Doch wer ist dieser Christus, dessen Namen wir tragen und der uns und unseren Gemeinden Identität verleiht? Wir sagen, er ist Gottes Sohn und meinen damit, er ist der Ort Gottes in dieser Welt. Er ist nicht nur der Repräsentant, der Anzeiger Gottes, sondern er ist die Gegenwart Gottes selbst in Person. Jesus Christus, das ist das menschliche Antlitz des unendlichen Gottes in den Koordinaten von Raum und Zeit. In Jesus Christus zeigt sich Gott so, wie er von Ewigkeit her ist. In ihm offenbart sich Gott als die den Menschen zugewandte und für uns und unser Heil unbedingt und immer schon entschiedene Liebe.

Erstaunlich allerdings ist die Art und Weise, wie Gott dieses Unternehmen der Menschwerdung in Angriff nimmt. Der Weg Gottes in Jesus Christus beginnt nicht

[1] So eine weit gefasste Charakteristik des Gemeindebegriffs bei *Klemens Armbruster*, Vom territorialen zum föderalen Prinzip. Ein Vorschlag zur Entwicklung von Gemeinden in größeren Seelsorgeräumen, in: Lebendige Seelsorge 57 (2006), 101–104, hier 101.

[2] Bernd J. Hilberath prägte das Begriffspaar „Nicht-aus-uns-selbst“ und „Nicht-für-uns-selbst“. Es wird von ihm ursprünglich im Kontext der Amtstheologie gebraucht. Vgl. die Darstellung dieser Position bei *Stefan Sander*, Gott begegnet im Anderen. Der Diakon und die Einheit des sakramentalen Amtes (Freiburger theologisches Studien 170), Freiburg i. Br. 2006, 31–37. Dort auch weiterführende Originalbelege bei Hilberath.

in den Machtzentren der großen Metropolen, sondern in einem kleinen Kuhdorf am Ende der Welt, mitten in Dreck und Viehgestank. Das ist der Ort Gottes in der Welt: abseits an den Rändern liegend, bei den Kleinen und Zukurzgekommenen, umgeben von Elend und Entbehrung. Gott sucht sich seinen Ort im anderen seiner selbst. Der bevorzugte Ort Gottes in der Welt ist gerade das vermeintlich Nichtgöttliche, das Niedrige und Armselige. Das Geheimnis der Inkarnation bringt eine Perspektivenumkehr mit sich, wie sie radikaler nicht gedacht werden könnte: Als Tempel Gottes gilt von nun an ein Menschenleib. Der zeitlos Ewige nimmt Wohnung im Vergänglichen, der schlechthin Transzendente taucht ein in die Immanenz seiner Schöpfung.

Diesen Weg der Selbstentäußerung und Selbstpreisgabe Gottes fasst der Philipperbrief ganz unübertrefflich in Worte: „Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen; er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz“ (Phil 2,6–8). Die leibhafte Gegenwart Gottes in der Welt, so sieht es Paulus, ist ausgespannt zwischen Krippe und Kreuz. Dabei ist das Kreuz nichts anderes als die konsequente Fortführung der Bewegung Gottes hin zum anderen seiner selbst, die in der Krippe begann. Nur weil Gott dieses andere seiner selbst, dargestellt in Krippe und Kreuz, nicht scheut, sondern in sein Leben hinein aufnimmt, wird es gewandelt und zum Zeichen der Hoffnung.

Das ist – so wäre die erste der beiden eingangs gestellten Fragen zu beantworten – jener Christus, jener seltsame Gesalbte Gottes, dessen Namen eine christliche Gemeinde trägt und der ihr Identität verleiht: Ein vor den Augen der Welt Gescheiterter, geboren in einem Viehstall und gestorben an einem Folterkreuz. Aber gerade so ein wehrlos und ohnmächtig Liebender, ganz durchlässig auf den Gott, dessen Kommen er verkündet und das er selbst in Person schon ist. Solidarisch nahe jenen, die in den Viehställen unserer Zeit leben und von den Mächten unserer Zeit aufs Kreuz gelegt werden. Zugleich stellvertretend jenen einen Platz eröffnend, die verkrümmt in sich selbst alleine nicht mehr frei kommen aus den Gefängnissen ihrer Schuld und Einsamkeit. In seinem Namen versammelt sich Gemeinde, sein Name ist ihr Identität und Wesensbestimmung.

3 Die Aufgabe einer christlichen Gemeinde: Orte des Glaubens schaffen

Eigentlich ist mit diesem Gedanken auch die zweite Frage, was denn genuine Aufgabe einer christlichen Gemeinde sei, beantwortet. Aufgabe einer christlichen Gemeinde kann nur sein, sich einzufügen in diese inkarnatorische Bewegung Gottes in Jesus Christus. Die Funktion einer christlichen Gemeinde liegt darin, den Weg Gottes hin zu den Menschen mitzugehen. Dazu ist sie da. Sie wird sich also aufmachen zu den bevorzugten Orten Gottes in der Welt, und das sind die Ränder, die Peripherien und die Außenbezirke unserer gewöhnlichen Sinnkosmen und alltäglichen Aufmerksamkeitszentren. Indem sie sich einlässt auf diese Bewegung Gottes zum anderen seiner selbst, macht Gemeinde sich selbst durchlässig auf den je größeren Gott hin, lässt sie die sich verschenkende Existenz Jesu Christi im eigenen Dasein und durch dieses hindurch aufscheinen. Eben das ist gemeint, wenn davon die Rede ist, dass Gemeinde zur Zeugenschaft und zum Zeugnis aufgerufen ist: sich durchläs-

sig machen auf Gott hin, der Pro-Existenz Christi im Eigenen Raum geben.

Man kann es auch so formulieren: Aufgabe einer christlichen Gemeinde ist es, Gott entsprechende Orte des Glaubens zu schaffen.[3] Wenn es Gott entsprechende Orte sein sollen, dann müssen es Orte des Lebens und der Lebendigkeit sein. Und es müssen Orte sein, die ihren Daseinszweck nicht in sich selber sehen, sondern die offen sind für andere und Anderes. Es müssen Lebensfreude ausstrahlende und zum Glauben einladende Orte sein. Das eher religionssoziologisch konnotierte Schlagwort von der „Verörtlichung des Glaubens"[4] bekommt so einen tiefen theologischen Klang, weil es die Bewegung der Menschwerdung Gottes aufgreift und ins Heute zu übersetzen versucht. Aus dem inkarnatorischen Prinzip der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus erwächst ein topologisches Konzept von Kirche,[5] das diese Verortung der Gottesgegenwart im Heute immer wieder aufs Neue in Angriff nimmt. Dabei ist es gar nicht so wichtig, ob diese guten Glaubensorte, um die es gehen muss, klassisch in der Territorialpfarre zu finden sind oder ob neue, kategoriale und flexible Orte entstehen.[6] Entscheidend ist vielmehr, dass es solche Begegnungsstätten gibt, an denen Menschen sich durchlässig machen auf Gott hin, damit Evangelium und Existenz in Kontakt (und manchmal auch in Konfrontation und Konflikt)[7] geraten können.

Die Aufgabe einer christlichen Gemeinde wird ihr nicht von außen diktiert, sondern erwächst aus ihrer Identität. Denn wer sich um solche Orte müht, vollzieht die Identität des Christlichen mit. Wer sich als Christin und Christ rückbesinnt auf das Ureigenste, geht ganz von selbst nach draußen, dorthin, wo anderen die Lebensmöglichkeiten beschnitten werden. Man hat viele Sprachbilder bemüht, um diese wechselseitige Beziehung von Gottes- und Nächstenliebe auszudeuten. Von Mystik und Politik ist die Rede, von Kontemplation und Aktion oder von der „Polarität des Eintauchens in Gott und des Auftau-

3 Ein Anliegen, das Jürgen Werbick sehr wichtig ist. Vgl. *Jürgen Werbick*, Warum die Kirche vor Ort bleiben muss, Donauwörth 2002, 63 ff. sowie *Ders.*, Grundfragen der Ekklesiologie, Freiburg 2009, 212 ff.

4 So etwa *Paul M. Zulehner*, Kirche umbauen, nicht totsparen (topos 687), Ostfildern 2009, 78. Einschlägig *Jürgen Werbick*, Warum die Kirche vor Ort bleiben muss (s. Anm. 3), bes. 63 ff.: „Gemeinde: die ‚Verörtlichung' des Glaubens".

5 Vgl. *Rainer Bucher*, Eine alte Kirche in ziemlich neuen Zeiten, in: ThPQ 156 (2008), 396–405, 402, der mit Blick auf LG 8 auf das „konziliare, inkarnatorische […], topologische Konzept von Kirche" verweist.

6 Die Frage wird kontrovers diskutiert zwischen *Jürgen Werbick* und *Michael Ebertz*. Vgl. deren Beiträge in Lebendige Seelsorge 55 (2004), 2–17. Die Kontroverse pastoraltheologisch aufgearbeitet hat inzwischen *Rainer Bucher*, Kirchenpolitik und pastoraltheologischer Diskurs. Beiläufige Beobachtungen über ihren Zusammenhang am Beispiel einer jüngeren Kontroverse zwischen M. N. Ebertz und J. Werbick zur Gemeindeproblematik, in: *Ders.* / *Rainer Krockauer* (Hg.), Pastoral und Politik. Erkundungen eines unausweichlichen Auftrags, Münster 2006, 322–332.

7 Als die „alltägliche Konfrontation von Evangelium und Existenz heute" beschreibt *Rainer Bucher*, Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindetheologie. Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche, in: *Georg Ritzer* (Hg.), „Mit euch bin ich Mensch …" (FS F. Schleinzer) (Salzburger Theologische Studien 34), Innsbruck 2008, 19–46, 38 den Ernstfall von Kirche – und wendet sich damit nachdrücklich gegen die zentrale These Petro Müllers, der in der Gemeinde den Ernstfall von Kirche zu erblicken glaubt. Vgl. *Petro Müller*, Gemeinde: Ernstfall von Kirche. Annäherungen an eine historisch und systematisch verkannte Wirklichkeit, Innsbruck 2004.

chens bei den Armen."[8] Hilberath ergänzt das Nicht-aus-uns-selbst um das Moment des Nicht-für-uns-selbst. Aus der Rückerinnerung an die grundlegende Bezogenheit auf Gott – wir leben nicht aus uns selbst, sondern aus Gott – folgt wie von selbst die Hinwendung zum Anderen, zur Welt: Wir leben nicht für uns selbst. Die *communio* mündet in *missio*, aus der Gemeinschaft mit Gott und untereinander entsteht die Sendung hin zur Welt, zu den Anderen.[9]

Dabei führt der Weg nicht einlinig von der gelebten Identität hin zum Anderen, sondern es gilt auch umgekehrt: Wer nah bei den Menschen ist, wer ihre Sorgen und Nöten teilt, dem erschließt sich auch das Geheimnis Gottes je neu. Wir brauchen das Fremde, um daran unser Eigenstes immer wieder neu zu begreifen. Wir brauchen die Anderen, um mit ihnen den je größeren Gott je neu zu erfahren. Deshalb ist es so wichtig für eine christliche Gemeinde, sich nicht abzukapseln in selbstgenügsamem Kreisen um sich selbst, sondern sich nach außen zu wenden. Es geht beim Nicht-für-uns-selbst nicht darum, gesellschaftlichen Einfluss zu wahren, vielmehr darum, das eigene Nicht-aus-uns-selbst nicht aus dem Blick zu verlieren. Nur so kann die eigene Identität lebendig bleiben. Gerade wenn die Mitgliederzahlen sinken und die finanziellen Mittel knapper werden, darf Gemeinde sich nicht in den privaten Nahraum zurückziehen, da ansonsten (das betont Anfang der 1970er-Jahre in großer Hellsichtigkeit bereits Karl Rahner) eine Sekten- und Gettomentalität entsteht.[10] Spirituelle Austrocknung droht. Und die wird auch dadurch nicht besser, dass man sie als kleine Herde oder heiligen Rest theologisch auflädt und ideologisch verbrämt.

Deshalb sind die berühmten Zeichen der Zeit, die es – den Schlüsseltexten des Zweiten Vatikanischen Konzils zufolge – im Lichte des Evangeliums zu entdecken und zu deuten gilt, von so herausragender theologischer Bedeutung: Weil sich in ihnen Gottes Anderssein zeigt, und weil sich in der so anstehenden Unterscheidung der Geister Gottes „Heute" zu Wort bringen will. Das Konzil unterstreicht die Pflicht der Kirche, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten" (GS 4). Das nicht nur, um die eigene Botschaft besser kommunizieren zu können, sondern vor allem, um „zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind" (GS 11). Jürgen Werbick hat Recht: Auf diese Weise ist die Kirche immer wieder aufs Neue der „geistlichen ‚Nötigung' aus[gesetzt], sich von Gottes Gegenwart im Jetzt in ihrer Selbstsicherheit befremden zu lassen und ihr Dasein für die Menschen neu zu ergreifen".[11] Das ist gewiss nicht einfach, denn für gewöhnlich verfahren wir nach dem Prinzip: gleich und gleich gesellt sich gern. Nimmt man das Konzil ernst, dann wird gerade das Fremde, Ärgerliche und uns Irritierende zu Orten, an denen sich Gott finden lassen und seiner Kirche neue Wege weisen will. Es ist ein Skandal, wenn von traditionalistischen Kreisen diese Texte als bloß pastoral diffamiert werden. Mit *Gaudium et spes* legt das Konzil keine unverbindliche Anpassung an den Zeitgeist der 1960er-Jahre vor, sondern ein lehramtliches Dokument von höchstem dogmatischem Wert, dessen Kernaussa-

[8] *Paul M. Zulehner*, Kirche umbauen, nicht totsparen (s. Anm.4), 87. Zulehner greift damit eine Formulierung des Passauer Pastoralplans auf (vgl. ebd. 44).
[9] So die entscheidenden Formulierungen bei Bernd J. Hilberath (s. Anm. 2).
[10] Vgl. *Karl Rahner*, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg i. Br. ^{3}1973, 32f.
[11] *Jürgen Werbick*, Grundfragen der Ekklesiologie, Freiburg i. Br. 2009, 58.

ge darin liegt, dass Gott sich seiner Kirche auch im anderen ihrer selbst offenbaren und zeigen will.

4 Kirche als Sakrament

Das vielleicht schönste Bild, welches das Zweite Vatikanische Konzil gefunden hat, um diese theologische Wirklichkeit in Sprache zu kleiden, ist die Charakterisierung der Kirche als ein Sakrament. Berühmt ist der erste Artikel der Kirchenkonstitution *Lumen gentium*: „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). Das Geheimnis ‚Kirche' ist grundlegend von Gott her zu denken. Für ihn ist sie Zeichen, das bedeutet Hinweisgeber, Repräsentationsorgan und Platzhalter für Gottes Gegenwart in unserer Welt. Für ihn ist sie Werkzeug, das bedeutet Instrument und Hilfsmittel für Gottes universalen Heilswillen, damit nichts und niemand verloren gehe. Insofern dient die Kirche einer zweifachen Bewegung: Als weltumspannender Gottesdienst hilft sie mit, die Menschen in Kontakt mit Gott zu bringen. Sie hilft zugleich als universaler Menschendienst mit, die Menschen miteinander in Kontakt zu bringen. All das ist die Kirche nicht aus eigener Kraft und Macht, sondern nur „in Christus", im Verweis und in Durchlässigkeit auf ihn hin. Der Begriff des Sakramentes zeigt beides an: Die Verwobenheit in die Identität stiftende Wirklichkeit Gottes, die sich in der *communio* des Nicht-aus-uns-selbst niederschlägt, und die Ausgespanntheit mitten in die Welt hinein, die in der *missio* des Nicht-für-uns-selbst zum Ausdruck kommt.

Beides, bleibende Identitätszusage und existenzlegitimierende Aufgabenumschreibung, kommt zum Ausdruck, wenn das Konzil den ungeheuren Satz formuliert, der auferstandene Christus habe durch den Heiligen Geist die Kirche „zum allumfassenden Heilssakrament gemacht" (LG 48), welches – wie die Konzilsväter dann an anderer Stelle ergänzen – „das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht" (GS 45). Jürgen Werbick hat bei der Deutung dieser Konzilsaussagen treffend auf die enge Verwobenheit von sakramentaler und diakonischer Dimension hingewiesen: „Das sakramentale Dasein der Kirche ist […] entscheidend Diakonie"[12], denn es ist nur als Dienst an Gott und an den Menschen wirksames Zeichen und Werkzeug der Menschenfreundlichkeit Gottes. Mit anderen Worten: Die „Sakramentalität der Kirche realisiert sich […] konkret wahrnehmbar dadurch, dass Kirche sich diakonisch in die Welt verwickeln […] lässt."[13]

Weil sich die Kirche als Ganze immer nur in den einzelnen Gemeinden vor Ort vergegenwärtigt, gilt das Gesagte auch für die Ebene der Ortsgemeinde. Denn, so noch einmal *Lumen gentium*: Die „Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend […]. Sie sind nämlich je an ihrem Ort […] das von Gott gerufene neue Volk. […] In diesen Gemeinden […] ist Christus gegenwärtig" (LG 26).[14] Was bedeutet also das bisher Gesagte für die einzelnen Gemeinden vor Ort?

12 Ebd., 207.
13 Ebd., 211.
14 Der Gebrauch des Gemeindebegriffs („communitates") macht deutlich, dass hier wirklich von konkreten Ortsgemeinden, nicht von Diözesen die Rede ist. *Medard Kehl*, Reizwort Gemeinde-

5 Gemeindliches Leben in und aus den Grundvollzügen

Die ganze Trias aus Liturgie, Diakonie und Verkündigung ist konstitutiv für das Gemeindeleben. Es wäre ein Irrtum, wenn man sich auf vermeintliche Kernkompetenzen zurückzöge und alles Gewicht auf die Liturgie oder die Katechese legte. Der sakramentale Begriff von Kirche verdeutlicht: Die drei Grundvollzüge von Kirche lassen sich nicht gegeneinander ausspielen, sondern bedingen und befruchten einander wechselseitig.

Für die Diakonie gilt: Es ist gut, dass die Gemeinde am Ort einen klar umrissenen Zuständigkeitsbereich hat. Gerade um der diakonischen Dimension von Kirche willen ist das Territorialprinzip unabdingbar.[15] Hier liegen die Verantwortlichkeiten der Gemeinde, hier leben die Menschen (nicht nur die Gemeindemitglieder), für die Mitsorge zu tragen den Christinnen und Christen aufgetragen ist. Das Territorialprinzip verpflichtet zum Engagement und macht von außen identifizierbar. Hier spielen die Zeichen der Zeit, die herausfordern, erden, wach halten und aktiv werden lassen sollen. Dabei ist die Diakonie nicht Angelegenheit allein des Caritasausschusses oder der geweihten Diakone, sondern sie ist als Grundvollzug von Kirche und als Nachfolge Christi des Dieners Sache jedes und jeder einzelnen Getauften. Auch die Priester müssen sich bisweilen daran erinnern lassen, dass sie ihr ganzes Leben lang Diakone bleiben, denn der Diakonatsweihe eignet wie jeder sakramentalen Weihe ein unauslöschlicher Charakter. Christus, der gekommen ist, nicht um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen (vgl. Mk 10,45), hat nicht verschiedene Ämter gestiftet, sondern nur ein einziges und einheitliches: das Dienstamt. Deshalb hat Jacques Gaillot Recht, wenn er sagt: „Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts."[16]

Diakonisches Handeln hat die Innen-Außen-Grenzen des gemeindlichen Binnenraums zu sprengen. Man wird gerade in Zeiten, in denen die Mittel knapper werden und Engagement immer schwerer auf Dauer zu gewinnen ist, der Versuchung widerstehen müssen, sich nur auf das Eigene zu konzentrieren. Rainer Bucher beschreibt diese Verlockung treffend als eine institutionelle Häresie; als die Gefahr nämlich, dass sich gerade religiöse Institutionen selbst für absolut nehmen und die eigene Existenz verwechseln mit dem Zweck, dem sie zu dienen haben.[17] Die Gemeinde vor Ort ist ebenso wenig wie die Kirche als Ganze ein Selbstzweck, sondern dient der Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat. Es geht nicht um die Krabbelgruppe als Krabbelgruppe oder um den Töpferraum als Töpferraum. Sondern

zusammenlegung. Theologische Überlegungen, in: StZ 225 (2007), 316–329, hier 317 folgert aus LG 26: Das „Konzil versteht unter den ‚Gemeinden' die konkrete sakramentale Vergegenwärtigung (‚Repräsentanz') der Kirche Jesu Christi an einem bestimmten Ort innerhalb der vom Bischof geleiteten Ortskirche." Vgl. dazu auch LG 28, das auf die Priester verweist, welche in „den einzelnen örtlichen Gemeinden der Gläubigen" den Bischof „gewissermaßen gegenwärtig" und „die Gesamtkirche an ihrem Ort sichtbar" machen.

15 So die mir sehr plausible These von *Rainer Bucher*, Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindetheologie (s. Anm. 7), 23 und 41.

16 *Jacques Gaillot*, Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts. Erfahrungen eines Bischofs, Freiburg i. Br. 1995.

17 Vgl. *Rainer Bucher*, Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindetheologie (s. Anm. 7), 36 sowie *Ders*., Jenseits der Idylle. Wie weiter mit den Gemeinden?, in: *Ders*. (Hg.), Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche, Würzburg ^{2}2005, 106–130, 128.

es geht um die Frage, ob das Orte sind, an denen anfanghaft und obzwar gebrochen, so doch spürbar die Lebensnähe des Gottesreiches erahnt werden kann. Und zwar nicht nur für die Insider. Wenn das geschieht, dann ist es gut.[18]

Das bedeutet für die Verkündigung (Martyria), dass sie ebenfalls den Innenraum der gemeindlichen Katechese zu verlassen und sich nach außen zu wenden hat. Wir werden wieder neu lernen müssen, missionarisch Kirche zu sein. Nicht beschwätzend oder vereinnahmend, jedoch selbstbewusst zu dem stehend, was unser Leben trägt und offen von dem erzählend, was uns heilig und wertvoll ist. Mission heißt ja nicht, möglichst viele ins eigene Boot zu zerren. Sondern Mission heißt, Geburtshelfer für die Erfahrung der Gotteskindschaft anderer zu sein. Das gelingt nur, wenn uns bewusst bleibt, dass wir selbst die ersten Objekte einer missionarischen Erneuerung sein müssen, dass wir selbst immer wieder aufs Neue zu lernen haben, was es heißt, in der Freiheit der Kinder Gottes leben zu dürfen.

Dazu dienen schließlich drittens die Liturgie und in ganz besonderem Maß die Eucharistie. Sie ist – in einer Formulierung des Zweiten Vatikanischen Konzils – Quelle und Höhepunkt allen kirchlichen und gemeindlichen Tuns.[19] Sie ist zum einen die zentrale Integrationskraft, die uns bewusst werden lässt, wer wir sind, die uns buchstäblich um den Leib dessen versammelt, der uns Name, Identität und Selbststand als Christinnen und Christen schenkt. Hier gedenken wir dankbar und lobpreisend der Heilstaten Gottes an uns, hier tragen wir demütig unser Leben vor Gott, lassen uns beschenken von Gottes Selbstgabe im gebrochenen Brot und vergewissern uns je neu unserer Gotteskindschaft. So wird uns die Feier der Eucharistie zur gewaltigen Zentrifugalkraft, die uns nach außen schleudert, uns von uns selber losreißt und hinaussendet in die Welt, damit wir nicht nur empfangen, was wir sind, sondern immer mehr werden, was wir empfangen haben: Leib Christi. Deshalb sind eine intensive Vorbereitung und bewusste Gestaltung gottesdienstlicher Feiern so essenziell. Bei allem Respekt vor den Mühen und Mühlen des alltäglichen Geschäftes: Die Liturgie ist kein Tummelplatz kreativer Selbstverwirklichung. Sie ist aber auch nicht Bühne klerikaler Selbstdarstellung oder müder Pflichterfüllung. Sondern sie ist das heilige Spiel des ganzen Volkes Gottes vor Gottes Angesicht und lebt von der

[18] *Rainer Bucher*, Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindetheologie (s. Anm. 7), 38 f., leitet aus diesem Befund die Forderung ab, den Gemeindebegriff zu entmythologisieren. Er verbindet das ebd., 25 mit einer harschen Kritik an Petro Müllers Bestreben, Gemeinde als Vertreterin der Gesamtkirche vor Ort zu plausibilisieren. Dies sei, so Bucher, gefährlich, weil ideologieanfällig. Bei aller berechtigten Warnung vor theologischer Hypostasierung des Gemeindebegriffs ist m. E. allerdings zu konzedieren, dass zumindest nach LG 26 die Kirche Christi in der Tat „wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen (congregationes locales) anwesend (vere adest)" ist. Vor allem kann Bucher selbst ja gar kein Interesse an einer völligen Destruktion des Gemeindebegriffs haben, wie sein Insistieren auf dem diakonisch herausfordernden Territorialprinzip und seine Wertschätzung der gemeindlichen Liturgie als zentralem Integrationsort des Volkes Gottes erkennen lässt.

[19] Die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum concilium* bezeichnet die Liturgie als „Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt" und als „Quelle, aus der all ihre Kraft strömt" (SC 10). In *Lumen gentium* ist dagegen das „eucharistische […] Opfer […] Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens" (LG 11).

aktiven Teilnahme aller Gläubigen. Zentrales Gestaltungskriterium ist die Maßgabe der konziliaren Liturgiekonstitution, die „Riten mögen den Glanz edler Einfachheit an sich tragen und knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen sein" (SC 34).

Vielleicht setzen ja Pfarrfusionen und die Bildung von Gemeindeverbänden dort, wo sie auch atmosphärisch gelingen, wirklich die viel beschworenen Synergieeffekte frei, um all das zu leisten. Vor allem aber muss es darum gehen, die eigenen Kräfte gezielt und überlegt einzusetzen. Eine Gemeinde muss nicht alles Mögliche machen und sie muss auch nicht alles möglich machen. Sie soll vielmehr das tun, was ihr möglich ist. Das aber mit einem klaren Plan, in Gelassenheit und mit Gottvertrauen. Ein solides Pastoralkonzept muss her, das sich nicht damit begnügt, den Mangel zu verwalten und möglichst viel vom Alten weiterlaufen zu lassen. Es braucht Mut, auch alte Zöpfe abzuschneiden, damit Luft für die Investition in Neues da ist. Was können wir besonders gut und wo wollen wir miteinander hin? Das herauszufinden ist die vornehmste Aufgabe des Pfarrgemeinderates. Denn er hat entsprechend seiner diözesanen Satzung Anteil an der Leitung der Pfarrgemeinde.[20] Deshalb darf er sich nicht damit begnügen, überkommene Pfründe zu verteidigen, sondern er soll Visionen entwickeln, wohin der Weg der Gemeinde in Zukunft gehen soll. Er soll zugleich die spirituelle Kraft entwickeln, diese Visionen vom Wort Gottes korrigieren und von den Zeichen der Zeit erden zu lassen. Was dann an konkreten Konzepten, Strukturen und Aktionen dabei herauskommt, wird – gottlob – je nach Situation höchst unterschiedlich sein. Entscheidend scheint mir aber, dass keiner der drei Grundvollzüge unterbelichtet oder gar ganz ausgeblendet wird. Erfahrungswerte aus der gemeindlichen Praxis lassen vermuten, dass hier vor allem der wenig prestigeträchtige und oft mühselige Bereich der Diakonie besonderer Wachsamkeit verlangt. Wie auch immer dem aber sei: Leitendes Kernkriterium kann bei all dem nur die genannte Doppelstruktur des Christlichen aus Sendungsauftrag und Christusdurchlässigkeit sein.

Der Autor: *Matthias Remenyi, Dr. theol., Dipl. Päd., war zunächst Bildungsreferent in der schulnahen kirchlichen Jugendbildungsarbeit. Nach der Promotionsphase folgten dann einige Jahre als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Katholische Theologie der RWTH Aachen. Seit März 2010 ist er Juniorprofessor für Systematische Theologie am Seminar für Katholische Theologie an der Freien Universität Berlin. Er ist verheiratet und hat eine Tochter. Wichtige Publikationen: Um der Hoffnung willen. Untersuchungen zur eschatologischen Theologie Jürgen Moltmanns, Regensburg 2005; Hoffnung für den ganzen Kosmos. Überlegungen zur kosmischen Eschatologie, in: Thomas Herkert, Matthias Remenyi (Hg.), Zu den letzten Dingen. Neue Perspektiven der Eschatologie, Darmstadt 2009, 174–222; Hermeneutik der Hoffnung. Replik auf Franz Gruber, in: Edmund Arens (Hg.), Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs (QD 234), Freiburg 2010, 58–77.*

[20] Vgl. als ein Beispiel unter vielen § 2 Abs. 1 der Satzung für die Pfarrgemeinderäte im Bistum Aachen vom 27. März 1997, zuletzt geändert am 11. April 2001 (Kirchlicher Anzeiger für die Diözese Aachen vom 1. Mai 2001, Nr. 86, S. 141): „Der Pfarrgemeinderat hat teil an der Gemeindeleitung." Ähnlich bereits in der Präambel: Der Pfarrgemeinderat ist „als gewählte Vertretung der Gemeinde in ihr tätig und nimmt Aufgaben ihrer Leitung wahr".

Ansgar Kreutzer

Arbeit als Religion?[1]

„Stehe! Stehe! Denn wir haben Deiner Gaben Vollgemessen! – Ach ich merk es, wehe! wehe! Hab' ich doch das Wort vergessen!" Mit diesen Worten versucht Goethes berühmter Zauberlehrling einen durch Magie entfesselten Besen davon abzubringen, das ganze Haus unter Wasser zu setzen.[2] Es gehört nicht viel Interpretationskunst dazu, Goethes Parabel als scharfe Kritik an unkontrollierbarer Technik zu dechiffrieren. Tatsächlich wollte der Dichter das Gleichnis aber auch auf die frühkapitalistische Wirtschaft angewandt wissen. „Wir dürfen annehmen, daß in Goethes *Zauberlehrling* […] die moderne Wirtschaft angesprochen wird, die das Zauberwort kennt, um die Maschinerie des Fortschritts in Bewegung zu setzen, aber nicht das Zauberwort, das sie wieder unter Kontrolle bringt, wenn sie sich selbständig machen will und die Sättigungsgrenzen mißachtet."[3] Löst man die Metapher auf, kritisiert Goethe also das Problem eines unzulässig entgrenzten Gesellschaftsbereiches. Genau dieser Eindruck drängt sich auf, wenn man sich aktuellere Entwicklungen der Arbeitswelt vor Augen führt: Für Burn-Out-Erkrankte, für überbeschäftigte und unterbezahlte Working Poor wie für verzweifelte Arbeitslose hat die soziale und individuelle Bedeutung von Arbeit längst eine kritische Grenze überschritten. Ein rhetorisches Manöver, um diese problematische Ausweitung der Arbeit in ein kritisches Licht zu stellen, das zugleich die theologische Aufmerksamkeit auf sich lenkt, besteht darin, die Arbeit mit Religion gleichzusetzen. In zugespitzter, ja sarkastisch-kritischer Form bezeichnet etwa der ungarische Literaturnobelpreisträger I. Kertesz die Arbeit als die einzig verbliebene Gottheit, der „die Menschheit, verhohlen oder unverhohlen, einmütig huldigt"[4]. Diese Identifizierungen von Arbeit und Religion, die aufgrund des völlig unterschiedlichen Charakters beider Phänomene metaphorisch sind, müssen differenziert werden: Drei Ebenen einer „Sakralisierung", einer (quasi)religiösen Überhöhung von Arbeit, lassen sich unterscheiden: (Ihre Beleuchtung wird auch die folgenden Arbeitsschritte vorgeben.)

Die Gleichsetzung von Arbeit mit Religion ist zunächst ein rhetorisches Mittel: Arbeit wird wie viele populärkulturelle Phänomene, etwa der Sport, sprachlich in die Nähe der religiösen Sphäre gerückt.[5]

1 Der Text geht zurück auf einen Vortrag zum „Tag der Linzer Hochschulen" am 13.10.2010.

2 *J. W. v. Goethe*, Gedichte. Studienausgabe, hg. von B. Witte, Stuttgart 2008, 231.

3 *H.-C. Binswanger*, Geld und Magie. Deutung und Kritik der modernen Wirtschaft anhand von Goethes Faust, Stuttgart 1985, 166.

4 Vgl. *S. Geisel*, Die einzig verbliebene Gottheit? Über Arbeitslosigkeit im Zeitalter der Arbeit, in: Neue Zürcher Zeitung v. 30. 04. 2003, Nr. 99, 61 (unter Rückgriff auf Kertesz-Zitate); des gleichen rhetorischen Manövers bedient sich: *R. Hank*, Arbeit – Die Religion des 20. Jahrhunderts. Auf dem Weg in die Gesellschaft der Selbständigen, Frankfurt am Main 1995. Durchaus einen Boom verzeichnet der stilistisch und inhaltlich ähnlich gelagerte Trend, den Kapitalismus als Religion zu bezeichnen: vgl. z. B. *D. Beacker*, Kapitalismus als Religion, Berlin [2]2004.

5 Vgl. *A. Kreutzer*, Wie gnädig ist der Fußballgott? Der Fußballplatz als religiöser Ort, in: *A. R. Boelderl* u. a. (Hg.), Zwischen Beautyfarm und Fußballplatz. Theologische Orte in der Populärkultur, Würzburg 2005, 203–224.

Hier liegt also *erstens* eine *semantische Entgrenzung* bei der Deutung des Phänomens Arbeit vor. Die Gleichsetzung von Arbeit und Religion reicht jedoch weiter als eine feuilletonistische Wortspielerei. Es mehren sich Belege in Industrie- und Arbeitssoziologie, dass die berufliche Tätigkeit zunehmend die ganze Lebensführung von Menschen in Beschlag nimmt. Arbeit dringt zu existenziellen Ebenen vor, die für die Tiefendimensionen des Lebens, die persönlichen Lebens- oder Glaubenshoffnungen reserviert schienen. In diesem Sinn zeigt die Bezeichnung von Arbeit als Religion *zweitens* eine *existenzielle Entgrenzung* an. Schließlich spielt – damit zusammenhängend – eine religiöse Deutung von Arbeit *drittens* darauf an, dass diese menschliche Tätigkeit *soziologisch betrachtet grundsätzlich Funktionen* übernimmt, *die in der Gesellschaft traditionell der Religion zugeschrieben wurden* (Sinnstiftung, Kontingenzbewältigung). Von den Analysen und Problematisierungen der bis in religiöse Sphären hinein entgrenzten Arbeit ausgehend, ist es – *viertens* – theologisch geboten, notwendige *Begrenzungen* der Erwerbsarbeit ins Auge zu fassen.[6]

1 Semantische Entgrenzung: Arbeit im sprachlichen Gewand von Religion

Arbeit als Religion zu bezeichnen, ist ein (alt)bewährtes stilistisches Mittel, um das Unbehagen, das mit einer Überbewertung von Arbeit einhergeht, zum Ausdruck zu bringen. Die berühmteste Kritik an der mit der Industriegesellschaft sich einstellenden Arbeitszentrierung stammt vom Schwiegersohn Karl Marxs', Paul Lafargue, der Ende des 19. Jahrhunderts sein Pamphlet „Recht auf Faulheit" veröffentlichte.[7] Im Gefolge seines Schwiegervaters kritisierte Lafargue die problematischen Auswirkungen der Industriearbeit für die Proletarier scharf. Im Gegensatz zu Marx jedoch, der mit seiner Kritik an entfremdeter Arbeit zur Idealisierung der Arbeit immens beitrug, nimmt Lafargue das aus seiner Sicht völlig überzogene Arbeitsethos der Industriegesellschaft ins Visier. Die Arbeitsfixierung der kapitalistischen Wirtschaft bringt für ihn inakzeptable Probleme mit sich. Sie schädigt die Arbeitenden körperlich, psychisch und geistig: „So gesellt sich zu der Ermüdung durch einen übermäßig langen – denn er beträgt mindestens 15 Stunden – Arbeitstag für diese Unglücklichen noch die durch die langen, oft so beschwerlichen Wege. Infolgedessen kommen sie übermüdet nach Hause und gehen morgens, noch ehe sie ordentlich ausgeschlafen, fort, um pünktlich da zu sein, wenn die Fabrik geöffnet wird."[8] Wogegen Lafargue jedoch vor allem anschreibt, ist ein kollektiver Verblendungszusammenhang in der Arbeiterschaft selbst. Obwohl die Arbeitenden die Hauptleidtragenden der gesellschaftlichen Arbeitsfixierung sind, sind gerade sie es, die das schädliche Arbeits-

6 Die Diagnose einer Entgrenzung von Arbeit liegt im Mainstream der gegenwärtigen Arbeitssoziologie, vgl. unter vielen: *H. Minssen*, Arbeits- und Industriesoziologie. Eine Einführung, Frankfurt am Main–New York 2006, 149–180 (= Kap. 8 „Entgrenzungen von Arbeit") (Lit.!).

7 *P. Lafargue*, Das Recht auf Faulheit & Persönliche Erinnerungen an Karl Marx, hg. v. *I. Fetscher*, Frankfurt am Main 1966 (Ersterscheinen 1883, vgl. die instruktive Einleitung von *I. Fetscher*: ebd., 5–14).

8 Ebd., 26 (Lafargue zitiert hier einen Bericht von Villermé zur Industrialisierung im Elsass im 19. Jahrhundert).

ethos aufrechterhalten, ja weiter steigern. Die Beschreibung dieses unbedingten und hingebungsvollen Festhaltens an der Sinnstruktur Arbeit lässt Lafargue zu religiösen Metaphern greifen: Die Unhinterfragbarkeit der Arbeit erscheint ihm der Unhinterfragbarkeit religiöser Dogmen gleich. „Betört von dem Dogma von der Arbeit sehen die Proletarier nicht ein, daß die *Mehr*arbeit, der sie sich in der angeblich guten Geschäftszeit unterzogen haben, die Ursache ihres jetzigen Elends ist […]."[9] Am Ende seines Pamphlets „Das Recht auf Faulheit" greift Lafargue, um gegen die von ihm festgestellte *Dogmatisierung* der Arbeit zu polemisieren, zu einem literarischen Sarkasmus. Er stellt mit deutlich ironischem Unterton der Anbetung der Arbeit durch die Arbeiter eine eigene Anbetung der Faulheit gegenüber: „O Faulheit, erbarme Du Dich des unendlichen Elends! O Faulheit, Mutter der Künste und der edlen Tugenden, sei Du der Balsam für die Schmerzen der Menschheit!"[10]

Was qualifiziert die Arbeit also im rhetorischen Manöver (Lafargues) zur Religion? Die entscheidende Parallele liegt darin, dass die (extrem hohe) Bedeutung der Arbeit in der modernen Gesellschaft eine *unhinterfragte*, ja *unhinterfragbare* Sinnstruktur darstellt, die sich nur mit religiösen Dogmen vergleichen lässt. Ebenso wie Glaubenslehren in die Form unumstößlicher Dogmen gekleidet werden, hat das Arbeitsethos der Moderne, auch gerade bei denen, die darunter leiden, eine völlige Unumstößlichkeit angenommen. Zugleich ist bei den aufgewiesenen rhetorischen Gleichsetzungen von Arbeit und Religion aber auch zu bemerken, dass es sich dabei primär um eine *essayistische und rhetorische Sprachform* handelt. Dies wird insbesondere im ironischen Beiklang deutlich, der den religiösen Deutungen von Arbeit anhaftet. Ohne Ironie, vielleicht auch ohne religionskritischen Sarkasmus, könnte Lafargue keine Ode an die Faulheit verfassen. Die bewusst gesuchte ironische Distanz besagt: Arbeit tritt zwar im Gewand von Religion auf, aber sie ist ihrem Wesen nach kein religiöses Phänomen, soll es auch nicht werden. Die semantische Gleichsetzung von Arbeit und Religion ist also gerade kein Mittel zur Sakralisierung von Arbeit, sondern – im Gegenteil – eine rhetorische Strategie zu ihrer notwendigen Re-Profanisierung. Aber ist die Arbeit tatsächlich so nah an Sinndimensionen herangerückt, dass es eines sprachlichen Entmythologisierungsprogramms bedarf?

2 Existenzielle Entgrenzung: Arbeit als das, „was uns unbedingt angeht"

Ein Klassiker evangelischer Theologie im 20. Jahrhundert, Paul Tillich, hat seine Religionsdefinition auf die existenzielle Bedeutung von Religion gegründet. Für ihn beschreibt Religion das, *was uns unbedingt angeht*.[11] Stellt man sich die Frage, welcher Wirklichkeitsgehalt der mit Lafargue aufgezeigten rhetorischen Gleichsetzung von Arbeit und Religion zukommt, muss empirisch erhoben werden, wie nahe die Berufsarbeit tatsächlich an die existenzielle Tiefendimension des Menschseins heranrückt.

[9] Ebd. u. ö.
[10] Ebd., 48.
[11] „Das, was uns unbedingt angeht […] ist total, kein Teil unserer selbst und unserer Welt ist davon ausgeschlossen." (*P. Tillich*, Systematische Theologie I/II, Berlin ^{8}1997, 19.)

Seit der Ablösung der mittelalterlichen Gesellschaft, die politisch von Ständen (Adel, Klerus, Bauern) und ökonomisch von agrarischer Produktion geprägt war, durch die moderne Industriegesellschaft ist die Bedeutung der sich ausbildenden Berufsarbeit ständig gewachsen: „Die Erwerbssphäre determiniert zwar nicht alle anderen Lebenskontexte, doch ist die Lebensführung der Erwerbsbevölkerung ganz maßgeblich von den inhaltlichen, räumlichen, zeitlichen und sozialen Flexibilitätsanforderungen der Erwerbsarbeit beeinflusst […]."[12] Obwohl der Erwerbsarbeit mit der Industrialisierung eine solch dominante Stellung für die Lebensführung der Menschen zukommt, gibt es Bereiche, in welche die Erwerbsarbeit nicht hineinreicht. Etwas technisch stellt die Soziologie den Sektor der Nutzung von Arbeitskraft, die *Sphäre der Produktion*, dem Sektor der Wiederherstellung von Arbeitskraft, der *Sphäre der Reproduktion*, gegenüber. Arbeit und Leben, Beruf und Freizeit, lassen sich in der klassischen Industrie- und Arbeitsgesellschaft unterscheiden: „Die Menschen sollen sich in der Freizeit von den Beanspruchungen durch Erwerbsarbeit erholen."[13] Genau diese für die Industriegesellschaft typische Sphärentrennung von Arbeits- und Lebenswelt wird im digitalen und flexiblen Kapitalismus unserer Tage tendenziell aufgehoben. Die Lebensbereiche der Produktion *durch* Arbeitskraft und der Reproduktion *von* Arbeitskraft durchdringen sich nunmehr: Heutige Formen der Arbeitsorganisation machen es möglich, dass die infrastrukturellen Voraussetzungen für Erwerbsarbeit immer stärker in der Lebenswelt Platz greifen. Handy und Laptop, für viele Tätigkeitsfelder entscheidende Arbeitsmittel, sind nicht mehr an bestimmte Arbeitsorte gebunden, sondern können *überall* eingesetzt und zur Erwerbsarbeit genutzt werden. Die in einigen Branchen übliche Telearbeit beruht auf dieser räumlichen Flexibilität der Arbeitsmittel. Mit der örtlichen Flexibilisierung geht eine zeitliche einher. Wenn Handy und Laptop stete Wegbegleiter geworden sind, können sie auch *jederzeit* in Betrieb genommen und für Erwerbsarbeit herangezogen werden. Nachhaltiger jedoch als diese organisatorischen Flexibilisierungen ist die zunehmende mentale Löchrigkeit der Grenze von Arbeit und Nicht-Arbeit, Beruf und Freizeit, in den Köpfen der Arbeitenden. Schließlich gehört es zu den steigenden Anforderungen im Beruf, immer mehr von seiner eigenen Persönlichkeit, inneren Motivation, Kreativität, sozialen Kompetenz in die Arbeit einfließen zu lassen. Soziologen sprechen von einer *Subjektivierung der Arbeit*.[14] Mit diesem Trend wandern verstärkt Sinn- und Selbstverwirklichungsdimensionen in die Berufsarbeit ein. Dies ist ethisch durchaus positiv zu werten, werden so doch alte Arbeitnehmer-Forderungen nach einer Humanisierung der Arbeit aufgegriffen. Die Kehrseite der Subjektivierung von Arbeit ist freilich die abbröckelnde Möglichkeit, einen ganzheitlichen Zugriff „auf die gesamten Potenziale der Person"[15] zu verhindern. Das Verhältnis von Produktions- und Reproduktionssphäre gerät in

[12] *K. Jürgens*, Arbeit und Leben, in: *F. Böhle* u.a. (Hg.), Handbuch Arbeitssoziologie, Wiesbaden 2010, 483–510, hier 484.
[13] Ebd., 486.
[14] Vgl. u. a. *M. Modaschl / G. G. Voß* (Hg.), Subjektivierung von Arbeit, München [2]2003.
[15] *K. Jürgens*, Arbeit und Leben (s. Anm. 12), 502.

eine Schieflage. Im Industriezeitalter war die Produktionssphäre zwar dominant, aber doch (räumlich, zeitlich, mental) begrenzt. Im flexiblen Kapitalismus hingegen gehen Produktion und Reproduktion nahtlos ineinander über. Gerade weil Persönlichkeit und Subjektivität im Beruf so gefragt sind, muss die Rekreationsphase noch viel stärker auf die Berufstätigkeit abgestimmt werden. Typische Merkmale von Lebenswelt und Freizeit, selbstbestimmte und freie Zeit, Erholung, Hobbys, Freundschaften, stehen plötzlich unter dem Regime der Arbeit.

Die Flexibilisierung der Arbeitsmittel, ihre organisatorische, räumliche und zeitliche Entgrenzung und die Subjektivierung der Arbeit, die auf die ökonomische Nutzung des ganzen Individuums in allen Persönlichkeitsfacetten abhebt, stellen durchschlagende Trends unserer Arbeitswelt dar. Sie führen gleichzeitig dazu, den Beruf nahest möglich an die Persönlichkeit, damit aber auch an die existenziellen Dimensionen des Menschseins heranzubringen. Für die scheinbar nimmer müden und doch überforderten Wochenendarbeiter, aber auch für die prekär Beschäftigten, die noch mehr arbeiten müssen, um über die Runden zu kommen, und nicht zuletzt für die Arbeitslosen, deren Leben ganz vom Ausschluss aus der Arbeitswelt geprägt wird, ist Arbeit tatsächlich zur existenziellen, das ganze Leben in all seinen Facetten bestimmenden Größe geworden. Fast erfüllt der Status, den Erwerbsarbeit in unserer Gesellschaft einzunehmen beginnt, damit Tillichs Definition von Religion: Arbeit ist nahe daran, zu dem zu werden, was uns unbedingt angeht. „Was uns unbedingt angeht, lässt keinen Augenblick der Gleichgültigkeit und des Vergessens zu. Es ist ein Gegenstand unendlicher Leidenschaft."[16] Tillich meint dies in Hinsicht auf Religion positiv. Im Blick auf gegenwärtige Entwicklungen von Arbeit und Beruf trifft der ambivalente Ausdruck „Leidenschaft" jedoch auch in seiner negativen Konnotation: als das, was Leiden schafft.

3 Soziologisch-funktionale Entgrenzung: Arbeit als Bewährungsmythos

Geht die Entgrenzung von Arbeit noch weiter als dieses Heranrücken an existenzielle Dimensionen der Lebensführung? Übernimmt Arbeit in einem größeren soziologischen Maßstab gar bestimmte religiöse Funktionen? Anhaltspunkte für die Richtigkeit einer solch weitgehenden religionssoziologischen These finden sich bei dem Deutungsversuch für Arbeit, den der Frankfurter Soziologe U. Oevermann vorgelegt hat. Oevermann bezeichnet die Arbeit als „Bewährungsmythos" der modernen Gesellschaft, der die religiöse Erlösungshoffnung ablöse.[17] Was meint er damit?

Zur Herleitung der quasireligiösen Aufladung der Berufsarbeit greift Oevermann auf eine historische Erklärung zurück. Eine zunehmende Aufladung der Berufsarbeit sei insbesondere der die Kul-

16 *P. Tillich*, Systematische Theologie I/II (s. Anm. 11), 19.

17 Vgl. *U. Oevermann*, Die Krise der Arbeitsgesellschaft und das Bewährungsproblem des modernen Subjekts, in: *R. Becker* u. a. (Hg.): Eigeninteresse und Gemeinwohlbindung. Kulturspezifische Ausformungen in den USA und Deutschland, Konstanz 2001, 19–38; zunächst im Internet als PDF-Dokument veröffentlicht unter: www.rz.uni-frankfurt.de/tagung/Programm.htm (Juli 2000). Ich zitiere nach dieser Erstveröffentlichung.

tur des Abendlandes prägenden jüdisch-christlichen Tradition eigen. Eine Schlüsselposition nehme dabei Martin Luthers theologisch motivierte Aufwertung der Arbeit ein. Dies lasse sich etwa an Luthers Bibelübersetzung festmachen, in der das lateinische Wort „vocatio", also „Berufung von Gott", mit dem profanen „Beruf" terminologisch gleichgesetzt wird. „Das von Luther eingeführte deutsche Wort für ‚vocatio': ‚Beruf' machte im 16. Jahrhundert sehr schnell die revolutionierende Runde. Damit wandelte sich der Arbeitsbegriff grundlegend. Arbeit war nun – allerdings immer in Verbindung mit Beruf – nicht mehr wie früher erzwungene niedrige Form der Bewältigung von Lebensnot […], sondern die Quelle von Wert, von Fortschritt und von Glück. So geht der Arbeitsbegriff in die bürgerliche Ökonomie ein […]."[18] Damit gilt Oevermann Luthers Berufsethik als „Keimling […] eines modernen Bewährungsmythos"[19]. Dass Erwerbsarbeit allerdings nicht nur theologisch aufgewertet wird, sondern religiöse Funktionen wahrnimmt, hängt mit der fortschreitenden Säkularisierung zusammen. Die religiösen Lehren, in welche die theologische Aufladung der Arbeit ursprünglich eingebunden war, erodieren im Laufe der europäischen Geistesgeschichte. Die mit ihnen verbundene ungeheure Wertschätzung der Berufsarbeit als Instanz der Zuweisung einer sinnvollen Stelle in der Welt bleibt jedoch erhalten. Damit beerbt die Berufsarbeit als Bewährungsmythos die Erlösungsfunktion der Religion. „Berufsarbeit als Quelle von Selbstverwirklichung ist eine wesentliche Form der säkularisierten Bewährung und die religiösen Wurzeln der Bewährung sind eine wesentliche Quelle der intrinsischen Motivierung qualifizierter Berufsarbeit und -ausbildung."[20]

Sicherlich ist Oevermanns These, insbesondere seine vereinfachende Interpretation Luthers, theologisch zu differenzieren. Wenn er aber auch nur der Tendenz nach Recht hat, wenn Arbeit tatsächlich eine Art Bewährungsmythos geworden ist und damit das Erbe religiöser Erlösungslehren angetreten hat, kann einsichtig werden, warum die Infragestellung der zentralen gesellschaftlichen Instanz Berufsarbeit als Bestreitung eines quasireligiösen Dogmas (Lafargue) gilt. Die These von Arbeit als quasireligiösem Bewährungsmythos kann auch erklären helfen, warum wir es zulassen, dass Arbeit in Prozessen der Subjektivierung immer näher an die Tiefendimensionen des Lebens heranrückt und sich zu etwas aufspielt, was uns *unbedingt* angeht (Tillich). Spätestens mit der offenbar nicht unplausiblen religionssoziologischen Theorie Oevermans ist die Theologie auf den Plan gerufen. Kann man es theologisch durchgehen lassen, dass Arbeit nicht nur als Religion bezeichnet wird, dass sie nicht nur für viele und immer mehr Menschen an existenzielle Grundlagen rührt, sondern dass sie soziologisch betrachtet gar gesellschaftliche Funktionen von Religion übernimmt?

4 Theologische Begrenzung der Entgrenzungen: Arbeit als Arbeit

Das Heraustreten des Phänomens Arbeit aus einem Teilsegment der Wirtschaft

[18] Ebd., 15.
[19] Ebd., 16.
[20] Ebd., 17.

verhält sich weder ethisch noch politisch neutral. Mit den Feststellungen des Bedeutungszuwachses von Arbeit werden jeweils Problemanzeigen verbunden: Die rhetorische Gleichsetzung von Arbeit und Religion, das Phänomen der Subjektivierung der Erwerbsarbeit und die Interpretation der Berufsarbeit als soziologischer Bewährungsmythos sind zugleich scharfe Kritiken an der übertriebenen Bedeutung, welche Erwerbsarbeit in unserer Gesellschaft angenommen hat. Daraus folgende soziale Pathologien sind z. B. eine mit Konsum nicht zu bewältigende Überproduktion der Wegwerfgesellschaft, Phänomene der Überarbeitung oder die Diskriminierung arbeitsloser Menschen, die in religionssoziologischer Lesart von *der* Quelle von Glück und Heil, dem Bewährungsmythos Arbeit, ausgeschlossen sind. Da es sich bei dem beschriebenen Bedeutungswandel von Arbeit, ihrer tendenziellen „Sakralisierung", um Entgrenzungsphänomene handelt, sind theologischerseits korrigierende *Begrenzungen* angezeigt. Sie werden in der umgekehrten Reihenfolge der beschriebenen Entgrenzungen skizziert:

(1) Der Soziologe Oevermann hatte die entscheidende moralische Aufladung der Arbeit mit der theologischen Einkleidung des Berufsbegriffs in Verbindung gebracht. Ohne Zweifel zeigt sich in der theologiegeschichtlichen Entwicklung vom Mönchtum über die Reformation bis hin zur kirchlichen Soziallehre eine sukzessive theologische Aufwertung der Arbeit. Dennoch muss gerade die Luther'sche Aufwertung des Berufes im Kontext seiner Theologie betrachtet werden, damit sie nicht als ideologische Grundlage einer überzogenen Arbeits- und Leistungsethik missverstanden wird. Luthers wichtigste theologische Inspiration war die Betonung der paulinischen Idee einer Rechtfertigung allein aus Gnade. In Übersetzung des theologischen Sprachspiels lässt sich sagen, dass nach dieser Vorstellung die liebende Zuwendung (Gottes) nicht (durch Werke) verdient, sondern letztlich geschenkt ist. Die von Lutheranern und Katholiken gemeinsam getragene Erklärung zur Rechtfertigung von 1999 formuliert diese Grundüberzeugung christlichen Glaubens: „Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Jesu Christi, nicht aufgrund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den ‚Heiligen Geist', der unsere Herzen erneuert und befähigt und aufruft zu guten Werken." (GE 15)[21] In dieser theologisch formulierten Rechtfertigungslehre lässt sich eine Sinnspitze gegen das in unserer Arbeits- und Leistungsgesellschaft vorherrschende Menschenbild erkennen. Während wir unsere Identität und Existenz über Leistung, insbesondere über die im beruflichen Kontext erbrachte, zu definieren suchen, wird hier das Verhältnis von Leistung und Identität geradezu umgekehrt: Die Anerkennung eines jeden einzelnen (durch Gott) geht jedem Verdienst voraus. Annahme, Zuwendung, Vertrauen setzen erst die guten Werke, die „Leistung" frei. Diese Umkehr der Prioritäten, Anerkennung *vor* Leistung, nicht nach oder aufgrund von Leistung, ist ein wichtiges Korrektiv für eine verabsolutierte Arbeitsmoral.

[21] Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche (= GE), in: *P. Lüning* u. a., Zum Thema: Gerechtfertigt durch Gott. Die Gemeinsame lutherisch/katholische Erklärung. Eine Lese- und Arbeitshilfe, Paderborn 1999, 77–95.

(2) Die zweite analytisch festgestellte und ethisch problematisierte Entgrenzung von Arbeit besteht im sich in der Arbeitswelt Bahn brechenden Trend der Subjektivierung, wonach der Beruf alle biographischen Sphären durchdringt und sich mehr und mehr auf der existenziellen Ebene menschlicher Lebensvollzüge ansiedelt. Da jedoch Berufsarbeit stets Zwängen (Leistungszwängen, Marktzwängen, Disziplinierungszwängen …) unterworfen ist (und um ihrer Effektivität willen auch unterworfen sein muss), kommen zwangsfreie Tätigkeiten, die sich mit dem vielsinnigen Begriff der Muße überschreiben lassen, strukturell zu kurz. Gerade in der religiösen, damit auch christlichen Tradition, ist jedoch ein Bewusstsein vom anthropologischen Reichtum der Muße aufbewahrt, das gegen eine derzeit herrschende Erwerbsarbeitszentrierung in Anschlag gebracht werden kann.[22] Eine Konkretisierung dieser in christlichen Kulturbeständen aufgehobenen Wertschätzung der Muße bildet die spirituelle Praxis der Kontemplation. Inwiefern kann sie zum Korrektiv der Arbeit werden? Ein entscheidender Zwangscharakter von Arbeit besteht in ihrer zweckrationalen Handlungsform. Berufsarbeit ist immer Tätigkeit, *um zu*: *um* die Bedürfnisse des Marktes *zu* befriedigen, *um* eine gestellte Aufgabe *zu* erledigen, *um* Geld *zu* verdienen, *um* Prestige *zu* lukrieren. Dieser zweckgerichteten Handlungslogik sind Tätigkeiten der Muße – zumindest idealiter – entgegengestellt. Dies gilt insbesondere für die in den Religionen insgesamt und auch dem Christentum hoch geschätzte Kontemplation. In einer kontemplativen, also auf passive Betrachtung ausgerichteten Handlungslogik wird das sonst die Alltags- und insbesondere die Arbeitspraxis dominierende „Machen" geradezu konterkariert. Das kontemplative Gebet, das häufig mit dem Versuch verbunden ist, ganz ohne Worte auszukommen, unterläuft die allgegenwärtige Zweckgerichtetheit von Handeln, Denken und Sprechen. Die anglikanische Theologin S. Coakley definiert die Kontemplation daher gerade über ihre Nichtdiskursivität. Sie spricht von der Notwendigkeit eines „stillen Gebets" („silent prayer,"), „einer (relativ) wortlosen Form von Gebet, in welchem diskursives Nachdenken auf ein Minimum reduziert ist"[23]. In dieser Handlungsform weicht die Aktion, das verändernde „Machen", der Kontemplation, der inaktiven Betrachtung, welche nicht selbst etwas bewirkt, sondern passiv darauf wartet, was sich zuschickt. Coakley fasst diese kontemplative Umpolung des Handelns von Aktivität auf Passivität zwar in Macht-Metaphern, verkehrt aber die in der modernen Handlungslogik so geschätzte Mächtigkeit in die passive Form zugeschickter Ermächtigung: Im „Akt des schweigenden Wartens auf das Göttliche [werden wir nur] dann im eigentlichen Sinne ‚ermächtigt' …, wenn wir aufhören, die Tagesordnung zu bestimmen, also, wenn wir ‚Raum' freimachen, damit Gott Gott sein kann"[24]. Diese in der zeitweisen Aufgabe von Aktivität und Zweckgerichtetheit empfangene Ermächtigung setzt sich jedoch auch in Aktivität

[22] Vgl. dazu *A. Kreutzer*, Arbeit und Muße. Studien zu einer Theologie des Alltags, Münster 2011 [im Druck].

[23] *S. Coakley*, Macht und Unterwerfung. Spiritualität von Frauen zwischen Hingabe und Unterdrückung, Gütersloh 2007, 27 (Fußnote 5).

[24] Ebd., 61.

um, nicht zuletzt in eine „prophetische Haltung", die nicht bei selbstgenügsamer Frömmigkeit verharrt, sondern in eine Kritik ungerechter und pathologischer gesellschaftlicher Zustände umschlägt. Gerade unter den Bedingungen einer die Arbeit übertreibenden Aktivitätsgesellschaft wird die mystisch-kontemplative Haltung selbst zum gesellschaftskritischen Beitrag einer Ethik guten Lebens.

(3) Eine dritte theologische Begrenzung der entgrenzten Erwerbsarbeit setzt bei den beschriebenen sprachlichen Gleichsetzungen von Arbeit und Religion an. Wie dargelegt, leistet die Bezeichnung der Arbeit als „Religion" nicht wirklich einer Sakralisierung von Arbeit Vorschub, sondern insistiert als rhetorische Übertreibung auf ihrem rein profanen Charakter. Eine solche rhetorische Strategie findet in der jüdisch-christlichen Tradition eine Verbündete in der Motivik der „Götzenkritik". Die biblische Kritik an der Verehrung fremder Götter und Götzen, die in Konkurrenz zur Verehrung JHWHs tritt, zeigt religionsgeschichtlich eine Entwicklung:[25] Mit der Herausbildung des jüdischen Monotheismus verändert sich die semantische Struktur der Götzenkritik. Sie ist nicht mehr gegen andere Götter und andere Götterverehrungen gerichtet. Sie ist eine Art Ideologiekritik, eine Kritik an der Verblendung, profane Wirklichkeiten mit Bedeutung und Funktion von Gott und Religion aufzuladen.[26] Im ideologiekritischen Sinn hat das Motiv der Götzenkritik Eingang in die kirchliche Sozialverkündigung gefunden. Papst Johannes Paul II. „prangert[e] Entscheidungen in Wirtschaft und Politik an, die in ihrer Gier nach Profit ‚wahrhafte Formen von *Götzendienst* verbergen'"[27]. Die evangelische Denkschrift „Gemeinwohl und Eigennutz" „nennt die Überbewertung rein ökonomischer Ziele eine ‚Vergötzung der Wirtschaft'"[28]. Diese vom biblischen Motiv der Götzenkritik inspirierte theologische Ideologiekritik lässt sich auch auf die Überbewertung von Arbeit in unserer Gesellschaft anwenden: Theologische Kritik an der überbetonten Erwerbsarbeit bedeutet, diese weder zu sakralisieren noch zu dämonisieren, sondern als das wahrzunehmen, was sie ist, ein Mittel zum Zweck, ein gesellschaftliches Organisationsprinzip der Wohlstandserwirtschaftung und -verteilung. Wenn Arbeit jedoch bloß Mittel zum Zweck ist, ist sie wie jedes Mittel an ihrer Zweckdienlichkeit zu messen. Angesichts der erwähnten Pathologien der Arbeitszentrierung (Burnout, Working Poor, verfestigte Arbeitslosigkeit) stellt sich freilich die Frage, ob das soziologische Werkzeug Erwerbsarbeit noch die ihm zugeschriebene Funktion erfüllt oder ob es nicht modifiziert und in neue Formen gegossen werden muss. Die Diskussion um ein erwerbsarbeitsunabhängiges Grundeinkommen zur Sicherung eines menschenwürdigen Lebensstandards leistet – ungeachtet der Frage, ob dies die definitive Lösung der Probleme der

25 Vgl. zur biblischen Götzenkritik und ihrer gesellschaftskritischen Anwendung: *Th. Ruster*, Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre, Mainz 2005, 53 ff.; *F. Segbers*, Die Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik, Luzern 1999, 286 ff.

26 Vgl. etwa bei Deuterojesaja: „Ein Nichts sind alle, die ein Götterbild formen, ihre geliebten Götzen nützen nichts. Wer sich zu seinen Göttern bekennt, sieht nichts, ihm fehlt es an Einsicht." (Jes 44,9)

27 *F. Segbers*, Die Hausordnung der Tora (s. Anm. 25), 293.

28 Ebd.

Arbeitsgesellschaft ist – ganz wesentliche Beiträge zu einer, auch theologisch gestützten Ideologiekritik an der Erwerbsarbeit.

Goethe hat seine Parabel des Zauberlehrlings als Fortschritts-, Technik- und Wirtschaftskritik verstanden. Das Problem des Zauberlehrlings ist benannt: Er kann wirkungsvolle und in begrenztem Maß hilfreiche Kräfte in Gang setzen, aber er kann sie nicht mehr kontrollieren. Es fehlt der rechte Zauberspruch. Der alte Hexenmeister hilft. Sein Zauber ist einfach, aber wirkungsvoll: Er erinnert die Besen daran, was sie ursprünglich gewesen und wieder werden sollen: „In die Ecke, Besen! Besen! Seyd's gewesen."[29] Die Goethe'sche Metapher scheint für die rechte soziologische und theologische Einordnung der Arbeit hilfreich. Arbeit ist Lebens-*mittel*, also Mittel und nicht Zweck des Lebens. Auf diese Funktion, wie auch immer sie politisch zu gestalten, vermutlich umzugestalten sein wird, muss sie beschränkt bleiben. Gegen die Sakralisierung der Arbeit hilft – auch theologischerseits – nur ihre Profanisierung. Vor diesem Hintergrund wird das nüchterne und ernüchternde Bild, das Karl Rahner von der Arbeit zeichnet, geradezu zum *Ideal*: „Man kann zwar das Hohelied der herrlichen Arbeit singen […] und so die Arbeit selig preisen. Man kann sie auch mißbrauchen […]. Aber die wahre Arbeit liegt dazwischen, sie ist weder das Hohe noch das Analgeticum des Daseins. Sie ist einfach – Arbeit: mühsam und doch erträglich, durchschnittlich und gewohnt, sich gleichmäßig wiederholend, in einem das Leben erhaltend und es langsam abnützend, unvermeidlich und (wo sie nicht zu bitterer Fron verdirbt) nüchtern freundlich."[30]

Der Autor: *geb. 1973 in Saarbrücken, Studium der kath. Theologie, Philosophie und Soziologie in Freiburg, Paris und Frankfurt a. Main, Preis zur Förderung des Dialogs zwischen Wirtschaft – Ethik – Religion 2004, Karl Rahner-Preis für theologische Forschung 2006, seit März 2011 Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz. In Vorbereitung: Arbeit und Muße. Studien zu einer Theologie des Alltags (Forum Religion & Sozialkultur. Abt. A: Religions- und kirchensoziologische Texte 19), Münster 2011.*

[29] *J. W. v. Goethe*, Gedichte (s. Anm. 2), 234.

[30] *K. Rahner*, Glaube im Alltag. Schriften zur Spiritualität und zum christlichen Lebensvollzug (= Sämtliche Werke 23), Freiburg i. Br. u.a. 2006, 486.

Das aktuelle theologische Buch

◆ Pesch, Otto Hermann: Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. Band I/1 und I/2: Die Geschichte der Menschen mit Gott. Matthias-Grünewald Verlag, Ostfildern 2008. (XX, 978; XVI, 781) Geb. Euro 98,00 (D) / Euro 101,00 (A) / CHF 165,00. ISBN 978-3-7867-2627-2.

Pesch, Otto Hermann: Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. Band II: Die Geschichte Gottes mit den Menschen. Matthias-Grünewald-Verlag, Ostfildern 2010. (XXVI, 1047) Geb. Euro 78,00 (D) / Euro 80,20 (A) / CHF 105,00. ISBN 978-3-7867-2638-8.

Das Cover des dreibändigen Werkes zieren Details eines gotischen Kirchenbaus, eines – so darf man vermuten – monumentalen Bauwerks. Ein Hauch bibliographischer Monumentalität weht auch den Leser/die Leserin an, wenn er/sie sich dieser über 2800 Seiten starken Gesamtdogmatik aus der Feder eines Autors zum ersten Mal nähert. Der Klappentext behauptet, „nur Otto Hermann Pesch, der jahrzehntelang als katholischer Theologe an einer evangelischen Fakultät lehrte, konnte dieses Werk verfassen: eine katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung". Und so legt der 1931 geborene bedeutende Ökumeniker, der ausgewiesene Experte für die beiden konfessionellen „Galionsfiguren", Thomas von Aquin und Martin Luther, mit seiner auf elf Traktate angelegten Dogmatik auch so etwas wie die Summe seines theologischen Schaffens an der Universität Hamburg vor. Der für diese Rezension zur Verfügung stehende Platz, der weniger als 2 Promille des Umfangs des zu besprechenden Buches ausmacht, gebietet es, die Besprechung mit einem klaren Raster anzugehen. Im Folgenden konzentriere ich mich auf den didaktischen Anspruch (1), die besonderen Charakteristika (2) und einige Leitmotive dieser Dogmatik (3).

(1) Pesch hat sein Werk mit einem besonderen didaktischen „Ehrgeiz" (I.1, XXIII) verfasst. Er hat drei unterschiedliche Adressatenkreise im Auge, die er auf unterschiedliche Weise bedienen will. Für die theologisch nicht vorgebildeten Leser und Leserinnen sind die Texte in Grundschrift gedacht, der Lernstoff für Studierende ist in strengerer Drucktype gehalten, die wissenschaftliche Fachdiskussion erscheint im Kleindruck. So sinnvoll das diesem drucktechnischen Verfahren zugrundeliegende Anliegen auch ist, seine Umsetzung wirkt nicht restlos geglückt. Überleitung und Fazit der Vertiefungstexte für Studierende oder Fachwissenschaftler/innen sind etwa meist im Haupttext angesiedelt (vgl. unter vielen: I.1,23; I.1,61). Manche Kapitel machen ohne die Lektüre der Vertiefungstexte keinen Sinn, da sie ohne diese nur aus Einleitung und Resümee der „Spezialistenpassagen" bestehen würden. Um Peschs Intention eines nach Vertiefungsgrad differenzierten Textes Rechnung zu tragen, wäre vermutlich das konventionelle Mittel von Fußnoten hilfreicher gewesen. Dennoch gelingt es dem Verfasser, sein Anliegen – sowohl das Fachpublikum als auch eine breite Leserschaft anzusprechen – mit anderen Mitteln umzusetzen: Der umfangreiche Stoff ist bestens aufbereitet. Die Gedankengänge sind völlig einleuchtend und nachvollziehbar. Peschs Urteile sind immer differenziert, gleichwohl klar in ihrer Stoßrichtung (vgl. z. B. seine deutliche Positionierung bei den „heißen Eisen" der Ekklesiologie, in der Amtsfrage [z. B. II.,234–243]). Ebenfalls sehr gelungen ist die Verbindung referierender und spekulativer Passagen (vgl. etwa den instruktiven Überblick über „Modelle theologischer Reaktion auf die Anfragen der Wissenschaftstheorie" [I.1,140-150] einerseits und die Entwicklung einer eigenen christologischen Grundformel andererseits [I.1,816–847]). Nicht zuletzt sorgen die immer wieder eingestreuten humorvollen Bemerkungen für Lesevergnügen. Dem an seinen eigenen Schreibstil gerichteten Anspruch, „der Abstraktheit einerseits und der Langeweile andererseits" (I.1,4) zu entgehen, wird Pesch in hervorragender Weise gerecht.

(2) Was die eigene Handschrift dieser Dogmatik angeht, sind zwei Besonderheiten hervorzuheben: Die erste ergibt sich durch den ökumenischen Anstrich des Buches. Der Verfasser wollte ausdrücklich keine „ökumenische Dogmatik", sondern „eine *katholische* Dogmatik […] aus der ökumenischen Erfahrung" (I.1.,XXV) vorlegen. Dies setzt sich auf zweierlei Weise um: Einmal weist das Werk eindeutig

Beeinflussungen aus der protestantischen theologischen Tradition auf. So ist der erste Traktat, die wissenschaftstheoretische Grundlegung der Dogmatik, als Wort Gottes-Theologie angelegt, ein insbesonders „durch die Reformation des 16. Jahrhunderts verschärftes Thema" (I.1.,83). Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung bedeutet zweitens, dass fast alle Themen aus ökumenischer Sicht, das heißt unter Würdigung der konfessionell unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet werden (z. B. der Vergleich der Arbeitsformen evangelischer und katholischer Theologie [I.1,199–204]; die Kontrastierung von katholischem und evangelischem Kirchenbegriff [II.,47–54]; liturgietheologische und dogmatische Darstellungen von Eucharistie und Abendmahl [II.,467 ff.]). Das zweite Charakteristikum dieser Dogmatik, das die besondere Handschrift des Verfassers verdeutlicht, hängt mit dem ersten, der Verfasserschaft aus ökumenischer Erfahrung, zusammen: der besondere Traktataufbau. Peschs Dogmatik, das zeigt schon die quantitative Gewichtung, ist – in Anlehnung an K. Barth – christozentrisch. „Es könnte so scheinen, dass … der christozentrische Ansatz der ‚Kirchlichen Dogmatik' von Karl Barth übernommen sei. In der Tat trifft das insoweit zu, als auch in unserem Zugang konsequent damit Ernst gemacht werden soll, dass christliche Theologie von Gott immer nur als von dem uns durch Jesus Christus erschlossenen Gott redet […]." (I.1,377) Daher folgt die umfangreiche Christologie (I.1,371–934) unmittelbar auf die Grundlegung als erster inhaltlicher Traktat. „Die Christologie gehört *an den Anfang* der materiellen Dogmatik." (I.1,378) Auch weitere Besonderheiten im Aufbau entspringen Peschs ökumenischer Erfahrung, den daraus entstandenen protestantischen Inspirationen und der damit ebenfalls zusammenhängenden Christozentrik, etwa die Entscheidung, dass „bewusst auf einen *eigenen* mariologischen Traktat verzichtet wird" (I.1,848). Die mariologische Auseinandersetzung wird folgerichtig zum Abschluss der Christologie. Die sich anschließende Anthropologie versteht Metz als „Drehkreuz zu allen weiteren Traktaten" (I.2.,7), von wo aus er dann im Stil anthropologisch gewendeter Theologie die Schöpfungs- und die Gotteslehre entfalten kann. Der zweite Band schließlich versteht sich ausdrücklich als „Theologie zum Anfassen" (II.,3 ff.) und platziert die Traktate zur Ekklesiologie, Sakramentenlehre und Eschatologie in praktische und pastorale Zusammenhänge. Der Aufbau von Peschs Dogmatik spiegelt damit die Koordinaten, die dem Werk sein besonderes Gepräge geben: Eine grundsätzlich katholische Perspektive wird mit protestantischen Inspirationen und in ökumenischer Ausrichtung zu einer für beide konfessionellen Traditionen originellen und schlüssigen Synthese geführt.

(3) Im Überblick des Werkes lassen sich – sicher unter anderem – drei Leitmotive ausmachen: Zunächst ist es für den Systematischen Theologen Pesch wichtig, das *Verhältnis von fundamentaltheologischer und dogmatischer Perspektive* zu klären und auf seine Theologieform anzuwenden. Pesch siedelt beide (in katholischer Tradition meist getrennten) Fächer sehr nah beieinander an und spricht bevorzugt von unterschiedlichen Methoden der systematisch-theologischen Reflexion. „Kurzum: Systematische Theologie kann ihre Aufgabe der Auseinandersetzung ‚pastoral' und ‚polemisch' erfüllen. Sie kann das Denken und Fragen der Gegenwart da ‚abholen', wo sie stehen und sie kann beide zur Rede stellen, ja zur Rechenschaft vor dem Anspruch des Glaubenswortes auffordern." (I.1,216) „Die ‚pastorale' Methode wird herkömmlich (und inzwischen auch auf evangelischer Seite) ‚fundamentaltheologisch' genannt, sofern sie die ‚Rationalität' des Glaubens insgesamt und seiner Einzelaussagen von den Verstehensvoraussetzungen der angesprochenen Menschen her aufzuweisen sucht (‚anthropologischer Ansatz'). Die ‚polemische' Methode wird gern dogmatisch genannt […]." (I.1,217) Vor dem Hintergrund dieser methodologischen Differenzierung betreibt Pesch in allen Traktaten eine Dogmatik mit fundamentaltheologischer Perspektive, also in Ausrichtung auf gegenwärtige Herausforderungen und Anknüpfungspunkte. „Nach allem schon Gesagten wird es nicht überraschen, dass die Entscheidung zugunsten der fundamentaltheologischen Methode fallen muss." (I.1,391) Aus dieser methodologischen Vorentscheidung einer fundamentaltheologische Zuspitzung der materialen Dogmatik folgen die beiden anderen

sich durch die Traktate ziehenden Leitmotive: Es liegt in der Logik des fundamentaltheologischen Versuches, Anknüpfungspunkte für den Glauben auch in postchristlichen Gesellschaften zu finden, die inhaltliche Erörterung der dogmatischen Themen mit einer *Zeitdiagnostik* zu eröffnen. Insbesondere in seinem Christologietraktat kommt Pesch dieser methodischen Forderung in vorbildlicher Weise nach, indem er die heutige „Frage nach Jesus" quer durch soziale Milieus und zeitgenössische Weltanschauungen auslotet (z. B. Humanisten, Marxisten, Weltreligionen, Literatur). Schließlich entspricht der fundamentaltheologischen Methode, die Pesch in einer theologisch-intradisziplinär inspirierenden Assoziation ja auch die „pastorale" Methode nennt, der konsequente *Praxisbezug*. Schon in seinen Vor-Worten kündigt Pesch an, dass er nicht zögern wird, „auf Schlussfolgerungen für die seelsorgliche und religionspädagogische Praxis hinzuweisen" (I.1, XXI).

Peschs fundamentaltheologische Konturierung der Dogmatik, welche die Methoden der Situationsanalyse und des Praxisbezugs inkludiert, ist völlig überzeugend. In einer Zeit, in der das christliche Glaubenswissen geradezu dramatisch an Bekanntheit und Plausibilität verliert, kann Systematische Theologie nicht mehr anders betrieben werden. Zugleich zeigen sich angesichts dieser methodischen Stärken Peschs bei der Durchführung seiner materialen Dogmatik auch Grenzen. Die Zeitanalyse, die in der Christologie ausführlich und konsequent durchgeführt wurde, weist nicht jeder Traktat auf. Gerade die angesichts der mit dem religiösen Pluralismus gegebenen Vielfalt von Vorstellungen eines Lebens nach dem Tod hätte z. B. eine tiefergehende religionssoziologische Situationsanalyse in der Eschatologie nahegelegt, vielleicht gefordert. Auch der Praxisbezug scheint vor allem vor dem Hintergrund der angezielten fundamentaltheologischen Ausrichtung nicht optimal eingelöst, da er meist auf innerkirchlich-pastorale Zusammenhänge beschränkt bleibt. Obwohl ethische Fragestellungen hier und dort berührt werden (z. B. in der Theologischen Anthropologie und der Eschatologie), hätten zeitgenössischen Suchbewegungen nach einer Ethik guten Lebens noch konsequenter als Gesprächspartner der Theologie herangezogen werden können. Zudem steht die (allzu) starke Betonung der Wort Gottes-Theologie einer wirklich konsequenten theologischen Aufwertung von Praxis entgegen. Für Pesch ist das anthropologische Mittel der Sprache das entscheidende Heilsmedium: „Wenn es das Heil für den Menschen gibt, dann zuerst und zuletzt durch das Medium der Sprache, weil andernfalls der *Mensch* nicht Heil erfährt." (I,1,317) Aber ist Vermittlung und Erfahrung von Heil nach christlichem Verständnis derart eng und konstitutiv an sprachliche Vermittlung gebunden? Mit Jesus Christus steht im Zentrum der christlichen Offenbarungsreligion nicht primär ein Text, sondern eine Person, ihr Schicksal und ihr Handeln, die sich in zweiter Instanz in den biblischen Texten niedergeschlagen haben. Und lässt sich nicht etwa im Gefolge K. Rahners die Erfahrung tätiger Nächstenliebe, auch ohne dies jeweils sprachlich einzuholen, also gerade *implizit*, als Erfahrung von Gottesliebe verstehen? Die wichtige glaubenstheologische Tradition der fides implicita scheint in Peschs etwas „Wort-Gottes-lastiger" Theologie zu kurz zu kommen.

Fazit: Nähert man sich Peschs Dogmatik zunächst mit etwas Scheu ihrer monumentalen Ausmaße wegen, ist man während der Lektüre überrascht, wie gut und zügig sich das Werk lesen, ja verschlingen lässt. Pesch veranstaltet mit seiner instruktiven und überaus empfehlenswerten Gesamtdogmatik ein Sprachfest, das alle Eigenschaften einer gelungenen Feier aufweist: Es wird opulent aufgetischt, schwere und leichte Kost halten sich die Wage und stehen in einem bekömmlichen Verhältnis und es sind, aufgrund der niederschwelligen, aber stets präzisen Rhetorik, der es tatsächlich gelungen ist „die letzten Reste von ‚Professorendeutsch' auszumerzen" (I.1,XXX), wirklich alle Interessierten herzlich (zur Lektüre) eingeladen.

Linz *Ansgar Kreutzer*

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

◆ Giesen, Rut von: Ökonomie der Kirche? Zum Verhältnis von theologischer und betriebswirtschaftlicher Rationalität in praktisch-theologischer Perspektive (Praktische Theologie heute 100). Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2009. (325, zahlr. Grafiken) Kart. Euro 39,80 (D) / Euro 41,00 (A) / CHF 65,90. ISBN 978-3-17-020818-6.

Die Arbeit, eine Dissertation an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, greift die Frage auf, ob und in welcher Weise Erkenntnisse der Betriebswirtschaftslehre für die verschiedenen kirchlichen Handlungsfelder fruchtbar gemacht werden können. Kirchlich Engagierte kennen das nur allzu gut: Sinkende Einnahmen stellen theologisch notwendige und ekklesiologisch gut begründete Initiativen und Projekte schnell unter den Finanzierungsvorbehalt. Die Frage: „Was brauchen wir, was wäre wünschenswert" weicht der Frage „Was kostet es, können wir uns das leisten". Der Primat der Ökonomie erfasst auch die Kirchen, was ihre Glaubwürdigkeit auf eine harte Probe stellt. Andererseits ist betriebswirtschaftliches Denken notwendig, weil Kirche eben auch eine gesellschaftliche und soziologisch bestimmbare Organisation ist, in der budgetiert und geplant werden muss und der Einsatz der Ressourcen wohlüberlegt erfolgen soll.

In einem ersten Schritt versucht von Giesen die konkrete, institutionell und organisatorisch geprägte Kirche auf ihre theologische Begründung hin zu analysieren. Viele Elemente der kirchlichen Organisation, vor allem im Bereich der Verwaltung, haben sich in der Regel aufgrund historischer Entwicklung so herausgebildet „und keineswegs, weil sie vom CIC so vorgeschrieben sind oder weil theologisch zwingende Gründe dafür sprechen" (119). In welcher Weise der kirchlich unumgängliche Transformations- und Erneuerungsprozess von Seiten der Betriebswirtschaftslehre konkret gefördert werden kann, untersucht der zweite Schritt. Von Giesen nennt hier deutlich die Grenzen und Schwierigkeiten. Während in der Betriebswirtschaftlehre quantitative Faktoren (Messbarkeit, Effizienz) dominieren, liegt im religiösen Verhältnis das entscheidende Kriterium „in einer nicht messbaren zunehmenden Wirklichkeit des Gottesreiches" (288). Anhand ausgewählter konkreter Fragestellungen, die vor allem im Kontext der Marketingstrategien angesiedelt sind (Konzentration auf eigene Stärken, Repositionierung oder Relaunch der Marke „Kirche"), arbeitet die Autorin insbesondere die Vorteile und Chancen betriebswirtschaftlicher Techniken heraus.

Die Arbeit bietet ein eindringliches Plädoyer für die Implementierung betriebswirtschaftlicher Erkenntnisse in die praktisch-theologische Reflexion. Dadurch könne man lernen, „strategisch zu denken und Optionen zu explorieren" (294). Gleichzeitig dürfe man der Betriebswirtschaft nicht die alleinige Deutungshoheit überlassen. Wo die Grenzen theologisch genau verlaufen und warum die Kirche theologisch auf Betriebswirtschaft angewiesen sein sollte, wird nicht deutlich sichtbar. Diese wichtige Diskussion steht noch weitgehend am Anfang.

Salzburg *Alois Halbmayr*

◆ Körner, Bernhard / Baich, Christa / Klimann, Christine: Glauben leben – Theologie studieren. Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien 2008. (223) Pb. Euro 17,95 (D, A) / CHF 32,90. ISBN 978-3-7022-2960-3.

Das vorliegende Buch ist eine spirituelle und wissenschaftliche Einführung in die Theologie. Es wendet sich vorrangig an Studierende, die am Beginn ihres Theologiestudiums stehen und die „Gott mit [ihrem] Denken, [ihrem] Herzen und in [ihrem] Leben such[en]" (9). Das Buch besteht aus drei Teilen. Im ersten Teil stellt Christa Baich die „Grundzüge des Glaubens" (11) vor. Bernhard Körner widmet sich danach dem „weiten Land der Theologie"(103) wissenschaftlich. Der dritte Teil von Christine Kli-

mann verdeutlicht anhand einer Erzählung die Grundanliegen der Autorinnen und des Autors. Der Sprachstil ist einheitlich, leicht verständlich und spricht die Leserin und den Leser immer wieder auf einfühlsame Weise direkt an.

Im ersten Teil des Buches (11–102) entfaltet Christa Baich, Mitglied der Ignatianischen Ordensgemeinschaft der Helferinnen, die christliche Spiritualität, indem sie sich dem Glauben „als Zeitwort" (12) annähert und es als ein gemeinschaftliches „*Hören*" (12) auf das Wort Gottes, als Ein-„*Üben*" (13), als ein Zulassen von „*Zweifeln*" und als antwortendes „Lieben" (19) charakterisiert. „[W]ichtige Glaubensvollzüge" (22) – namentlich das „Vertrautwerden mit der Heiligen Schrift" (22), mit dem „Gebet" (30), mit der „Eucharistiefeier" (40), der „Beichte" (47), der „Geistliche[n] Begleitung", den „Exerzitien" (64) und „Einkehrtagen" und „Wüstentagen" (69) sowie das „Soziale Engagement" (72) – werden charakterisiert, indem sie mit Zitaten aus der Bibel und Literatur eingeführt, theoretisch reflektiert und schließlich mit praktisch spirituellen Hilfestellungen zum jeweiligen Glaubensvollzug angereichert werden. Die Bedeutung der intensiven Arbeit am eigenen Glaubensweg, der sich in einer konkreten Gemeinschaft vollzieht, wird dargelegt.

Der Grazer Dogmatiker Bernhard Körner gibt im zweiten Teil des Buches (103–204) einen Überblick über die Theologie als Wissenschaft – mit besonderem Schwerpunkt auf der Beziehung zwischen persönlichem Glauben und dem Wissenschaftscharakter der Theologie. Praktische Hilfestellungen für das Studium der Theologie bilden den Rahmen des zweiten Teiles des Buches.

Als Fundament der Theologie wird der Glaube reflektiert. „Der Glaube [als] Antwort auf ein Ereignis" (115), nämlich das der Gotteserfahrung, dürfe nicht von der Wahrheitsfrage abgekoppelt werden. Anhand des Glaubensbekenntnisses wird die Unterscheidung von Glaubensakt und Glaubensinhalt entfaltet und gleichzeitig die Entscheidung zum Glauben thematisiert. Mit der Auslegung klassischer Zitate, wie „fides quaerens intellectum" und „credo, ut intellegam, intellego, ut credam" (129), wird verdeutlicht, dass sich Glaube und Vernunft aufeinander beziehen und gegenseitig nicht ausschließen. „Theologie – das Denkprojekt des Glaubens" (132; 142) wird demnach im Anschluss an Max Seckler als „Selbstvergewisserung des Glaubens" (132) sowie als „Selbstbehauptung des Glaubens" (133), also als Verteidigung des Glaubens innerhalb eines bestimmten Kontextes, definiert. Die Spezialisierung der Theologie in unterschiedliche Fächer verlange weiters eine „besondere Anstrengung der Lehrenden und der Studierenden […], das theologische Denken immer wieder neu an den gelebten Glauben zurück" (136) zu binden.

Als Gegenstand der Theologie wird die Wirklichkeit, die im Hinblick auf Gott behandelt wird, bzw. Gott, als der Andere, der sich in Jesus Christus geschichtlich offenbart hat, beschrieben. Theologie stützt sich auf den Glauben, den die christliche Gemeinschaft in der Kirche, in der Bibel und in jedem und jeder Einzelnen bezeugt.

Die Relevanz der Genese für die Geltung der Theologie in der heutigen Zeit wird anhand der Darstellung der Theologiegeschichte mit besonderer Beachtung der Gegenwart herausgearbeitet.

Literaturhinweise (198–199), gegliedert in spirituelle und wissenschaftlich-theologische Literatur, und ein „Kleines theologisches Wörterbuch fürs Theologiestudium" (200–204), welches zur „ersten Orientierung" (200) dienen soll sowie „keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit" (200) erhebt, schließen den zweiten Teil des Buches ab.

Zuletzt führt Christine Klimann, ebenfalls Ordensfrau der Helferinnen, die theoretischen Reflexionen und praktischen Anregungen für einen gelebten Glauben während des Theologiestudiums aus den ersten beiden Teilen in einer fiktiven Erzählung zusammen (205–223). Die Erzählung veranschaulicht, wie sich die Theologin und der Theologe als glaubende Personen mit den im Studium erlernten Argumenten im alltäglichen (pastoralen) Gespräch herausfordern lassen dürfen.

Die theologische Denkleistung in den persönlich gelebten Glauben zu integrieren, ist ein klar zu erkennendes Anliegen der Autorinnen und des Autors. Das Buch unterscheidet sich von anderen „Einführungen in die Theologie" durch die Motivation zur Arbeit an der persönlichen Spiritualität und ist somit nicht nur für Studierende der ersten Semester, sondern für Theologinnen und Theologen jeden Ausbildungsgrades lesenswert, um die Balance zwischen dem wissenschaftlichen Studium der Theologie und dem gelebten Glauben zu finden beziehungsweise wieder nachzujustieren.

Graz *Sibylle Trawöger*

BIBELWISSENSCHAFT

◆ 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.

Einen schlanken Kommentar zu diesen so wichtigen Kapiteln der Bibel zu haben und dabei doch knapp und gründlich über den Inhalt und die theologischen Aussagen informiert zu werden, das ist der besondere Vorzug dieses Bandes.

In der sehr kompakten Einleitung behandelt der Verfasser verschiedene grundlegende Fragen, wobei er bemerkenswerter Weise in synchroner Betrachtung den Zusammenhang dieser Texte mit dem übrigen Buch Genesis sowie dem Pentateuch insgesamt voranstellt. Erst danach wird diachron die Entstehung der Texte anhand der Unterscheidung von priesterlichen und nicht-priesterlichen Teilen diskutiert und anschließend der mögliche Einfluss altorientalischer Texte in den Blick genommen. Abgerundet wird der sehr informative und die neuere Forschung knapp skizzierende Teil durch eine Darstellung der theologischen Grundgedanken.

Der Einzelauslegung wird jeweils der bisweilen leicht veränderte Text der Neuen Zürcher Bibel vorangestellt, die Auslegung selbst beginnt mit einem Überblick über den Aufbau und die Grundgedanken der Texteinheit, bei Gen 1,1–2,3 auch unterstützt durch schematische Darstellungen. Erfreulich ist auch, dass der Verfasser die erste Texteinheit mit 2,3 enden lässt, wie es in allen maßgeblichen hebräischen Handschriften der Fall ist. Die Kommentierung folgt den kleineren Einheiten, diskutiert die Besonderheiten in der Formulierung im Kontext des Alten Testaments und bezieht auch immer wieder die altorientalischen Texte mit ein. Im besonderen Maße gilt das für die Schöpfungs- und Sintfluterzählungen; bei ersterer wie auch bei der Besprechung der Bäume des Gottesgartens Eden werden darüber hinaus Bilder zur Veranschaulichung eingefügt. Auf diese Weise entsteht ein kompaktes Bild von den Vorstellungen, welche die biblischen Erzähler bestimmen und leiten. Daneben fehlt auch nicht die Auseinandersetzung mit Detailfragen heutiger Leser/innen, etwa jener, woher das Licht des ersten Schöpfungstages komme, wenn die Himmelskörper erst am vierten Tag erschaffen werden, oder jener, was vor der Schöpfung da war, u.a.m. Bisweilen wird am Ende auch in Form von Exkursen auf allgemeine Fragen eingegangen – so folgt etwa nach der Auslegung des Schöpfungsberichtes ein Exkurs über „Schöpfung und modernes Weltbild" – oder es wird die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte des Textes dargestellt – hier ist auf die mit Bildern versehene Erläuterung des „Gartens der Lüste" von Hieronymus Bosch im Anschluss an Gen 3 zu verweisen bzw. auf den Exkurs über die innerbiblische Auslegung der Edenerzählungen im Anschluss an Gen 4,16.

Die einzelnen Genealogien, das sind die Genealogie Adams (Gen 5), die Völkertafel (Gen 10) und die Nachkommen Sems (Gen 11,10–32), werden jeweils nur knapp kommentiert.

Die Sintfluterzählung, ein altes Paradigma für die Quellenscheidung, wird auch hier nach dem üblichen, die Einheit einführenden Überblick so ausgelegt, dass die jeweiligen Schwerpunkte des priesterlichen wie des nicht-priesterlichen Erzählstranges herausgearbeitet und miteinander in Beziehung gesetzt werden.

Mit der Turmbauerzählung klingt die insgesamt gut lesbar geschriebene, sehr interessante und jeweils mit eigenen Akzenten versehene, ausführlichere Kommentierung der Texte aus. Ein knappes, gut ausgewähltes Literaturverzeichnis beschließt den dankenswert schlanken und überschaubaren Kommentar, der einem breiten Leserkreis als sehr guter Führer durch die spannenden und wirkungsgeschichtlich äußerst bedeutsamen Anfangskapitel der Bibel dienen kann.

Linz *Franz Hubmann*

ETHIK

◆ Fuchs, Michael u.a.: Forschungsethik. Eine Einführung. J. B. Metzler Verlag, Stuttgart 2010. (XI, 246, 5 s/w Abb.) Kart. Euro 29,95 (D) / 30,80 (A) / CHF 41,00. ISBN 978-3-3476-02249-3.

Obwohl einerseits die wissenschaftliche Forschung gegenwärtig ohne jeden Streit als eine der gesellschaftlichen Zukunftsfragen par excellence betrachtet wird, und obwohl andererseits eine ausgesprochen breite Fülle ethischer

Abhandlungen zu medizinisch-technischen Anwendungsbereichen der Wissenschaft existiert, sind doch die Publikationen zur Ethik der Forschung als solcher auch in den letzten zehn Jahren rar geblieben. Das mag erstaunen, denn die Gründe dafür liegen nicht ohne weiteres auf der Hand. Umso mehr ist es zu begrüßen, wenn eine Gruppe von WissenschaftlerInnen den Versuch unternimmt, dieses wenig beackerte Feld für junge wie erfahrene ForscherInnen aufzubereiten, um ihnen ein Handwerkszeug für ihr tägliches Tun an die Hand zu geben. Wenn diese Gruppe wie im vorliegenden Fall über Jahre gemeinsam am Institut für Wissenschaft und Ethik (IWE) bzw. am Deutschen Referenzzentrum für Ethik in den Biowissenschaften (DRZE) der Universität Bonn forscht und lehrt, lässt das die Erwartungen zusätzlich steigen.

Das Buch ist in drei Teile gegliedert: Nach einer sehr kompakten Darstellung dessen, was Ethik ist, folgt im zweiten Teil die Darstellung formaler Dimensionen guter Forschung, ehe im dritten Teil materiale Handlungsfelder der Forschungsethik unter die Lupe genommen werden. Der erste Teil „Theorie der Ethik" (1–40) ist anders als die beiden anderen Teile von einem einzigen Autor, nämlich Dietmar Hübner, geschrieben. Nach der Unterscheidung der Begriffe Moral (hier verstanden als vorwissenschaftliches Ethos) und Ethik (hier verstanden als Fach der wissenschaftlichen Reflexion) werden Typen ethischer Theorien dargestellt, ehe Grundlagen der Handlungstheorie und das Problem unterschiedlicher Verbindlichkeitsgrade ethischer Einsichten dargelegt werden. Im zweiten Teil über formale „Dimensionen der Forschung" (41–120) werden vier Aspekte intensiver Behandlung gewürdigt: Die Grundfrage nach der guten wissenschaftlichen Praxis, die formalen Prinzipien medizinischer Forschung, das drängende Problem der Forschung an Tieren und die Beziehung zwischen Forschung und Gesellschaft. Im dritten Teil schließlich werden unter der Überschrift „Gegenstandsfelder der Forschung" (121–240) der Umgang mit humanbiologischem Material, Patenten (hätten diese nicht eher zu den „Dimensionen" gehört?), Embryonen und embryonalen Stammzellen sowie Hirnforschung, Genforschung, Enhancement und Nanotechnologie behandelt. Ein sehr ausdifferenziertes und daher wertvolles *Sachregister* (243–246) schließt den Band ab.

Eine Besonderheit liegt darin, dass in jedem Buch ein individuelles Passwort für die Homepage des Metzler-Verlags enthalten ist, von der die LeserInnen nicht nur offizielle *Dokumente* der Forschungsethik, sondern auch individuelle *Fallbeispiele* downloaden und dann offline behandeln und lösen können. Leider werden letztere aber (außer im ersten Teil) nur für zwei Themen je Hauptteil dargeboten – eine flächendeckende Anwendung des didaktisch geschickten Prinzips wäre wünschenswert gewesen.

Insgesamt bietet das Buch zu vielen Themen der Forschungsethik einen guten ersten Einblick. Wer sich zum ersten Mal dem Thema nähert, wird wertvolle Anregungen finden. Gleichwohl bleiben doch auch einige kritische Anmerkungen:

– Der sehr generelle *Buchtitel* ist irreführend. Denn das Buch behandelt nicht die Forschungsethik allgemein, nicht einmal die naturwissenschaftliche Forschungsethik insgesamt, sondern ausschließlich die biomedizinische Forschungsethik. Das hätte im Titel gesagt werden sollen.

– Es fehlt inhaltlich wie auch formal-didaktisch der *rote Faden*. Die Bezüge der drei Teile unter-einander sind nicht durchkomponiert. Die Einzelthemen der Teile II. und III. folgen keinem ersichtlichen Auswahlprinzip. Zudem fehlen diesen beiden Teilen auch Einleitung und Zusammenfassung. Der Rezensent bezweifelt daher, ob LeserInnen nach sorgfältiger Lektüre die basalen „tools" einer Forschungsethik tatsächlich verinnerlicht haben.

– Die formalen Dimensionen in Teil II. lassen wichtige *Themen* einer biomedizinischen Forschungsethik aus (so z. B. die Frage des möglichen Missbrauchs einmal publizierten Wissens – etwa nach Dürrenmatts Physikern – oder das weite Feld der Forschungsfinanzierung und der damit verbundenen ethischen Probleme, aber auch die leidige Frage einer Veröffentlichungspflicht für unerwünschte Forschungsergebnisse oder das forschungsethische Instrument eines Moratoriums) oder behandeln sie nur sehr bruchstückhaft (wie den Urheberrechtsschutz geistigen Eigentums, der weit mehr Mechanismen kennt als Plagiatverbot und Patente, oder den Schutz sensibler Forschungsdaten).

Hier hätte man sich mehr gewünscht. Wer aber bereit ist, sich auf eine unvollständige Sammlung wichtiger Themen der biomedizinischen Forschungsethik einzulassen, kann von der Lektüre des Buchs durchaus profitieren.

Linz *Michael Rosenberger*

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.

Vor für die Maßstäbe der internetadaptierten Konsumenten urvordenklich langer Zeit – in der ersten Hälfte der 1990er-Jahre – waren die ersten zaghaften Versuche zu bemerken, sich mit dem Phänomen auseinanderzusetzen, inwieweit die völlig veränderte Art zu kommunizieren und die (damals) Neuen Medien philosophisch und theologisch neue Denkweisen hervorbringen bzw. erfordern würden. 1995 hat die ThPQ ihren Band 3 dieser Frage gewidmet. Inzwischen sind viele Petabyte die Datenleitungen hinuntergeflossen, und die Frage ist nun nicht mehr ob, sondern nur noch in welcher Hinsicht sich die Inhalte unseres Denkens und unseres rationalen Reflektierens jedweder Wirklichkeit – damit auch der theologischen – ändern, und in welchem Ausmaß dies auch notwendigerweise eine Änderung der Inhalte mitbedingt.

Das von Bernhard Fresacher herausgegebene Büchlein „Neue Sprachen für Gott. Aufbrüche in Medien, Literatur und Wissenschaft" will sich offenbar vor diesem Hintergrund verstanden wissen, ohne den Fokus ausschließlich auf mediale Modi einzuengen. Er selbst verweist in seinem Beitrag „Wer glaubt, hört auf zu denken?" auf die Sinus-Milieu-Studien (83ff.), die nur vor der Kontrastfläche einer mutierten Kultur des Erfassens, Verstehens und Bewertens gelesen werden könne. Dass damit zugleich die alte Gegenüberstellung von Glaube und Vernunft neue und brisante Dimensionen gewinnt, steht außer Frage: Fresacher geht schon in seinem Einleitungstext ausführlich darauf ein und stellt damit diese Sammlung unterschiedlicher Texte zu religiösen Sprachmomenten in aktuellen sprachlichen Vertiefungen unter ein Leitmoment, das klassischerweise zu den fundamentaltheologischen Grundmotiven (und nicht zu deren einfachsten) gehört. Die Gottesrede, an der sich die Geister scheiden (7), die Sprache, welche die Religion spricht (9) – das sind fraglos herausfordernde Bereiche, zumal dahinter eine ausdrücklich thematisierte fundamentaltheologische Herausforderung steht, nämlich 1 Petr 3,15. Dieser Vers wird oft – meist – unvollständig zitiert; Fresacher selbst erweitert ihn in seinem eigenen Beitrag um den Vers 16, die Aufforderung zur Bescheidenheit und Demut in der Antwort. Völlig berechtigt; nur sollte dann 15 auch vollständig zitiert werden; er beginnt nämlich mit „Haltet in euren Herzen Christus, den Herrn, heilig". Der Rechtfertigungsanspruch des Petrusbriefes setzt dieses Heilighalten voraus – sonst ist er nicht durchzustehen. Das klingt im weiteren Verlauf des Bandes auch an, dazu im Detail weiter unten.

Meine Kritikpunkte vorweg: Der Untertitel verspricht mehr, als das Buch halten kann. Die „Aufbrüche in Medien, Literatur und Wissenschaft" lassen zumindest eine solide repräsentative Auswahl an Beispielen erwarten – diese erschöpfen sich jedoch in einem Beitrag zu „Gott im Fernsehen", einer Präsentation literarischer Texte und deren Analyse im Hinblick auf ihre religiöse Valenz und einer Erörterung über die wiedererstarkte Tendenz zu einer neuen „mystischen" Spiritualität. Unbeschadet der hohen Qualität der Beiträge mutet diese Palette etwas dürr an – natürlich kann man von einem Büchlein in einem les- und leistbaren Marktsegment keine umfassende Aufarbeitung des Gesamtbereiches erarbeiten; aber es gibt Beispiele, die zeigen, dass es durchaus ausführlicher geht (schon vor 10 Jahren hat R. Jacobi mit „MedienMarktMoral" ein ähnliches Experiment gestartet und es auf knapp 200 Seiten vorexerziert). Also: Würde ich mir dieses Buch nur des Titels wegen bei Amazon bestellen, wäre ich enttäuscht. Ebenso ist mir die Choreografie der Beiträge nicht ganz schlüssig – die Anordnung wirkt ein wenig zufällig (was aber kaum etwas ausmacht – knapp 140 Seiten sind orientierungsmäßig kein großes Problem).

Insgesamt überwiegen jedoch die positiven Eindrücke. Ich möchte im Folgenden schildern, warum.

Ludger Verst, selbst Theologe und Profi in der Medienausbildung, widmet sich in seinem Beitrag „Gott im Fernsehen" der Frage nach der Abbildbarkeit des letztlich Unabbildbaren. Die Erkenntnis, dass „Religion im Fernsehen […] von Theodramatik, nicht von Theologie" (lebt) (18), verdankt sich der Einsicht, dass Medien heute hauptsächlich kommerzielle Medien geworden sind. Die Botschaften sind kaum noch um ihrer selbst willen wichtig; die Konsumenten bestimmen, was (lukrativ) gesehen und gehört werden kann. Dass unter diesen Rah-

menbedingungen einerseits „unvermarktbare" Wahrheiten nur schwer platzierbar sind, wird kaum in Frage zu stellen sein; dass es dennoch auch im Mainstream eine „originäre religiöse Syntax" [19] geben soll, erstaunt zunächst, ist aber nachvollziehbar und auch an zahlreichen augenfälligen Beispielen einsichtig. Wichtig ist hier der Aufweis des (bewegten) Bildes als Ausdruck des Sich-Ereignenden, das einen eigenen Erzählstil und eine eigene hoch entwickelte Erscheinungsform des „Heiligen" bieten kann (20–23); hier kann man ergänzend auf Martin Ostermanns Band „Gotteserzählungen" hinweisen, der 2010 bei Schüren erschienen ist und Versts Ansätze detailliert unterstützt.

Erich Garhammer, Pastoraltheologe, widmet sich in seinem Beitrag der Gottesrede in der aktuellen Literatur. In Auseinandersetzung mit Peter Sloterdijk stellt er die These auf, dass es „[…] keinen eindeutigen Befund in der Literatur der Gegenwart […] gibt", der eine neue „Unbefangenheit in der Rede über Gott bezeugen würde" (26). Es bleibt, so der Autor, bei jeweils biografisch bedingt unterschiedlichen Sprechversuchen (ebd., 50f.). Er untermauert diese These durch Textbeispiele bekannter Autorinnen und Autoren der Gegenwart; und die Beispiele sind überzeugend – nur bleibt die Frage nach den Auswahlkriterien der Beispiele unbeantwortet. So bleibt nach der Lektüre der Seiten und des Fazit (51) auch ein Rest an Zweifel, der einem möglichen Eklektizismus geschuldet ist – freilich: ginge es anders auf den wenigen Seiten? Ich möchte den Gegenbeweis nicht antreten müssen.

Mit *Saskia Wendel* kommt im dritten Beitrag eine hochkarätige Fundamentaltheologin zu Wort. Wendel arbeitet gewohnt solide und stellt die aktuelle Situation des Diskurses zum Verhältnis von Glaube und Vernunft dar, wobei sie aufweist, dass es um einen Vernunftbegriff gehen muss, der nicht auf eine einseitig verstandene *ratio* enggeführt werden darf, sondern die Ebenen des Emotionalen und des Handelns mit einschließen muss. Sie räumt dabei dem Handeln Priorität ein: „[…] vor allem [neben der rationalen Reflexion und der Öffnung auf das Glaubensgefühl hin, Anm. C.W.]: diesen Glauben tatkräftig im eigenen Handeln zu bezeugen und weiterzugeben" (65). Ich hätte den Band mit diesem Beitrag eröffnet, weil er den Verstehenshorizont für die Bedingungen aller anderen Beiträge umreißt. Egal: Hauptsache, er ist drin.

Bernhard Fresacher geht in seinem Artikel zum Verhältnis von Denken und Glauben einen anderen Weg. Er hinterfragt das traditionell gespannte Verhältnis von (je vermeintlicher) Klugheit und Torheit im Reigen von immer neu notwendiger Annahme von Wahrheiten einer- und Durchdenken von Möglichkeitsbedingungen andererseits (besonders spannend: der Verweis auf Thomas und seine Kritik am exzessiven Konsum [70]). Dass Fresacher als Fundamentaltheologe die überaus heikle Regensburger Rede des Papstes aufgreift und sie als „Passage" zum ebenso heiklen Diskurs zwischen religionskritischer Wissenschaft und Religion (damit auch Theologie) verwendet, ist mutig. Er bespricht in der Folge in aller Kürze die wichtigsten naturwissenschaftlichen Erklärungsansätze des Phänomens „Religion" und weist deren Stärken und Schwächen auf (75–81), um in der Folge auf die Ästhetisierung (im kallistischen Sinne) der individuellen Religiosität einzugehen. Fünf Thesen zur diskursiven Situation der Theologie in einer subjektivierten Mediengesellschaft runden den Beitrag ab.

Margit Eckholt, Dogmatikerin, leitet ihren Beitrag zum Potenzial der Mystik in der Gottesrede mit der Beobachtung ein, dass die Nachfrage nach unspezifischer Spiritualität jene nach rational reflektierter Theologie derzeit bei weitem überwiegt – eine Beobachtung, die ich gut bestätigen kann (99). Sie fragt nach den Hintergründen dieses Trends und ortet die Notwendigkeit eines neuen Sprechens über Gott, das eine neue Mission freisetzen kann – kurz: Neue und angemessene Sprachformen zu finden heißt auch, neu und angemessen glauben (in weiterer Folge: weitergeben) zu können, da „Glaube und Vernunft […] heute noch wie früher zusammen[gehören]" (101). Sie zeigt dies anhand der Ausführungen des Michel de Certeau, der davon ausgeht, dass die zunehmende Säkularisierung quasi die Referenzrahmen institutionell gebundener Sprache entleert und daher „ethische, politische und kirchlich-dogmatische religiöse Diskurse" nicht mehr greifen (102). Certeau plädiert für eine Leerstelle, die für Gott offen gehalten werden soll und so neue Sprechweisen von ihm ermöglicht. Gottesrede ist (hier schließt sich der Bogen zu Verst) prozesshaft und operativ angelegt; insofern ist theologisches Denken notwendig dynamisch und per se nicht auf ein „Ankommen" im Sinne eines permanenten Verweilens angelegt (115). Auf dieser Basis entwickelt Eckholt so etwas wie

ein Postulat der neuen Gottesrede, die sich nicht vor der Zwiesprache mit „Literatur, Poesie, Musik oder bildende[r] Kunst“ (119) scheut, da so abgenutzte Sprachdielen wieder tragfähig und begehbar gemacht werden könnten (vgl. dazu Gerhard Larchers „Annäherungsversuche von Kunst und Glaube“, Berlin 2005). Nur diese neue Begehbarkeit kann auch Verkündigung wieder nachhaltig fruchtbar machen.

Das Buch schließt mit einem Blick auf die „Herausforderungen für Verkündigung, Bildungsarbeit und Seelsorge“ unter dem Titel „Gott im Zeichen der Subjektivität“. Die Autorin, *Judith Könemann*, Praktische Theologin, versucht hier einen Themenbereich, der einen ganzen Band füllen könnte, auf nur 15 Seiten zu umreißen. Entsprechend dicht fallen die Stichworte, und von allen Beiträgen in diesem Buch lässt mich dieser noch am ehesten ein wenig ratlos zurück: Sowohl die einleitend beschriebenen Trends zur „Subjektivierung und Verinnerlichung“ als auch zur Vermarktung nicht produktspezifischer Mehrwerte (124f.) sind bereits breit behandelt, Pluralisierung und Individualisierung (126ff.) ausführlich beschrieben worden. Dass parallel Religion zunehmend zu einem Mittel (nämlich einem unter vielen!) der Selbstdeutung wird und das Bedürfnis nach Spiritualität ungebrochen bleibt, aber dabei immer pluralere Formen annimmt, ist ebenso evident. Ich habe das (ebenfalls subjektive) Gefühl, dass ich da (sprachbildlich) die Kurve nicht gekriegt habe; mein persönlicher Anschlusspunkt ist der Schlussabschnitt, der sich den Konsequenzen für Pastoral und Verkündigung widmet (letztlich also kirchlichem [!] Handeln). Dass Diakonie und die Solidarität die geeigneten Vorzeichen darstellen, Subjektivität in eine religiös-christliche Grundhaltung einzubinden (138), findet meine vollste (und durchaus begeisterte) Zustimmung – als in der Gemeinde tätiger Diakon zeigt mir die Erfahrung, dass dieser Ansatz tatsächlich vor allem im Umgang mit der jüngeren Generation erfolgversprechend (vielleicht der einzige erfolgversprechende ?) ist.

Das obligatorische Autorinnen- und Autorenverzeichnis rundet den Band ab.

Das haptische und ergonomische zuletzt: Wie von Grünewald gewohnt, ist das Papier gut gewählt, die Bindung solide und das Buch auch nach mehrmaligem Durchblättern noch nicht zu einer Loseblattsammlung geworden (andere Verlage sparen hier oft am falschen Platz). Das Layout ist insgesamt gut gelungen, die Schriften sind gut lesbar – einziges Manko: Die Kopfzeilen um 90° verdreht in die Außenränder zu stellen, ist zwar ästhetisch eine schöne Lösung, dafür aber wenig praktikabel.

Fazit: Schön, dass ich das Büchlein lesen durfte. Es war insgesamt ein beträchtlicher Gewinn; eigennützig füge ich als Sprecher der Internationalen Forschungsgruppe „Film und Theologie“ noch hinzu: Für alle diese Beiträge wäre eine weitere Vertiefung, am besten im Rahmen unserer Forschungsgruppe, höchst lohnend!

Graz *Christian Wessely*

◆ Certeau, Michel de: GlaubensSchwachheit (Religionskulturen 2). Walter Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2009. (260) Kart. Euro 34,00 (D) / Euro 35,00 (A) / CHF 54,90. ISBN 978-3-17-019713-8.

Mit diesem Band werden theologische Texte eines originellen christlichen Denkers und intellektuellen Grenzgängers auf Deutsch veröffentlicht: *Michel de Certeau SJ* (1925–1986), Kulturhistoriker und Religionswissenschaftler, war mit der Methodologie kultur-, sozial- und humanwissenschaftlicher Disziplinen vertraut, verfolgte aber weniger die Absicht, sich akademisch zu etablieren, sondern war vom Interesse umgetrieben, „einen neuen Modus von Intelligibilität für das Christentum zu definieren oder gemeinsam mit anderen neue Praxistypen zu erfinden“ (*Luce Giard*, 14). Certeaus Überlegungen sind von einer hochsensiblen Wahrnehmung gesellschaftlicher und kultureller Umbrüche geprägt – was im häufigen Bezug auf das Phänomen „Brüche“ zum Ausdruck kommt – und gehen vom „Ende der Theologie als Leitwissenschaft und des Glaubens als selbstverständlicher Grundhaltung in einer sich immer weiter pluralisierenden Gesellschaft und Wissenschaftslandschaft“ (*Joachim Valentin*, 10) aus. Verfasst in einer Phase politischer Turbulenzen (Ende der 1960er- und Anfang der 1970er-Jahre), bleiben die vorliegenden Texte nicht einem Pathos totaler Kritik verhaftet, sondern leben aus einer Spiritualität, die Zeitgenossenschaft und christliche Inspiration auf faszinierende Weise verbindet: experimentell, weltoffen, beziehungsorientiert und gegenwartsbezogen.

Michel de Certeau konnte über unterschiedliche Lebens- und Glaubenserfahrungen innovativ und glaubwürdig sprechen: über das Ordensleben, dessen „Geste […] die des *Aufbruchs*“ (30) ist; über den Glauben, dem der Charakter einer „Antwort“ zukommt, die dem Evangelium gegenüber „Distanz, keine Korrespondenz“ (52) besagt; über die Bedeutung von „Häresie“, die letztlich im Kommunikationsabbruch mit der glaubenden Gemeinschaft besteht (vgl. 112); über die politische Praxis engagierter Christen während der brasilianischen Militärdiktatur (vgl. 116–136) und des Vietnamkriegs (vgl. 137–153); über Theologie, die dann, wenn sie „außerhalb der kritischen Rationalität erarbeitet wird oder sich damit zufriedengibt, die entsprechenden Ergebnisse im Dienste unveränderter Überzeugungen zu wiederholen“, ins Reich der „Legenden“ abwandert (167); und über die Kirche, die in der modernen Gesellschaft „jenen majestätischen Ruinen“ gleicht, „aus denen man Steine bricht, um damit andere Bauten zu errichten“ (245). Der Weg des Glaubens besteht nach Certeau weder in einer Restauration vergangener Formen, noch in einer Auflösung christlicher Ansprüche, sondern in einer Praxis der „Verifikation“ (177), die neue Lebensräume öffnen kann, so wie der Anfang der christlichen Tradition vom offenen Raum des leeren Grabes begründet wurde, das den, der darin lag, nicht festhalten konnte. „Dass das Christentum immer noch fähig ist, einen neuen Raum zu eröffnen, dass es eine Veränderung im Vollzug des Diskurses und in der Beziehung des Sprechers zur Sprache ermöglicht, dass es, kurz gesagt, Glaubende ‚zulässt‘, das ist letzten Endes die wahre ‚Verifikation‘, welches ihr Modus und ihr Ort auch sein mögen“ (178). Nicht die Suche nach Sicherheit und Krisenresistenz, sondern die Annahme der „Erfahrung von Zerbrechlichkeit“ (249) sowie das Wagnis, „sich der Exteriorität auszusetzen“ (250), führen zur „*Schwachheit des Glaubens*“ (ebd.), in der die Grundfigur christlichen Lebens und letztlich seine Anfänge sichtbar werden. Aber, so fragt Michel de Certeau: „Werden sich Christen finden, die jene von Gebet, Unruhe und Verehrung erfüllten Anfänge noch einmal suchen wollen?“ (249)

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

GESCHICHTE

◆ Rolinek, Susanne / Lehner, Gerald / Strasser, Christian: Im Schatten von Hitlers Heimat. Reiseführer durch die braune Topographie von Oberösterreich. Czernin Verlag, Wien 2010. (297, zahlr. Abb.) Pb. Euro 19,80 (D, A). ISBN 978-3-7076-0315-6.

Dieser „Reiseführer“ zu den NS-Stätten im „Lande ob der Enns“ ist von beachtlicher Qualität. Er setzt sich mit der Geschichte kenntnisreich auseinander und bringt vorzügliche Bilddokumente. Der Rezensent befürchtet jedoch, dass der Durchschnittsbenützer etwas überfordert wird.

Die vorgestellten Orte werden nicht eigentlich „beschrieben“. Meist werden – aufgrund von Ereignissen aus unserer Zeit – Gegenwartsreflexionen angestellt (vgl. Wels, 145–177). Zu den besten Artikeln gehört wohl „Linz – Bischofsstraße 3“, der über ein Haus handelt, das „von den Massen unbeachtet“ bleibt. Hier aber wuchs Adolf Eichmann auf, der „Manager der Hölle“ (22–26). Dicht daneben wohnte übrigens Benedikt Schwager, der eine „Zuckerlhandlung“ betrieb. Er war Präsident der israelitischen Kultusgemeinde Linz. Als ihm das Silberne Ehrenzeichen der Republik Österreich verliehen wurde, hielt ihm der Vater Eichmanns, Adolf Eichmann sen., eine Rede und beglückwünschte ihn zu seiner Ehrung (55).

Diese Hinweise mögen genügen. Leider liegt das schön gestaltete Buch – wegen der Verwendung von Kunstdruckpapier – etwas schwer in der Hand. Wir wünschen ihm aber eine weite Verbreitung!

Linz *Rudolf Zinnhobler*

◆ Sandgruber, Roman: Wir Oberösterreicher. Ein Streifzug durch die Geschichte unseres Landes. OÖ Nachrichten Edition – Trauner Verlag, Linz 2010. (280, zahlr. farb. Abb.) Geb. Euro 34,90 (D, A) / CHF 49,90. ISBN 978-3-85499-761-0.

Der Autor des Buches ist seit 1988 Professor für Wirtschafts- und Sozialgeschichte an der Johannes Kepler Universität Linz und leitet das zugehörige Institut. Durch seine wissenschaftlichen Veröffentlichungen ist er weit über die Landesgrenzen hinaus bekannt geworden.

Das vorliegende Werk entstand auf der Grundlage einer Serie von Artikeln zur Geschichte Oberösterreichs, die zuvor im Wochenend-Magazin der Oberösterreichischen Nachtrichten erschienen. Geboten wird ein Streifzug durch die Landesgeschichte von der Urzeit bis zur Gegenwart. Einige Beiträge zur Kunst- bzw. Literaturgeschichte haben Lothar Schultes und Christian Schacherreiter beigesteuert.

Der Rezensent wünscht dem Buch eine weite Verbreitung. Er freut sich natürlich sehr, dass seine Beiträge zur Landesgeschichte, insbesondere zur Hagiographie, so intensiv gewürdigt wurden (vgl. S. 19). Dennoch sei angemerkt, dass für einige Perioden die Kirchen- und die Diözesangeschichte etwas zu kurz gekommen ist, so z. B. die Zeit Bischof Rudigiers, dessen 200. Geburtstag demnächst gefeiert wird.

Der von Bischof Rudigier initiierte und intensiv geförderte Bau einer neuen Kathedrale, des Mariä Empfängnis Domes, auch „Rudigier-Dom" genannt (Grundsteinlegung 1862, Weihe der Votivkapelle 1869, Fertigstellung und Weihe 1924), hat das Stadtbild nachhaltig geprägt. Das haben im „Kulturhauptstadtsjahr 2009" nicht nur die Bewohner von Linz, sondern auch die zahlreichen Besucher aus dem Ausland dankbar erlebt.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ 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.

Über kirchliche Pioniere aus der Ära der „Sozialen Frage" des 19. Jahrhunderts ist bereits viel geschrieben worden. Mit Eugen Hillmanns „biographischem Versuch" wird ein weiterer katholischer Protagonist vorgestellt. Sein starker Österreichbezug legt die Beschäftigung mit seiner Person nahe.

Hillmann stammte aus einer kleinbürgerlichen Familie im östlichen Rheinland (Elberfeld/Wuppertal). Die Diasporasituation verhinderte eine katholische Schulausbildung des Knaben und so besuchte er ab 1869 das Jesuitengymnasium Stella Matutina in Feldkirch. Das Theologiestudium absolvierte er an der Jesuitenfakultät in Innsbruck, während in seiner Heimat Preußen der „Kulturkampf" voll ausgebrochen und in Bonn die theologische Fakultät „altkatholisch" geworden war. Da eine Anstellung als Geistlicher des Erzbistums Köln oder einer anderen preußischen Diözese ausschied, suchte er den Kontakt zum Bistum Brixen. 1884 wurde er in Eichstätt zum Priester für die Diözese Brixen geweiht.

Schon als junger Seelsorger im vorarlbergischen Lustenau war er neben der marianischen Kongregation führend in der lokalen christlichsozialen „Casinobewegung" tätig und exponierte sich damit politisch gegen die Liberalen. Um ihn aus der politischen „Schusslinie" zu nehmen, vielleicht aber auch aufgrund besonderer Eignung, sandte ihn der Diözesanbischof 1888 nach Rom zum Studium. Neben der Tätigkeit als Kaplan im Priesterkolleg bzw. an der deutschen Nationalkirche Santa Maria dell'Anima absolvierte er an der Jesuitenuniversität Gregoriana seine kirchenrechtlichen Studien.

Eineinhalb Jahre später – nach der Promotion zum Dr. juris canonici – kehrte er in die Seelsorge zurück und wurde Kaplan in Andelsbuch im Bregenzerwald. Allerdings nur kurz, denn 1891 nahm die Laufbahn Hillmanns eine überraschende Wende. Der mittlerweile 36jährige Priester ersuchte den Brixener Diözesanbischof um Beurlaubung, um in Bonn die Stelle des Chefredakteurs der „deutschen Reichszeitung" anzutreten. Dieses katholische Presseorgan war gegründet worden, um „den Angriff" gegen den aufstrebenden Altkatholizismus und den einsetzenden Kulturkampf „wirksam führen zu können". In der Funktion des Chefredakteurs exponierte er sich nicht nur auf konfessionellem Gebiet, sondern er engagierte sich in der sozialen Frage und erwarb sich den Ruf eines „sozialdemokratischen Agitators in geistlichem Gewande". Tatsächlich hatte Hillman in Vorträgen den Kapitalismus wegen der schlechten Lohnverhältnisse angeklagt und verwahrte sich gegen die Ansicht der Unternehmer, nicht mehr geben zu können. Hillmanns ganzes priesterliches Wirken war erfüllt vom sozialen Engagement. So gründete er als rector ecclesiae der Bonner Herz-Jesu-Kirche eine Männerkongregation, in der die sozialen Fragen besprochen wurden und machte in seinen Predigten die Studenten mit den Problemen der Arbeiter vertraut. Aus dem Jahr 1899 stammt von ihm ein „Lied von der Arbeit", das er den

katholischen Arbeitervereinen Kölns widmete („*Es rasseln die Räder, der Amboß gellt, es zischen die feurigen Zungen … Drum Brüder, reicht euch die schwielige Faust und stehet ohne zu beben: ob machtvoll der Sturm auch unten saust, die Hölle muß sich ergeben. Und ob der Weichling bebt und fällt, wir halten vor Gott die ganze Welt*“).

Ebenso überraschend wie er die Diözese Brixen Richtung Bonn verlassen hatte, kehrte Hillmann 1901 nach Tirol zurück und trat in Innsbruck die Stelle des rector ecclesiae im Kloster der ewigen Anbetung an. Seine Haupttätigkeit lag jedoch im Aufbau und in der Betreuung der katholischen Arbeiterschaft als Präses des „Katholischen Arbeitervereins für Innsbruck und Umgebung“. Ein zweiter Schwerpunkt lag im Aufbau der Caritas in Tirol. Unter seiner Ägide schritt das Tiroler Landeskomitee 1902 zur Gründung eines Landesverbandes. Als Jesuitenschüler war ihm auch Bildung ein großes Anliegen und so gründete er nach dem Ersten Weltkrieg in Innsbruck eine Lesehalle. Für die Versammlungen des Arbeitervereins erbaute Hillmann im Gebäudekomplex des kath. Vereinshauses (Innrain 37) den Leo Saal. Ein Debattierclub des Vereins traf sich zu wöchentlichen Veranstaltungen. Dem Vereinsvorstand gehörte in diesen Jahren auch Kurt von Schuschnigg und Richard Schmitz an. Eugen Hillmann war der personifizierte christliche Arbeiterverein in Innsbruck. Höhepunkte seines Engagements waren Referate auf dem ersten Tiroler Landeskatholikentag 1909, der aus Anlass der 100. Wiederkehr der Siege Andreas Hofers am Berg Isel abgehalten wurde. Hillmann wehrte sich darin gegen die sozialdemokratische Kritik, die Kirche sei ein Beruhigungs- und Verdummungsinstrument und machte klar, dass die Christlichen Arbeitervereine zwar vorrangig der religiös-sittlichen Hebung des Arbeiterstandes und dann erst, aber eben auch der Verbesserung der sozialen Verhältnisse ihrer Mitglieder dienten. Auch beim 7. allgemeinen österreichischen Katholikentag 1910 sprach Hillmann. In seinem Referat über die „heilige Eucharistie und die soziale Frage“ sagte er, es genüge nicht, die Hungernden der Welt auf die Eucharistie als Trost und Kraft hinzuweisen. Als Hillmann 1922 für seine Verdienste um die katholische Arbeiterschaft von Papst Pius XI. zum päpstlichen Hausprälaten ernannt worden war, war er längst zur stadtbekannten Persönlichkeit geworden. Die Sozialenzyklika „Quadragesimo anno“ empfand er als große Bestätigung seiner Arbeit. Als er 1932 das Amt des Präses des Christlichen Arbeitervereins niederlegte, beendete er ein über vier Jahrzehnte dauerndes soziales Engagement, das symbolträchtig von den Jahren 1891 und 1931, den Jahren der beiden ersten Sozialenzykliken, umrahmt wird.

Mit dem „biographischen Versuch“ Eugen Hillmanns wird ein weiteres Beispiel für den Typus des von der sozialen Frage bewegten, unerschrockenen und pionierhaften Priesters des 19. Jahrhunderts vorgestellt. Die Kirche verdankt genau diesen Persönlichkeiten die Lorbeeren im Kampf um die sozialen Probleme, derer sich die kirchengeschichtlichen Darstellungen heute rühmen. Dieses Verdienst liegt beim Autor.

Bedauerlicherweise wurden bestimmte biografische Aspekte nur wenig ausgeleuchtet. Zum Beispiel ist die Entscheidung für die Priesterlaufbahn (wie in vielen Fällen dieser Epoche) – trotz fehlender Quellen – weniger in der ausdrücklichen Entscheidung des jungen Hillmann zu suchen, sondern wohl eher im gezielten Werben der Kirche um geeignete Buben aus dem handwerklich-landwirtschaftlichen Milieu, mit dem die Verluste des Priesternachwuchses aus dem liberalen Bürgertum wettgemacht wurden. Eine andere Frage wäre, welche zeitgenössischen priesterlichen „Kampfgefährten“ Hillmann im deutschen Sprachraum hatte, welche in der Tradition Kolpings und Don Boscos wirkten? Weitgehend ausgeblendet bleibt für seine Innsbrucker Zeit die Frage nach der politischen Haltung Hillmanns während der Zeit des autoritären christlichen Ständestaates und gegenüber dem (in Deutschland noch zu seinen Lebzeiten an die Macht gekommenen) Nationalsozialismus. Interessant wäre ebenso gewesen, auf einer allgemeineren Ebene zu thematisieren, welche grundlegenden (zeitgenössischen) Fragen von Kirche (und Staat) sich am Beispiel seines Lebenslaufs stellen. Hillmanns Beispiel bliebe so nicht singulär, sondern fände eine Einbettung in die grundsätzliche Problematik der Kirche im 19. Jahrhundert.

Linz *Helmut Wagner*

◆ Erkens, Franz-Reiner: St. Englmar. Anmerkungen zu den Anfängen eines Ortes im Bayerischen Wald (Windberger Schriftenreihe 6). Poppe Verlag, Windberg 2009.

(129, zahlr. s/w Abb., 2 Urkundendrucke) Pb. Euro 8,00 (D, A). ISBN 978-3-932931-06-2.

◆ Lerchenmüller, P. Petrus-Adrian: „Allen bin ich alles geworden, um auf jeden Fall einige zu retten." (1 Korr 9,22). Norbert von Xanten und die Geschichte des Prämonstratenserordens (Windberger Schriftenreihe 7). Poppe-Verlag, Windberg 2009. (110, 20 s/w Abb.) Pb. Euro 8,00 (D) / Euro 8,30 (A). ISBN 978-3-932931-07-9.

… *bona que habetis apud sanctum Engelmarum* … Mehr ist es nicht, was in der für das Prämonstratenserkloster Windberg ausgestellten Urkunde Lucius' III. von 1183 über St. Englmar zu lesen ist – mit derselben Dürftigkeit wie in unzähligen anderen Fällen *einer ersten urkundlichen Erwähnung*. Was Franz-Reiner Erkens aber aus diesen kurzen Worten herauszuholen vermag, indem er den geschichtlichen Hintergrund ausleuchtet, Zeit und Menschen Profil verleiht und in gesellschaftliche Strukturen einführt, wie er das methodische Rüstzeug des Historikers vorstellt und auch die Konstitution von Gemeinschaftsbewusstsein vermittels historischer Erinnerung als Frage und Problem in den Blick nimmt, das zeigt den souveränen und stilsicheren Historiker, als den man Erkens in der mediävistischen Zunft kennt.

Aus der Bitte, bei der Interpretation der Papsturkunde behilflich zu sein, erwuchs eine umfassendere Aufgabenstellung: Es wird nicht nur „dem Beginn der Geschichte von St. Englmar nachgegangen, sondern diese Ursprünge werden zugleich in einen weiteren Horizont gestellt, wobei Lokal- und Regionalgeschichte mit Reichs- und Kirchengeschichte verwoben wird und sog. hilfswissenschaftliche Aspekte ebenso zur Sprache kommen wie Probleme des interpretatorischen Überbaus […]." (7f.) Für den Interessierten ein fundierter Einblick in die hochmittelalterliche Welt mit vielfachen Anregungen für weitere Lektüre, ist es ebenso für Spezialisten und besonders auch für angehende Historiker ein Gewinn – allein schon weil es lehrreich ist (und überdies Spaß macht) zu sehen, wie Erkens an das Thema herangeht. Man wünschte sich in der heimatkundlichen Literatur des öfteren solchen Arbeiten zu begegnen!

Als Quellentexte mit Übersetzung und Abbildung beigegeben sind neben zwei Papsturkunden (der Jahre 1146 und 1183) das zwischen 1147 und 1191 (Erkens argumentiert für vor 1167) entstandene Kapitel 3 ‚De beato Engilmaro' der *Primordia Windbergensia* sowie eine Liste der Pfennigdienste *de silva sancti Eggilmari* aus dem späten 13. Jahrhundert. Wird in der Urkunde von 1183 im strengen Sinn noch keine Siedlung, sondern nur Besitz bei der 1131 geweihten Kirche erwähnt (79), so ermöglicht die Zensualenliste „einen kleinen Einblick in die Siedlungs- und Bevölkerungsstruktur" (81): Vorsichtig lässt sich für das Ende des 13. Jahrhunderts eine Pfarrgemeinde von rund 700 Personen, für St. Englmar selbst eine Bevölkerung von etwa 115 Menschen hochrechnen.

Bemerkenswert ist eine Nebenfigur aus der Vita Engelmars, der armenische (Erz-)Bischof und Einsiedler Gregorius. Diesen würde man mit gesundem quellenkritischen Misstrauen als bloße literarische Fiktion aus dem ‚hagiographischen Baukasten' einstufen, wäre bei archäologischen Untersuchungen im Kloster Niedernburg (1978–1980) nicht das Grab eines armenischen Geistlichen gefunden worden, bei dem es sich wohl nur um den 1093 gestorbenen, biographisch allerdings kaum konkreter greifbaren Gregorius handeln kann (63f.). Das lehrt nicht zuletzt auch wissenschaftliche Bescheidenheit, denn manchmal ist vorderhand allzu Wunderbares eben doch möglich. Lediglich als Marginalie sei bemerkt, dass durch die Formulierung, sein Grab sei „bis zu diesem Zeitpunkt unbekannt" gewesen, eine lokale Passauer Tradition (bewahrt im liturgischen Gedenken des Klosters?) etwas verdeckt wird, die von der *Bestattung* in der Klosterkirche berichtet. Soweit zu sehen, findet sich der erste Hinweis darauf in den ‚passauischen Notizen' des Johannes Turmair/Aventin (Clm 1204, fol. 49v–78 [1517]).

Nun ist es sicher eine Herausforderung, ja fast eine Bürde, die Reihennachbarschaft eines arrivierten Historikers anzutreten; und natürlich wird man an eine Anfängerarbeit nicht denselben Maßstab legen, noch dazu wo sie sich eines komplexen, mit vielen Fragezeichen versehenen Themas annimmt. Trotzdem aber kann man den Band von Petrus-Adrian Lerchenmüller nicht ganz aus der Kritik entlassen. Um es kurz zu machen: Obwohl die 2005 fertiggestellte Diplomarbeit für den Druck überarbeitet und um ein Kapitel ergänzt wurde (‚Norbert als Diplomat im Reichsdienst', 68–79), kann sie nicht überzeugen.

Formal stören ermüdende, zum Teil wortwörtliche Wiederholungen (allein schon das titelgebende Zitat aus dem Ersten Korintherbrief wird bis zum Überdruss beansprucht); ein bis-

weilen holpriger Stil; die eher verwirrende als erhellende Weitschweifigkeit in den großen Zusammenhängen; im Detail wiederum die Neigung zur Spekulation und ein kritisch verbrämter, letztlich aber doch wieder hagiographischer Stil, der einen in seinen Handlungsmotiven unbedingt integren Norbert zeigen will. Insgesamt nicht gerade das, was man sich für ein „breites Publikum" (6) wünscht.

Darüber hinaus orientiert sich Lerchenmüller sehr stark an der einschlägigen Literatur. Das ist bei der durchschnittlichen mitteleuropäischen Diplomarbeit durchaus üblich und völlig in Ordnung; liegt sie aber in monographischer Form publiziert vor, muss die Frage erlaubt sein, warum man sich nicht gleich diesen Referenzen zuwenden sollte (etwa dem von Crusius/Flachenecker 2003 herausgegebenen Band ‚Studien zum Prämonstratenserorden'). Dass bei der Quellenbehandlung ab und an die Sicherheit noch fehlt, ist verzeihlich, nicht aber handwerkliche Ungenauigkeit: so wird der ‚Annalista Saxo' durchwegs mit dem Artikel *die* versehen, nicht nach der neuen Edition von Klaus Naß zitiert und ohne Berücksichtigung von Naß' Untersuchungen (Schriften der MGH, Bd. 41, 1996) lediglich mit Verweis auf Schmeidlers Aufsätze von 1938/1939 vorgestellt (69f.).

Inhaltlich vermisst man ein stärkeres Eingehen auf gesellschaftliche und soziale Rahmenbedingungen sowie die Herausarbeitung der – ‚Investiturstreit' hin oder her – ganz selbstverständlichen Verwobenheit von Weltlichem und Geistlichem (durch die auch adeliges Ethos und herrschaftliches Selbstverständnis hindurchgehen); gerade letzteres würde Norberts Biographie vielleicht weniger von *Brüchen* durchzogen und ihn weniger *modern* erscheinen lassen. Gerade das völlige Fehlen von Äußerungen Norberts – keine einzige der vermeintlichen Schriften Norberts kann der Kritik standhalten – macht(e) ihn zu einer willkommenen Projektionsfläche, was sich anhand der Rezeptionsgeschichte gut zeigen ließe. Und dorthin gehörte dann auch die von Sebastian Sailer verfasste und von den Gebrüdern Klauber zu Augsburg gestochene *Vita Norberti* des 18. Jahrhunderts, die kommentarlos und damit geradezu unmotiviert als Anhang beigegeben ist (81–104, mit einer Übersetzung Ulrich Leinsles): Man würde gerne etwas über die Umstände ihrer Entstehung und ihr Verhältnis zur ‚kanonischen' *Antwerpener Vita* Chrysostomus van der Sterres wissen. Zum Verständnis der Wege Norberts im 12. Jahrhundert nämlich trägt sie – außer anachronistischen Bildern – nichts bei.

Linz *Reinhard Kren*

KULTURWISSENSCHAFT

◆ 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.

Die OÖ. Landesausstellung 2010 im Schloss Parz/Grieskirchen war dem Thema Renaissance und Reformation gewidmet und trug diesem in vielfältiger Weise Rechnung. Die „Auswirkungen" der Reformation auf Staat und Kirche, auf Kunst und Literatur, Naturwissenschaft und Medizin, waren nur einige der aufgezeigten Aspekte. Der schon bald vergriffene Katalog fand dann eine Ergänzung im vorliegenden Kulturführer, gestaltet von *N. Loidol*, einem Mitarbeiter von *R. Sandgruber* an der Johannes Kepler-Universität Linz. Sandgruber hat sich als wissenschaftlicher Leiter schon mehrerer Landesausstellungen bestens bewährt.

Gestaltet ist das Buch nach dem Prinzip der Dehio-Handbücher, d. h. als „Reiseführer" zum Thema, als Nachschlagewerk, das die aufgenommenen Artikel in alphabetischer Reihenfolge bringt. Beigefügt ist außerdem eine Übersichtskarte, die es dem Benützer erleichtert, die relevanten Orte rasch zu finden.

Besonders hervorgehoben seien neben Parz mit seinen aufsehenerregenden Fresken und der Bezirkshauptstadt Grieskirchen die Zentren der Renaissance Linz und Wels (Polheimer-Gräber in der Stadtpfarrkirche, Hoffmannsches Freihaus, Schloss Polheim, Exponate im Stadtmuseum), das Stift Kremsmünster mit seinen Sammlungen und das Schloss Schwertberg.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

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.

Der dritte Band der interdisziplinären Edition „Weltordnung – Religion – Gewalt" (zu den ersten beiden Bänden vgl. ThPQ 158 [2010], 193–194 und 310–311) ging aus einem literarischen Privatissimum hervor, dessen TeilnehmerInnen von der Überzeugung geleitet waren, dass der „methodische Trennungswahn" (Vorwort des Hg., 8) der einzelnen Fächer und Wissenschaften den „Verbindungen, Ähnlichkeiten, Gemeinsamkeiten" (ebd.) unterschiedlicher Perspektiven nicht gerecht werden kann. Dies traf in besonderer Weise auf das Projekt zu, das in diesem Band umgesetzt wurde: *Liebe* – „als Trieb und Leidenschaft gleichermaßen angesprochen wie die platonische Idee von der ‚Hervorbringung im Schönen'" (Einleitung des Hg., 18) – anhand eines literarischen Werks, das für eine/n Autor/in eine besonderer Bedeutung hat, darzustellen, und dies in der Spannung und Ambivalenz unterschiedlichster Erfahrungsmomente zwischen Eros und Thanatos: „Eros verbindet, Thanatos trennt. Was Eros aufbaut, reißt Thanatos nieder. Eros schafft etwas, Thanatos löst es wieder auf" (ebd.).

Peter Fuchs macht in seinem Beitrag über Amphitryon (Heinrich von Kleist) deutlich, dass ein liebender, ja verliebter Gott dargestellt wird, „verliebt in die Schönheit der menschlichen Seele" (39) – eine Vorstellung von Gott „in einer dermaßen prekären, gefährdeten Position" (42), dass sie den üblichen (theologischen) Vorstellungen nicht geheuer ist. *Ulrich Wörz* setzt sich mit der dramatischen Geschichte „Das Geheimnis des Luca" (Ignazio Silone) auseinander und arbeitet deutlich heraus, wie sehr der vierzig Jahre unschuldig inhaftierte Luca Sabatini an seiner Verliebtheit in einer Weise festhält, dass keine Öffnung und Begegnung mehr möglich ist: „Die Liebe scheint nichts mehr zu fordern, nichts mehr zu verlangen" (50). *Werner W. Ernst* zeigt anhand von Eugenia (Gottfried Keller), wie die Titelgestalt – eine Frau, die jahrelang als Mann verkleidet in einem Kloster lebte – ihre leibhaftige Identität dadurch zur Geltung bringt, dass sie sich das (Mönchs-)Gewand vom Leibe reißt: Eugenia „braucht ihr Gewand nicht mehr. Es ist zerrissen und als Truggebilde, das ihr wahres Frauenbild verhüllt, durchschaut" (59). *Simon Zangerles* Auseinandersetzung mit „Rot und Schwarz" (Stendhal) greift die von René Girard angestoßene Analyse des Begehrens auf: „Das geliebte Gegenüber wird manchmal auch darum gehasst, weil es eine so große Liebe in das Leben des Anderen brachte und nun nichts mehr so ist, wie es einmal war" (78). *Andrea Kronberger* geht rätselhaften Motiven in der Novelle „Tonka" (Robert Musil) nach und übt von daher Kritik an einer geläufigen Vorstellung von Liebe: „Das Problem der romantischen Liebe ist, dass sie für den Anderen als Anderen keinen Platz lässt, ihn vielmehr ausschließt und daher in der Realität nicht lebbar ist. Möglicherweise stellt das Klammern an die unrealistischen Vorstellungen der romantischen Liebe die Unfähigkeit dar, in das Offene hinauszutreten, das die Liebe letztlich darstellt" (92). *Thomas Pröll* arbeitet mit Blick auf das Trauerspiel „Penthesilea" (Heinrich von Kleist) einen dramatischen Erkenntnisprozess heraus: Die Amazone Penthesilea, die „vom Modus der Unterwerfung bestimmt ist" (115), erkennt am Schluss, „dass die Liebe zwischen Mann und Frau unter den Bedingungen der Niederwerfung des geliebten Objektes von vornherein zum Scheitern verurteilt ist" (117). Ähnlich wie Kronberger stellt *Andreas Kriwak* in seiner Analyse von „Tristan und Isolde" (Richard Wagner) die Einsicht heraus, dass ein narzisstisches Verständnis von Liebe dem Anderen nicht gerecht werden kann: „Der spiegelbildliche Andere dient dem eigenen Begehren als reines Phantasma, das den Abgrund ausfüllt und überdeckt; als radikal Fremder, Unbekannter und Unvollständiger hat der Andere also keinen Platz" (135). *Andreas Oberprantacher* versteht Liebe im Licht von „Raskolnikow" (Fjodor M. Dostojewskij) als ein Ereignis „der Beendigung von Gewalt im Lichte einer bezeugten Erfahrung von zwischenmenschlicher ‚Auferweckung'" (156), und *Gianluca Crepaldi* begreift mit Blick auf Überlegungen von Theodor W. Adorno menschliche Beziehungen als „Bemühungen, den jeweils anderen zu erkennen"; als Beziehungen stehen sie „entweder mehr unter guten (erotischen) oder schlechten (thanatikschen) Vorzeichen" (177).

Ohne die Beiträge dieses Bandes in eine allgemeine „Erklärung" zu zwingen, lassen sie sich als Versuch verstehen, mimetische Theorie im Erfahrungsfeld zwischenmenschlicher Liebe und Leidenschaft zu bewähren. Es geht, wie in der Vielfalt der vorgestellten „Lieblings-

literatur“ deutlich wurde, um eine Dynamik menschlichen Begehrens, die höchstes Glück und tiefste Tragödien auszulösen vermag; sich mit dieser Ambivalenz und Spannung auseinanderzusetzen, ist das entscheidende Anliegen dieses Bandes. Die Fragen, die Andreas Oberprantacher im Rahmen seines Aufsatzes stellte, können wohl für die angesprochene Thematik insgesamt gelten: „Was aber bedeutet es, einen anderen Menschen zu lieben, wenn ein nicht unwesentlicher Teil unserer Erfahrungen, unserer gemeinsamen Geschichte von gewalttätigen Verstrickungen zeugt? Sind ‚wahrhaft‘ Liebende von einem Kokon der Unschuld umschlossen, sodass sie im Zuge ihres Liebestaumels weder von den ‚Versuchungen‘ dieser Welt noch von ihrem eigenen gewalttätigen Potential wissen? Oder weist die Liebesbeziehung doch ein tieferes Verständnis für Gewalt auf, das sich nicht in einer unschuldigen Zurückweisung derselben erschöpft?“ (142)

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

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.

Paul Jakobi, einst Propst am Dom zu Minden, präsentiert in seiner Publikation Auslegungen zu den Evangelien aller Werktage des Herrenjahres. Er will seine Texte „nicht als fertige Predigten betrachten, sondern als Gedanken und Überlegungen zum jeweiligen Evangelium“ (Buchdeckel).

In seinem Vorwort empfiehlt er, Homilien auch in den Werktagsmessen zu halten. Er lädt besonders Bischöfe und Priester ein, die Verkündigung durch Verwaltungsaufgaben nicht zu kurz kommen zu lassen. Das Buch dient als Inspirationsquelle auch für alle anderen, die sich der Wortverkündigung, der Bibelarbeit in Gruppen oder der persönlichen Bibel-Lektüre widmen. Er hebt dazu besonders auch die Leiter von Wortgottesfeiern hervor (17–19).

Das Titelbild von Sr. Erentrud Trost OSB, das einen hungernden Menschen auf einem goldenen Thron in der Wüste zeigt, soll den nach dem Wort Gottes hungernden Menschen der Wohlstandsgesellschaft darstellen, die mitunter einer geistlichen Wüste gleicht (18). Der Autor selbst erklärt, dass er sich durch seine regelmäßig gehaltenen Ansprachen in den Werktagsmessen im Laufe der letzten Jahrzehnte einen großen Erfahrungsschatz erworben hat, auf den er bei der Erstellung dieses Buches zurückgreift (19).

Es geht ihm einerseits um eine qualifizierte exegetische Interpretation, die hilft, schwierige Textstellen zu verstehen; anderseits ist ihm der Aktualitätsbezug sehr wichtig, durch den das Evangelium für die heutige Zeit als lebendig erfahren wird. Beim Lesen dieser Texte wird auch deutlich, dass sie aus einem überzeugten Glauben heraus entstanden sind.

Der Autor geht auf die Tagesevangelien aller Werktage im Laufe des Herrenjahres ein, also beginnend mit der Advent- und Weihnachtszeit, über Fasten- und Osterzeit und endend mit der Zeit im Jahreskreis. Die erste Lesung der Messe oder eventuelle Zusammenhänge zwischen erster Lesung und Evangelium behandelt er nicht. Seine Auslegung konzentriert sich allein auf das jeweilige Tagesevangelium. Dabei lässt er den Charakter der jeweiligen liturgischen Zeit ab und zu dezent anklingen. Auf die Erklärung liturgischer Riten geht er nur an einzelnen Stellen ein, z. B. mit dem Aschenkreuz am Aschermittwoch (71) oder mit der Eucharistie in der Auslegung zu Joh 6,52–59 (139 f.).

Er verwendet eine klare und lebendige Sprache. Seine große Auswahl von Fremdzitaten verleiht seinen Texten eine beeindruckende Frische: Augustinus, Thomas von Aquin oder Gertrud von Le Fort kommen genauso vor wie Friedrich Nietzsche, Gandhi, Rose Ausländer, Hilde Domin und viele andere. Um in sein Thema interessant einzusteigen, präsentiert er eben Zitate, weist auf Kunstwerke hin (z. B. 56, 66 f., 96), erzählt kurze Geschichten (z. B. 82, 177, 191), spielt auf historische Ereignisse an (z. B. Titanic: 276) oder berichtet von aktuellen Nachrichten (z. B. Politikerbeliebtheitswerte: 141).

Er richtet sich an eine breit angelegte, eher intellektuelle Zielgruppe, die seriöse Botschaften und tiefe Impulse zum Nachdenken hören will.

Insgesamt erweist sich dieses Buch als eine wertvolle Hilfe zur Vertiefung in die Botschaften des Evangeliums an den Werktagen des Herrenjahrs.

Lilienfeld *P. Pius Maurer OCist*

LITURGIEWISSENSCHAFT

◆ Pacik, Rudolf / Redtenbacher, Andreas (Hg.): Johannes H. Emminghaus. „… aber den Vorrang hat das Leben." Beiträge zur Liturgiewissenschaft aus fünf 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.

Anlässlich des 20. Todestages von Johannes H. Emminghaus am 2. September 2009 veröffentlichten Rudolf Pacik (Universität Salzburg) und Andreas Redtenbacher (Stift Klosterneuburg) einen umfangreichen Gedankenband mit den wichtigsten Aufsätzen und Reden ihres Lehrers. Abgerundet wird das Werk durch ein ausführliches Lebensbild des Liturgiewissenschafters (J. Bärsch / A. Redtenbacher), eine Anerkennung seiner Rolle auf der postkonziliaren Wiener Diözesansynode (A. Fenzl) sowie durch ein komplettes Verzeichnis (J. Bärsch / A. Redtenbacher) seiner Publikationen.

Johannes H. Emminghaus (1916–1989), erster Professor der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie, zählt zu den profiliertesten Gründungsgestalten dieser vom Zweiten Vatikanischen Konzil neu etablierten theologischen Disziplin. Die von Pacik und Redtenbacher ausgewählten Artikel und Reden spiegeln sein Selbstverständnis als Liturgiewissenschafter, das ganz vom Konzil und seiner spirituellen Dynamik geprägt war, wider. Da sich mehr als die Hälfte aller 23 Beiträge direkt auf dieses epochale Ereignis bezieht, bekommt die Leserschaft einen guten Einblick, wie leidenschaftlich Emminghaus die liturgischen Reformen wissenschaftlich begleitete und kompetent kommentierte. Aus der Perspektive des Rezensenten (Jahrgang 1982), der die durch das Konzil ausgelöste Aufbruchsstimmung nur mehr aus „zweiter Hand" kennt, doppelt interessant: Einerseits wird deutlich sichtbar, mit wie viel Begeisterung die liturgischen Reformen (wissenschaftlich) rezipiert wurden und welche Hoffnungen auf eine gesamtkirchliche Erneuerung damit verknüpft waren. Andererseits wird man auch eingestehen müssen, dass der oft beschworene „Aufbruch zum Besseren" in vielen Bereichen der Liturgie nicht zu den gewünschten Zielen führte. Für Emminghaus galt es den verlorengegangenen „Bezug von Liturgie und Leben" (ganz besonders den Bezug von Eucharistiefeier und Leben) wiederherzustellen: „Unserer Zeit ist es daher aufgegeben, durch die Liturgiereform *Kult und Kultspiritualität* wieder eng ineinanderzubinden, wenn nicht beide auseinanderklaffen und je für sich mühsam dahinvegetieren sollen. […] Dazu bedarf es nicht nur des liturgischen Tuns und seiner Besserung, sondern ganz besonders der *liturgischen Spiritualität*." (vgl. Liturgische Spiritualität, 73–87, hier 78ff.) Emminghaus würde heute wahrscheinlich nicht widersprechen, dass eine solche postkonziliare „liturgische Spiritualität" noch nicht ausreichend im (liturgischen) Leben der Gläubigen verankert ist. Mögliche Ursachen für ein solches Defizit ortete er bereits 1969 in dem noch immer lesenswerten Artikel über die Liturgiefähigkeit des heutigen Menschen: „Bloß einen Ritus durch einen anderen zu ersetzten, bringt an sich noch nichts ein, selbst wenn man einen unverstandenen lateinischen gegen einen muttersprachlichen und mit allen Finessen modern gestalteten vertauscht. Man muss wohl tiefer ansetzen: man muss den Glauben – als *Vorverständnis* des Kults – wecken und eine Gemeinde als lebendige Gemeinschaft erbauen, die diesen Kult zu tragen und zu vollziehen vermag." (Die Vollziehbarkeit des Kults. Überlegungen zur Liturgiefähigkeit des heutigen Menschen, 110–141, hier 117f.)

Das Ziel der Herausgeber dieses Gedenkbandes, Beiträge zu vereinigen, die für Emminghaus' Theologie repräsentativ und auch für heute von Bedeutung sind, ist über weite Strecken gelungen. Die Gliederung der Artikel und Reden in vier Abschnitte: *A. Grundfragen, B. Liturgieraum, C. Eucharistie* und *D. Pastoral* spiegelt zugleich die Arbeitsschwerpunkte Emminghaus' wider. Obwohl ursprünglich für Alte Kirchengeschichte, Christliche Archäologie und Liturgiewissenschaft habilitiert, betrieb er Geschichte und Archäologie nicht um ihrer selbst willen, vielmehr wird in den Beiträgen seine pastoralliturgische Ausrichtung evident, der besonders im lesenswerten Abschnitt über die *Pastoral* Rechnung getragen wird. Auch die Artikel im Abschnitt über die *Grundfragen* sind größtenteils bis heute aktuell. Sein Aufsatz *Liturgiewissenschaft* (53–72) zur Verortung des Faches im Kontext des Kanons theologischer Disziplinen, kann zu seinen wichtigeren Publikationen gezählt werden und ist auch für den gegenwärtigen Diskurs noch immer von

Interesse. Die biografischen Beiträge, die den wissenschaftlichen Werken Emminghaus' vorausgehen, wurden aufwendig recherchiert und enthalten alle biografisch relevanten Daten und Fakten eines bewegten Lebens. Es wäre allerdings wünschenswert gewesen, diesen Teil des Buches mehr in Form einer *Intellectual Biography* anzulegen, um die spezifische Theologie Emminghaus' noch besser zu Wort kommen zu lassen. Darüber hinaus liefert dieser Band erstmals ein komplettes und sehr übersichtlich angelegtes Verzeichnis aller Publikationen, das gerade für die Aufarbeitung seines wissenschaftlichen Nachlasses von großer Bedeutung ist. Neben Emminghaus' Hauptwerk *Die Messe* wird sich dieser Gedenkband mit Sicherheit als verlässliches Nachschlagewerk über sein theologisches Schaffen etablieren können.

Wien *Andreas Bieringer*

MISSIONSWISSENSCHAFT

◆ Kranemann, Benedikt / Pilvousek, Josef / Wijlens, Myriam (Hg.): Mission – Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart (Erfurter Theologische Schriften 38). Echter Verlag, Würzburg 2009. (255) Pb. Euro 16,00 (D) / Euro 16,50 (D) / CHF 27,90. ISBN 978-3-429-03085-8.

Aus einer Vorlesungsreihe im Rahmen des Forschungsschwerpunkts „Minderheit – Migration – Mission" an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt entstand der vorliegende Band, der zehn – thematisch sehr breit gestreute – Beiträge sowie ein Dokument des Päpstlichen Rates für die Kultur enthält. Der Bezug auf die theologische Einsicht des Zweiten Vatikanischen Konzils, dass die Kirche als solche missionarisch sei (*Ad gentes*, 2), sowie der spezifische Standort Erfurt in einem hochgradig säkularisierten Umfeld lassen „Mission" als fundamentalen Vollzug kirchlichen Lebens zur Geltung kommen.

In diesem Sinn betont *Arnd Bünker*, dass der aktuelle Trend, Mission als Strategie der Neuevangelisierung (Europas) zu verstehen, Gefahr läuft, sie „als eine zeitlich oder situativ befristete Handlung der Kirche zu sehen", die der Wiederherstellung volkskirchlicher Verhältnisse dient. „Mission wäre dann die Praxis der Verkirchlichung, nicht aber inneres Wesen kirchlichen Unterwegs-Seins […]" (13). *Michael Gabel* unterstreicht den Charakter der Teilhabe: Die Kirche verfügt nicht über das Heil, das Gott allen Menschen schenkt, sondern unterstellt sich selbst der Dynamik dieser Einladung: „Kirche bringt nicht erst Gott, sondern sie folgt der Mission Gottes nach" (42). Bedenkenswert ist der Hinweis Gabels, dass eine missionarische Kirche bereit sein müsse, „die Antwort der Adressaten auf das Zeugnis zu erwarten und kennen zu lernen" (45). *Benedikt Kranemann* arbeitet die missionarische Dimension der Liturgie heraus und zeigt anhand von Beispielen – so etwa mit Blick auf die Karfreitagsfürbitte aus dem Missale Romanum von 1570: „Oremus et pro paganis" / „Lasset uns auch beten für die Heiden" (65) –, inwiefern in liturgischen Texten immer auch missionarische Anliegen präsent sind. *Johan Leemans* stellt in seinem Beitrag die interessante Frage, wie aus der kleinen Gruppierung der Anhänger Jesu innerhalb einiger Jahrhunderte eine Weltreligion werden konnte. Neben der antiken Aufmerksamkeit für Wunder und dem Vorbild der Märtyrer war es vor allem das Beispiel gelebter Caritas, das Menschen faszinierte. Mit christlichen Gemeinden kamen Interessierte durch eine „komm-und-sieh-Haltung" (86) in Kontakt, die bei vielen auch zur Entscheidung für ein Katechumenat führte. Eine „Pädagogik des Allmählichen" (88) verband missionarische Dynamik und das Hineinwachsen in die Gemeinde auf überzeugende Weise. Auf ähnliche Weise hebt *Claus-Peter März* aus neutestamentlicher Perspektive die Rolle der Gemeinden hervor, die einen „Erfahrungs- und Lebensraum" (103) bilden: „Mission geschieht weitgehend über solche Vollzüge des Aufnehmens und Aufgenommenwerdens" (103 f.). *Johannes Meier* hebt in seinem Überblick über die Christianisierung Lateinamerikas die nachhaltige Wirkung der Jesuitenreduktionen hervor, die nicht zuletzt auf die Institutionalisierung von Laienämtern in den Kapellengemeinden (verbunden mit Taufspendung und Katechese, vgl. 119) zurückging. *Josef Pilvousek* schildert, wie sich die Fronleichnamsprozession in Erfurt zwischen 1674 bis 1802 entwickelte: Sie war „religiöses Identifikationserlebnis, politische Kundgebung, Demonstration katholischer Rechtgläubigkeit, Mission und Volksfest in einem" (135). *Josef Römelt* zeigt auf, inwiefern die Missionsgeschichte – bei aller Verquickung mit Kolo-

nialpolitik – auch emanzipatorische Impulse freisetzte: „Im Angesichts des Leidens der lateinamerikanischen Urbevölkerung setzt sich im Kampf der Ideologien schließlich die Überzeugung von der alle Menschen gemeinsamen vernünftigen Natur vor Gott als Grundlage des Respektes der Menschen aller Rassen voreinander durch“ (144). *Eberhard Tiefensee* setzt sich mit Blick auf den „homo areligiosus“ kritisch mit der sententia communis auseinander, „der Mensch sei ‚unheilbar religiös‘“ (159) und weist aufgrund der Erfahrungen einer tief greifenden Säkularisierung auf die missionstheologisch relevante Einsicht hin, dass religionslose Menschen die Gläubigen „auf die Unerfahrbarkeit, Unbegreiflichkeit und Nicht-instrumentalisierbarkeit Gottes aufmerksam“ (180 f.) machen. Den vorletzten Beitrag dieses Sammelbandes bildet der erstmals ins Deutsche übersetzte Text des Dokuments „Wo ist dein Gott – Der christliche Glaube vor der Herausforderung religiöser Indifferenz“ des *Päpstlichen Rates für die Kultur* aus dem Jahr 2004, das sich mit dem Phänomen der Säkularisierung in westlichen Gesellschaften beschäftigt und mit der anspruchsvollen und durchaus selbstkritischen Überzeugung schließt, „dass das Christentum eine frohe Botschaft für alle Menschen in allen Kulturen ist“ (227). *Maria Widl* schließlich geht auf das „Missionsland Deutschland“ ein und zeigt auf, dass sowohl der Versuch, Religion auszulöschen, als auch die Prognose einer Wiederkehr von Religion an der Realität vorbeigehen: „Offenbar lässt sich der Glaube durch keine Macht besiegen; man kann aber auch ganz ohne ihn zufrieden und anständig leben“ (245).

Gerade der Erfahrungshintergrund der Kirche in Ostdeutschland verleiht diesem Band eine besondere Perspektive, die für eine zeitgemäße Weiterentwicklung christlicher Missionstheologie im europäischen Kontext von großer Bedeutung ist.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

PASTORALTHEOLOGIE

◆ Bauer, Christian / Fuchs, Ottmar (Hg.): Ein paar Kieselsteine reichen. Pastoraltheologische Beiträge von Rolf Zerfaß. Zum 75. Geburtstag von Rolf Zerfaß. Matthias-Grünewald Verlag, Ostfildern 2009. (239) Pb. Euro 22,90 (D) / Euro 23,60 (A) / CHF 34,90. ISBN 978-3-7867-2769-9.

Gleich vorweg: Dieses Buch ist wie eine seltene Perle – oder die Grundintention des Titels aufnehmend: „wie ein kostbarer Kieselstein“ – am theologischen Buchmarkt, weil sie Texte des Jubilars Rolf Zerfaß zugänglich macht, die erstaunlich aktuell und wegweisend sind – auch heute noch. Und im Vorwort geben die Herausgeber, der bekannte Pastoraltheologe Ottmar Fuchs, der Zerfaß’ erster Doktorand war, und der junge ambitionierte Pastoraltheologe Christian Bauer, der Zerfaß’ letzter Diplomand war, die Quelle ihres Buchtitels bekannt: es entstammt einer Predigt Zerfaß zu seinem 60sten Geburtstag. In seiner biblischen Schrifterschließung von 1 Sam 17,40 benennt er markante Kieselsteine auf seinem Lebens- und Glaubensweg, die sein Denken und Christsein nachhaltig geprägt und verändert haben.

Bauer möchte in seiner ausführlichen Einleitung (11–64) „die Fundgeschichten jener Kieselsteine erzählen, die Rolf Zerfaß im Laufe seines Lebens bisher gefunden hat.“ (11) Er nennt seine biografische Skizzierung bewusst Spurensuche und legt sechs Fundorte von Zerfaß Kieselsteinen frei, die neben der lebensgeschichtlichen und geistlichen Bedeutung ebenso nachhaltige Wegmarkierungen für die deutschsprachige Pastoraltheologie darstell(t)en. Es sind dies: Predigtpraxis (14); Handlungstheorie (19); Gemeindepastoral (30); Caritastheologie (37); Organisationsentwicklung (43) und Exilsspiritualität (46). Diese Fundstücke deutet Bauer auf jenen Horizont hin, der für Zerfaß der „unendliche Horizont Gottes“ (51) ist. Bauer gelingt es, die Konturen des Lebens und Denkens von Zerfaß so nachzuzeichnen, dass hier eine prägende Gestalt der Pastoral und der Theologiegeschichte vertrauter und nahe gebracht wird. Hinter dem Professor und Wissenschaftler steckt ein suchender, sprachsensibler und berührbarer Mann, der sein Christ- und Priestersein in einer nur mehr selten erlebbaren Symbiose verkörpert.

Die nachfolgenden neun Texte (66–209) von Zerfaß sind nach den von Bauer genannten Kieselsteinen geordnet und wir begegnen hier Textsorten von unterschiedlicher Länge und Gattung, die in den letzten vierzig Jahren entstanden sind. Wer die Einleitung Bauers aufmerksam liest, kann an den Originaltexten von Zerfaß Bauers herausgearbeitete Grunderkenntnisse und Textinterpretationen nach-

prüfen. Hervorzuheben sind alle Texte, besonders bedeutsam jedoch für die heutige Fragestellung der Pastoral ist erstens die Frage nach der Exilsspiritualität: Was bedeutet es theologisch, wenn das „Volk Gottes auf dem Weg in die Minderheit" (162–177) ist? Und ebenso drängend wie dringend stellt zweitens Zerfaß die Frage nach der Bedeutung der Gemeinde: Ist die „christliche Gemeinde […] Heimat für alle?" (104–122). Seine Antworten überraschen und fordern zugleich heraus, da Zerfaß die biblischen Texte und den darin zum Vorschein kommenden Gott zu ernst nimmt, als billige und gefällige Antworten zu geben. Eine Kirche auf dem Weg in die Minderheit kann nur in die Lernschule der biblischen Botschaft gehen, insofern uns Gott in der scheinbaren Verlorenheit und in „unserer Situation als ‚Kirche in der Fremde'" (175) etwas zu sagen hat, auch wenn alles gegen ihn zu sprechen scheint. Darüber hinaus sollen sich christliche Gemeinden nach Zerfaß bewusst bleiben, dass das Fragezeichen, ob sie Heimat für alle sind oder sein wollen, ohne Schmerz und Zumutung nicht aufzulösen ist. „Christliche Gemeinden, die Herberge und Platz für viele sein wollen, werden in ihrer Mitte nicht nur der Erfahrung Raum lassen, dass Gott anwesend ist, sondern auch der Erfahrung, dass Gott fremd und abwesend ist." (120)

Den Abschluss (211–237) dieser anregenden und Horizont erweiternden Kieselsteine bildet Bauers Relecture eines Bestsellers aus den 80er-Jahren des letzten Jahrhunderts: Menschliche Seelsorge, Freiburg i. Br. 1985. Bauer entdeckt, dass Zerfaß hier „keine unverdaute Theologie" (213) präsentiert, sondern durchlebte und durchmeditierte Theologie. Er destilliert drei Ratschläge heraus, die sich durch dieses Buch ziehen: Spirituell werden (213); Mensch sein (223) und Lebendig bleiben. (230)

Zerfaß denkt und schreibt nicht für die Schublade; seinem theologischen Vermächtnis, dem in diesem Band anhand wegweisender Texte nachgegangen werden kann, kommt durch Bauer und Fuchs wieder in den öffentlichen und kirchlichen Diskurs. Den Planungsstrategen der Pastoral und noch mächtigeren Bistumsökonomen rufen seine Texte – wenn sie gelesen und verstanden werden – in Erinnerung, warum und wofür es die Kirche gibt und weshalb sie es auch künftig geben soll.

Dem/r pastoraltheologisch geübten Leser/in erschließen sich einzelne als bekannt geglaubte Texte neu in ihrer visionären und fast schon prophetisch anmutenden Kraft. Den Praktiker/inne/n wird hier ein theologischer Sprachmeister nahe gebracht, der ohne überflüssige Begriffs- und Theorieimporte das Wesentliche seiner Suchbewegungen und Erkenntnisse zu vermitteln mag. Dieses Buch ist jedem pastoral denkenden, planenden und handelnden Menschen uneingeschränkt zu empfehlen!

Linz *Helmut Eder*

◆ Fässler-Weibel, Peter (Hg.): Wenn Kinder sterben (Topos Taschenbücher 660). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2008. (271) Kart. Euro 12,90 (D) / Euro 13,30 (A) / CHF 23,90. ISBN 978-3-8367-0660-5.

In drei Teilen nähert sich dieses Buch dem Thema: Im ersten Teil „persönlich betroffen" werden fünf Einzelschicksale berichtet. Unter dem Titel „beruflich betroffen" bringen Ärzte, Therapeuten und Krankenschwestern ihre Sicht dieser so schwierigen Tatsache zur Sprache. Der dritte Teil „gesellschaftlich betroffen" stellt den Tod von Kindern in einen gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang und beleuchtet die Frage auch von der philosophischen, theologischen, ethischen und pädagogischen Seite.

Gerade die Berichte des ersten Teiles zeigen in berührender Weise die Situation (sowohl die physische als auch die psychische, aber ebenso die rationale) aller Betroffenen: sterbendes Kind, Eltern, Geschwister und professionelle Begleiter (Ärzte, Therapeuten, Schwestern). Durch dieses klare Ansprechen der aufkommenden Fragen, Probleme, Zweifel, Ängste … in so einer außergewöhnlichen Situation wird der Leserin, dem Leser, gerade auch solchen, die selber von einem ähnlichen Schicksal betroffen sind, Einblick gewährt in den Vorgang der Trauer, des Abschiednehmens, auch des Neubeginns.

Zweiter und dritter Teil des Buches bilden eine gute Ergänzung zu den Erfahrungsberichten im ersten Teil. Es werden ganz konkrete Fragen angesprochen, z. B. Betreuung und Sterben im Spital oder daheim im Kreis der Familie, der Abschied vom toten Kind, der plötzliche Kindstod, Aids, Suizid. Es wird ebenso das Verhalten und die Betroffenheit der professionellen Betreuer sehr sorgfältig betrachtet. Auch deren Schwierigkeiten kommen zur Sprache. Es werden keine fertigen Antworten gegeben. Viel-

mehr wird die Größe und Bedeutsamkeit dieser menschlichen Tatsache, die für jede Betroffene, für jeden Betroffenen je anders ist gewürdigt. Denn die Einmaligkeit des Menschen, auch des ganz jungen, ist im Sterben und im Tod zu achten. Dieser Aspekt wird besonders deutlich unterstrichen.

Dies geschieht auch im dritten Teil, der den gesellschaftlichen Zusammenhang herstellt und z. B. den Umgang mit Sterben und Tod in der Schule reflektiert (ganz praktisch: was sieht der Lehrplan zu diesem Thema vor?)

Das Buch ist eine sehr gute Hilfestellung für Betroffene und Menschen, die mit Betroffenen aus beruflichen oder ehrenamtlichen Gründen in Kontakt kommen. Empfehlenswert!

Eine Anmerkung sei dem Rezensenten noch gestattet: Bei den Erfahrungsberichten kommen vier Mütter und ein Elternpaar zu Wort. Ich finde es bedauerlich, dass sich offensichtlich kaum Männer finden, die über ihre Erfahrungen mit dem Sterben und dem Tod eines eigenen Kindes erzählen. Dabei wäre das meines Erachtens gerade in der heutigen Zeit sehr wichtig.

Wels *Franz Strasser*

◆ 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.

Wenn sich führende PastoraltheologInnen des deutschsprachigen Raumes zusammentun, um 50 Jahre nach Ankündigung des II. Vatikanischen Konzils Rückblick und Ausblick zu halten, dann muss dieses Unterfangen als solches noch nicht zwangsläufig außergewöhnlich sein. Ein Blick auf die Liste der 17 AutorInnen verweist jedoch auf eine Besonderheit: Deutlich mehr als die Hälfte der Beiträge stammen von sogenannten „Altmeistern" der Pastoraltheologie, die bereits seit längerem emeritiert sind oder kurz davor stehen. Sie reflektieren gemeinsam mit jüngeren KollegInnen über jene Impulse und Hoffnungszeichen, die sich ausgehend vom sogenannten „Pastoralkonzil" sowohl in ihren Biographien wie Theologien unverwechselbar eingeprägt haben. „Wir stehen ja vor der unübersehbaren Tatsache, dass in der seelsorglichen wie in der theologisch-wissenschaftlichen Praxis die noch direkt vom Konzil und der unmittelbar nachkonziliaren Zeit Geprägten am Ende ihrer aktiven Dienstzeit stehen […], während zugleich tief greifende Umstrukturierungen der pastoralen Gesamtlandschaft im Gang sind, deren Auswirkungen und Folgen wir noch gar nicht absehen. In einer solch schwierigen Übergangssituation erscheint es wichtig, für die Pastoral der Zukunft Perspektiven festzuhalten, die weiter entwickelt werden können." (6) Viele dieser Beiträge können im Sinne eines Testaments aufgefasst werden, das in prägnanter Form Einblicke in die biographisch-pastoraltheologischen Auseinandersetzungen, die damit verbundenen Lern- und Erkenntniserträge, aber auch Erfahrungen des Scheiterns der AutorInnen gewährt.

Wird vor diesem Hintergrund bedacht, wie viele ehemalige Studierende, die heute in Wissenschaft und Pastoral tätig sind, anhand dieser pastoraltheologischen Entwürfe und Konzeptionen Impulse für ihre eigene Ausrichtung fanden, so kann das vorliegende Buch zu einer Selbstvergewisserung der eigenen Lern- und theologischen Profilgeschichte anregen. Für jene hingegen, die sich der Pastoraltheologie neu zuwenden, eröffnen sich der Facettenreichtum dieser Disziplin, ihre Herzensanliegen und ihr beharrlicher Hürdenlauf hin zu einer tatsächlich als lebensförderlich, diakonisch-pastoralen und als zukunftsfähig erfahrbaren „Kirche in der Welt von heute". Die Pastoraltheologie weiß sich – wie die AutorInnen oftmals auch mit ihrer Person und ihrem theologischen Profil authentisch belegen – dem Auftrag verpflichtet „die ‚Zeichen der Zeit' aus der praktisch-theologischen Konzilsverarbeitung heraus je neu zu entschlüsseln, ihre Herausforderungen im Licht des Evangeliums klar zu benennen und auf nötige Handlungsoptionen hin zu bedenken" (7). Die Beiträge geben exemplarisch markante und wegweisende Ansätze in der Pastoraltheologie wieder, ohne den Anspruch auf lexikalische Vollständigkeit oder Abgeschlossenheit zu erheben. Stattdessen laden sie ein, das Staffelholz der älteren Generation in die eigene Hand zu nehmen und in Auseinandersetzung mit den jeweiligen Herausforderungen unserer Zeit im Blick auf die Menschen von heute und in kritischer Loyalität mit der Kirche den „Sprung nach vorn" zu wagen.

Linz *Monika Udeani*

PHILOSOPHIE

◆ Schnädelbach, Herbert / Hastedt, Heiner / Keil, Geert (Hg.): Was können wir wissen, was sollen wir tun? Zwölf philosophische Antworten (rororo – rowohlts enzyklopädie 55704). Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg 2009. (251) Pb. Euro 12,95 (D) / Euro 13,30 (A) / CHF 23,90. ISBN 978-3-499-55704-0.

Dem Zeitgeistrelativismus wie auch der Dominanz empirischer Wissenschaften allgemein verständlich und zugleich philosophisch gründlich entgegenzutreten – das ist kein geringer Anspruch, dem sich die Autorinnen dieses Buches stellen. Doch „philosophische Fragen betreffen das Grundsätzliche unserer Orientierung im Denken und in der Welt" (8). Zwölf Leitfragen von allgemeinem Interesse bestimmen die inhaltliche Grundstruktur des Werkes, das kein Lehrbuch, sondern ein Denkbuch sein will.

Zunächst gibt Herbert Schnädelbach einen kompakten Überblick der historischen Entwicklung der philosophischen Tätigkeit, die Philosophie als vielfältiges handwerkliches Tun erscheinen lässt. Dieses Tun zielt auf eine ‚Kultur der Nachdenklichkeit', um unsere Gedanken besonders dort grundsätzlich zu klären, zu ordnen und zu kontextualisieren, wo wir die Übersicht verloren haben oder in Sackgassen geraten sind.

In seinem zweiten Beitrag geht Schnädelbach der Verhältnisbestimmung von Meinen, Glauben und Wissen nach. Die Frage „Ist alles bloß Ansichtssache?" zielt darauf, ob Wahrheit mehr sein kann als die rhetorisch oder politisch machtvolle Durchsetzung der eigenen Position. Sind intersubjektiv begründetes Wissen und ein tragfähiger Wahrheitsbegriff möglich oder müssen wir uns mit Subjektivismus, Relativismus und Skeptizismus als Gegebenheiten abfinden?

Die folgenden Beiträge von Detlef Horster, Corinna Mieth und Heiner Hastedt wenden sich ethischen Fragestellungen zu. Horster beantwortet die Frage „Warum moralisch sein?" dahingehend, dass ohne intersubjektive Anerkennung von Rechten und Pflichten sowie ohne objektive Geltung von Werten und Normen ein soziales Zusammenleben unmöglich wäre. Mieth untersucht das Problem der Gerechtigkeit vor allem mit Blick auf mögliche Prinzipien gesellschaftlicher Verteilungsgerechtigkeit auch im globalen Ausmaß. Hastedt behandelt die Frage nach den Grenzen der Toleranz, wenn es darum geht Freiheit und Pluralismus zu verteidigen: Toleranz impliziert die Fähigkeit, mit der Ambivalenz zurecht zu kommen, die in der Konfrontation mit anders Denkenden und Lebenden erfahren wird, und der Gefahr zu widerstehen, die im Fanatismus geschlossener ideologischer Systeme liegt.

Ausgehend von der Bestimmung der philosophischen Anthropologie als derjenigen Disziplin, die nach dem Lebewesen Mensch fragt und dabei dessen Frage nach sich selbst einbezieht, zeichnet Anke Thyen zunächst Entstehungskontext und Geschichte der Disziplin nach. Anschließend behandelt sie vier konstruktive Elemente einer gegenwärtigen Anthropologie: methodischer Kollektivismus, methodischer Speziezismus, methodische Teleologie und Intentionalität. Zuletzt wird der Zusammenhang von Menschrechten und Anthropologie thematisiert: Menschenrechte lassen sich anthropologisch zwar erläutern, nicht aber begründen.

Geert Keil konfrontiert kritisch den cartesianischen Leib-Seele-Dualismus mit Ergebnissen der Neurowissenschaft über das Verhältnis des Ichs zu seinem Gehirn insbesondere im Hinblick auf die Problematik von Determinismus und freiem Willen. Diese Überlegungen führt ein zweiter Beitrag des Autors weiter in Richtung Zurechenbarkeit von Handlungen, moralische Verantwortung und der strafrechtlichen Problematik von Willensfreiheit und Schuldfähigkeit.

Peter Janich geht dem Verhältnis von Natur und Kultur nach und fragt nach der Stellung des menschlichen Naturerkennens: Sind dessen Gegenstand und Methoden, die Naturwissenschaft überhaupt und der Mensch als ihr Erkenntnissubjekt eher als natürliche oder als kulturgeprägte Größen zu sehen? Dabei wird durchgehend klargestellt, dass die menschliche Definitionsleistung festlegt, was als natürlich gilt.

Heiner Hastedt setzt sich mit den Grenzen des wirtschaftlichen Denkens auseinander, wobei er zwar die ökonomische Orientierung des Denkens und eine entsprechende funktionale Differenzierung der Gesellschaft nicht grundsätzlich ablehnt, wohl aber die Tendenz, Ökonomie und Effizienz zum einzigen Maßstab individuellen und sozialen Lebens zu machen.

Sitzt der moderne Medienkonsument in Platons Höhle, wo er die ‚wahre Welt' völlig aus den Augen verliert? So fragt Simone Dietz eingangs in ihrem Beitrag über das ‚Wahrheitsproblem in der Mediengesellschaft'. Täuschungen und Lügen bleiben auch in der medialen Bilderflut grundsätzlich kritisch durchschau- und aufklärbar.

Im letzten Aufsatz des Buches untersucht Herbert Schnädelbach unter dem Titel „Mit oder ohne Gott?" auf religionsphilosophischer Basis die Phänomene Religion, Glauben und Religionskritik, bevor er abschließend auf die sogenannte und durchaus fragwürdige Rede von der „Wiederkehr der Religion" zu sprechen kommt.

Insgesamt ist das Buch ein – für einschlägig Interessierte – gut lesbarer Überblick.

Wilhering *Alexander Eichinger*

RELIGIONSDIALOG

◆ Bsteh, Andreas / Mirdamadi, Seyed A. (Hg.): Hermeneutik. Thema der 4. Iranisch-Österreichischen Konferenz. Referate – Anfragen – Gesprächsbeiträge. Verlag St. Gabriel, Mödling 2010. (276) Pb. Euro 25,40 (D, A). ISBN 978-3-85264-622-0.

Seit 1996 fanden vier iranisch-österreichische Dialogkonferenzen statt, die maßgeblich von Andreas Bsteh SVD, dem Leiter des Religionstheologischen Instituts St. Gabriel (Mödling) angestoßen und mitgestaltet wurden. Nach der Frage gerechter internationaler und interreligiöser Beziehungen (Teheran 1996) kam die Thematik „Werte – Rechte – Pflichten" (Wien 1999) zur Sprache; die dritte Konferenz (Teheran 2003) behandelte Fragen zu Frieden und Gerechtigkeit und kam in ihren Diskussionen deutlich auf die Herausforderung der Hermeneutik zu sprechen, die schließlich Thema der vierten Konferenz (Wien 2008) wurde. Vorträge und Debatten dieses Symposiums sind im vorliegenden Band in bewährter und sorgfältiger Weise dokumentiert.

Im ersten Teil des Buches steht die Frage nach einer Hermeneutik heiliger Texte im Mittelpunkt. *Ahmad Vaezi* von der Universität Bagher al-Olum (Qom) spricht kontroverse Fragen direkt an: Die westliche Hermeneutik mit ihren „postmodernen Methoden" mache „keinen Unterschied zwischen heiligen und anderen Texten", während – so die islamisch-theologische Position – „ein offenbarter und heiliger Text […] besondere Erfordernisse mit sich bringt" (12). Religiosität, so Vaezi, bedeutet „die theoretische und praktische Bindung an den Inhalt der Religion und der göttlichen Botschaft" (14) – eine fundamentale Voraussetzung, die eine „Theorie der Leserorientierung" (18) nicht leisten könne. Damit ist eine wichtige Kontroverse eröffnet, die in diesem Band verschiedentlich aufgegriffen wird. *Karl-Heinz Peschke* und *Ingeborg Gabriel* (Universität Wien) weisen auf das Problembewusstsein christlich-theologischer Hermeneutik hin. Dementsprechend „besitzen die biblischen Texte einen Vorsprung an Sinn und Wahrheit, den jede Bibelauslegung zu berücksichtigen hat" (35); zugleich aber gilt: „Auch die Gläubigen sind – wie alle anderen Menschen – im Umgang mit ihren Texten nicht der geschichtlichen Kontingenz enthoben, die Teil der *conditio humana* ist" (44). *Martin Karrer* (Kirchliche Hochschule Wuppertal) bringt eine weitere Perspektive ein: Zum einen „verlangt eine christliche Hermeneutik das bleibende Gespräch mit Israel" (56), zum anderen ist die Möglichkeit und Notwendigkeit der „Übersetzung" (68) nicht als Problem, sondern als ein den biblischen Texten immanenter Impuls zu verstehen. *Abbas Manoochehri* (Universität Tarbiyat Modares, Teheran) setzt einen interessanten philosophischen Akzent, indem er in Auseinandersetzung mit der Hermeneutik Gadamers den Vorrang des Dialogs betont (vgl. 145) und den bekannten Topos „Horizontverschmelzung" im Licht interkultureller Hermeneutik neu erschließt: „Der interkulturelle Dialog ist daher eine logische Konsequenz von Horizontverschmelzungen und neuem kulturellen Selbstverständnis" (147f.).

Der Schwerpunkt der Diskussion verlagert sich in den weiteren Beiträgen des Bandes auf Fragen der Gesellschaft und der Demokratie, wobei sich klare Differenzen zeigen: Während etwa *Gholam Ali Khoshroo* (Enzyklopädie des zeitgenössischen Islams, Teheran) für „[e]ine Art religiöse Demokratie" (178) plädiert, macht *Heinrich Schneider* (Universität Wien) auf dem Hintergrund der neuzeitlichen Konflikt- und Differenzierungsgeschichte klar: „Erst auf der Basis der Trennung von tolerantem Staat und den auf freiwilliger Mitgliedschaft der Gläubigen beruhenden Kirchen können die Konfessionen ihrer Wahrheitsüberzeugung ohne üble Folgen für das Zusammenleben treu bleiben"

(204). Mit dieser Position ist eine weitere Konsequenz einer hermeneutischen Grunddifferenz benannt, welche die insgesamt elf Beiträge durchzieht und letztlich auch durch das offene Gesprächsklima nicht aufgehoben werden konnte – diese Einsicht mag ernüchternd sein, kann aber weitere Begegnungen und Auseinandersetzungen eröffnen. Das Dialogprojekt zwischen der Islamischen Republik Iran und dem vorrangig (aber nicht exklusiv) vom katholischen Christentum geprägten Österreich bewegt sich auf einer Bruchlinie, die sich zwischen den religiösen, kulturellen und gesellschaftlichen Traditionen der beiden Ländern auftut. Das Gespräch über diese Bruchlinie hinweg kann schwierig und befremdend, aber auch inspirierend sein – beides deutet sich in diesem Band an. Er ist als Signal für einen zugleich interkulturellen wie interreligiösen Dialog zu verstehen, der angesichts der gegenwärtigen (Religions-)Politik zweifellos als außergewöhnlich zu beurteilen ist.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

RELIGIONSSOZIOLOGIE

◆ 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.

Im Brennpunkt der zehn Beiträge dieses fünften Bandes der „Edition Weltordnung – Religion – Gewalt" steht die Frage nach den vielfältigen und oft verborgenen Dimensionen eines Phänomens, das die Menschheitsgeschichte auf tragische und brutale Weise prägt: der Sklaverei. Der Titel des Bandes stellt „the monolithic and one-dimensional picture of slavery still prevalent in the West" (Einführung der Hg., 11) in Frage und weist auf eine Auseinandersetzung hin, in der gesellschaftliche, kulturelle und religiöse Fragen auf komplexe Weise miteinander verbunden sind.

Ulrich Pallua zeigt die rassistische und kolonialistische Prägung literarischer Texte des 18. Jahrhunderts sowie ihre politischen Folgen auf: „Stereotypical images of Africans and the ‚Other' conjured up in the dominant ideological struggle between Britain and other nations and peoples in the contact zone produced a firm belief in the inferiority of the ‚Other' assigning and denying certain qualities to the out-group" (40). In ähnlicher Weise untersucht *Helen Mears* Darstellungen afrikanischer Haussklaven: „[…] the image serves both as stereotype and fetish; the black subject providing a visual reminder of the victims of enslavement while his youthfulness and petted status disavow the physical horrors of the slave trade" (47). *Franca Dellarosa* geht in ihrem Beitrag auf die Darstellung des Nationalhelden Haitis, Toussaint L'Ouverture (1743–1803), ein, in der sich die koloniale Wahrnehmung einer Befreiungsbewegung spiegelt: „Toussaint, as *speaking to his troops*, is re-constructed for the metropolitan context via the textual common ground – the black Spartacus – that presides over the *myth-historical* self-construction of the *tropicopolitan* subject" (80). Auch *Adrian Knapp* zeigt anhand von Texten aus dem frühen 19. Jahrhundert die koloniale Projektion, in der die gesamte Gesellschaft gefangen war: „[…] the representation of the Other often reveals more about the observer him/herself than about ‚the object' observed" (90). *Judith Jennings* untersucht das Wirken von Marry Morris Knowles und Anna Seward, zweier Kämpferinnen gegen die Sklaverei aus dem 18. Jahrhundert, und betont: „[…] these two women broaden the idea of which writers and what argumentative strategies contributed to the early success of abolition in Great Britain" (128). *Angela M. Leonard* eröffnet einen Zugang zur schmerzlichen Erinnerung an das Schicksal der Versklavten durch eine Untersuchung von Logbüchern von Sklavenschiffen; Geschriebenes und „Verschwiegenes" kommt in diesem spannenden wie beklemmenden Beitrag zu Wort: „The logs reveal a world where the captured interact with the free, where either free or enslaved represent millions who died during the voyage, where each person is potentially the ghost of the dead. These logs, therefore, serve as witnesses for all the ‚disremembered' and as reminders of the collectivity of Middle Passage experiences. They connect past and present, living and dead, fact and fiction, memory and imagination, myth and reality, the conscious and the repressed past" (144). *Daniel Livesay* zeigt anhand der Durchmischung der Bevölkerung Jamaikas auf, inwiefern das Unterlaufen der offiziellen „Rassen"-Trennung durch Beziehungen zwischen Briten und Jamaikanerinnen

ein emanzipatorisches Potential förderte; es wird deutlich, „that the personal connections between Jamaica's mixed-race population and whites on both sides of the Atlantic helped the island's people of colour actively resist the structural and cultural impediments placed against them in the colony" (149). Die Relevanz von Medien bei der Aufdeckung von Unrecht und Missständen zeigt *Sean Creighton* durch seine Darstellung des Monatsmagazins „The Slave" auf, das von Anna und Henry Richardson 1851–1854 herausgegeben wurde „as a vehicle for providing information about slavery and to promote free labour produce" (169). *Arno Sonderegger* gibt Einblick in kontroverse Diskussionen über die Sklaverei, vor allem in fragwürdige Rechtfertigungen einer der schwersten Menschenrechtsverletzungen, die als „natürlich" ausgegeben wurde „in a most problematic way combining paternalism with racism" (216). *Marcus Belben* berührt mit dem Hinweis „more slaves now than ever before" (225) ein schwieriges, ja schockierendes Thema: Sklaverei als Phänomen der Gegenwart! „Likewise the estimate of slaves in the world today fluctuates from 2.7 million to hundreds of millions" (227). Der letzte Satz dieses Beitrags – und des Bandes insgesamt – öffnet die *historische* Perspektive für einen *ethischen* Anspruch, der heute mehr denn je gilt: „In exploring our shared history of slavery we must recognise our responsibility for the past, and our shared responsibility to bring slavery to an end" (243). – Dem ist nichts hinzuzufügen.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ 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.

In Auseinandersetzung mit der gängigen postsäkularisierungstheoretischen Auffassung, dass Religion (wieder) im Kommen sei, veranstalteten die Arbeitsgemeinschaft *Politik – Religion – Gewalt* der ÖFG sowie die Innsbrucker Forschungsplattform *Weltordnung – Religion – Gewalt* vom 5. bis 7. Juni 2008 eine Tagung an der Universität Innsbruck, deren Beiträge in diesem vierten Band der Edition „Weltordnung – Religion – Gewalt" dokumentiert sind.

Zu Beginn unterzieht *José Casanova* das geltende europäische Paradigma, das „von einem *säkularistischen* Selbstverständnis begleitet wird" (26), sowie ein damit verbundenes „Phasendenken, wonach man die Irrationalität von religiösem Glauben in einem fortschrittlichen Prozess menschlicher Entwicklung überwunden hat" (27), einer kritischen Revision. Dieser „Gründungsmythos" (28) Europas, so Casanova, werde allerdings vom Anbruch einer „globalen post-säkularen Ära" (38) erschüttert. *Gerhard Larcher* benennt in seinem Beitrag sechs Kriterien für Formen von Religion, deren „‚Rückkehr' nicht nur behauptet, sondern auch dringend erhofft werden kann" (52), darunter „Respektierung von Säkularität" (54) und „Kulturfähigkeit" (56). *Walter Reese-Schäfer* geht auf die Debatte zwischen Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger ein; den entscheidenden (Differenz-)Punkt sieht er dabei „in der entschlossenen Verteidigungsrede von Habermas für das ‚Projekt der Moderne' […], auch wenn dieses durch eine Selbstkritikbereitschaft der modernen Vernunft und das Selbstverständnis der Postsäkularität aufgebrochen ist" (83). *Frank Adloff* charakterisiert die kulturellen Transformationen der 1960er-Jahre, von der auch die Gestalt religiösen Lebens massiv betroffen war: „[…] die Zugewandtheit zum eigenen Ich wird zum Massenphänomen" (99). Von daher, so Adloffs Vorschlag, „sollte der plurale, fragmentierte und historisch kontingente Charakter gegenwärtiger religiöser Dynamiken anerkannt und theoretisch wie empirisch eingefangen werden" (110). *Kristina Stöckl* setzt sich mit den Aspekten „Erlebnis, intellektuelle Tradition, Institution" (127) als drei Dimensionen einer „Rückkehr der Religion" auseinander, und *Harald Stelzer* kritisiert die kommunitaristische Renaissance von Gemeinschaften, die sich auch religiös bemerkbar macht: „Der kommunitaristische Versuch, aus dem romantisch verzerrten Bild von prämodernen integrierten Gemeinschaften aus der Vergangenheit ein Modell für heutige Gesellschaften zu schaffen, ist daher nicht nur anachronistisch, sondern zum Scheitern verurteilt" (150). Auch *Evert van der Zweerde* greift die Frage der Gemeinschaft auf und geht davon aus, „dass die Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte allmählich von einer Debatte über die Rückkehr der Religion

abgelöst worden ist" (159). Soziales Leben lasse sich nur durch „Gemeinschaftlichkeit, Gesellschaftlichkeit, Politizität" (160) begreifen. Die Menschen sind „nicht darin frei, *ob* sie sich zu den drei Dimensionen verhalten, sondern nur darin, *wie* sie das tun" (180). *Emil Brix* beleuchtet das komplexe Verhältnis von Säkularisierung und Modernisierung und stellt fest: „Je säkularer Demokratien auftreten, desto stärker scheint sich Politik zu theologisieren" (192). *Wilhelm Guggenberger* fragt angesichts eines transzendenzvergessenen Wirtschaftsliberalismus, „ob der politische Diskurs nicht geradezu ein Interesse an der viel zitierten Rückkehr der Religion in das Feld der Öffentlichkeit haben müsste, um sich selbst vor dem Versickern in einer bourgeoisen Konsumbürgerlichkeit zu bewahren?" (219 f.) *Andreas Exenberger* unternimmt in seinem Beitrag, der sich ebenso mit ökonomischen Entwicklungen beschäftigt, eine Rehabilitation des viel kritisierten Adam Smith und resümiert: „[…] weniger (Neo-)Liberalismus und dafür mehr umfassend verstandener (Neo-)Smithianismus würde unserer globalisierten Wirtschaft gut tun, um im 21. Jahrhundert zu bestehen" (242). *Harald Wydra* schließlich geht den Ursachen einer (oftmals auch gewalttätigen) Politisierung von Religion nach und macht auf „interne Staatskrisen im mittleren Osten" (262) sowie auf „einen mächtigen Drang zur Vergeltung erlittener Erniedrigung der Muslime" (268) aufmerksam.

Die Auseinandersetzung, die im vorliegenden Band geboten wird, gibt zu denken; sie zeigt, dass manche „klassischen" Erklärungsmodelle zum Verhältnis von religiöser Tradition und säkularer Gesellschaft längst überholt sind, verfällt aber auch nicht gänzlich einer „postsäkularen Euphorie", was die Rolle von Religion(en) in der Öffentlichkeit betrifft. Wenn etwa Gerhard Larcher angesichts der verkündeten „Rückkehr der Religion" fragt: „Geht es um reale Bewusstseinslagen breiter Bevölkerungsschichten oder um vorauseilende Vermutungen einzelner Zeitdiagnostiker, die sich möglicherweise am tatsächlichen Tiefenbewusstsein der Menschen vorbei artikulieren?" (45). Wenn Harald Stelzer davon spricht, dass den „Hoffnungen auf eine *Entsäkularisierung* moderner, liberaler Gesellschaften […] eine Absage zu erteilen" ist (152); und wenn es mit Harald Wydra sogar „die These von der ‚Rückkehr der Religion' zurückzuweisen" gilt (267), sind damit bedenkenswerte Signale für die Vermutung gegeben, dass die im Titel angesprochene „Anfrage" auch weiterhin *reziprok* zu stellen ist. Eine postsäkulare Gesellschaft ist jedenfalls nicht einfach mit einer religiösen Gesellschaft gleichzusetzen.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

RELIGIONSWISSENSCHAFT

◆ **Idriz, Benjamin / Leimgruber, Stephan / Wimmer Stefan Jakob (Hg.): Islam mit europäischem Gesicht. Perspektiven und Impulse. Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 2010. (275, Lesebändchen) Geb. Euro 17,90 (D) / Euro 18,40 (A) / CHF 30,50. ISBN 978-3-7666-1397-4.**

Muslime stellen in Europa heute auch da einen wachsenden Anteil der Bevölkerung, wo der Islam historisch nicht vertreten ist. Dies ist nicht nur eine demographische Tatsache, sondern betrifft auch die Präsenz ihrer Religion in politischer Kultur und Öffentlichkeit, die zu Skepsis und Sorge der Mehrheitsbevölkerung beiträgt.

Der vorliegende Band enthält nun eine Sammlung von Texten, die der Verständigung von islamischer Religion und europäischer Kultur dienen sollen.

Im Zentrum steht dabei die „Deklaration europäischer Muslime" (91–101) von Mustafa Cerić, dem Großmufti von Bosnien. Cerić wendet sich darin sowohl an die Muslime wie die EU. Europa ist für ihn „Haus des Gesellschafts*vertrags*", in dem der *Bund* der Muslime mit Gott in seinen Forderungen gelebt werden kann. Daher fordert Cerić von diesen ein Bekenntnis zur gemeinsamen Gesellschaft und Zukunft, von den Staaten dafür mehr Offenheit und Anerkennung, etwa des muslimischen Rechts in Familienangelegenheiten. Der Deklaration folgen drei „Stellungnahmen": Aus katholischer Sicht kommentiert sie der Benediktbeurer Fundamentaltheologe Lothar Bily (103–118), ohne wesentlich über die Hervorhebung der Bedeutung des Dialogs hinauszugehen. Interessanter ist die „Stellungnahme aus evangelischer Sicht" (119–143), in der Rainer Oechslen die „Deklaration" weiterdenkt: Er weist auf die Eröffnung von Perspektiven für Gesetzesinitiativen jenseits der Trennung von Religion und politischem Handeln hin, wirft Cerić vor, „sich allzu schnell auf das Trennungsmodell von Glaube und Vernunft" (133) einzulassen und kritisiert

auch dessen naturrechtliches Familienbild. Aus islamischer Sicht nimmt Aziz Hasanović zur Deklaration Stellung (145–157). Der stellvertretende Mufti von Kroatien spricht sich ebenfalls für einen europäischen Islam aus, der die Fragmentierung nach Einwanderergemeinschaften überwindet. Eine Einschätzung der Relevanz der Deklaration von Geistlichen türkischer oder arabischer Herkunft fehlt leider, ebenso wie Reaktionen aus der „islamischen Welt". Es bleibt unklar, welche Autorität Cerić außerhalb der muslimischen Gemeinschaften Ex-Jugoslawiens und deren Gemeinden in Mitteleuropa zuerkannt wird.

Eingerahmt wird dieser zentrale Teil von Aufsätzen, in welchen auf wechselhaftem Niveau etwa die Besonderheiten des bosnischen Islam dargestellt (50–88) und die Bedeutung des islamischen Religionsunterrichts als Integrationsfaktor (171–187) beleuchtet werden. Hervorzuheben ist der Beitrag des Herausgebers Benjamin Idriz, Imam der Islamischen Gemeinde Penzberg, „Perspektiven aus Deutschland – Überlegungen zur Zukunft der Muslime in Europa" (189–225). Idriz spricht sich darin u.a. für eine einheitliche Institutionalisierung des Islam in Deutschland aus, für die er mit spürbarer Begeisterung bereits ein Modell entwickelt hat (an der Spitze soll ein gewählter „Bundesmufti" stehen, vgl. Organigramm und Karte 218 f.).

Ein ausführliches Glossar (251–266) islamischer Begriffe rundet den Band ab. Damit liegt ein gut zu lesendes und jedenfalls empfehlenswertes Werk zum Thema vor, das aber keine zufriedenstellende Antwort auf die Frage bereit hält, ob die vorgestellten Initiativen mehr als eine liberale Minderheit im Islam betreffen: Welcher Körper entspricht dem hier präsentierten europäischen Gesicht?

Linz *Josef Kern*

◆ Nehring, Andreas / Valentin, Joachim (Hg.): Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen (ReligionsKulturen 1). Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2008. (320, s/w Abb.) Kart. Euro 36,00 (D) / Euro 37,10 (A) / CHF 60,90. ISBN 978-3-17-019963-7.

Der Begriff *cultural turn*, spätestens seit den 1990er-Jahren im deutschen Sprachraum präsent, markiert eine tief greifende Veränderung wissenschaftlicher Methodik und Orientierung. Gegenüber dem Bezug auf die soziale und gesellschaftliche Dimension der Wirklichkeit tritt die Dimension des Kulturellen verstärkt ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Ein Ausdruck dieser Transformation ist nicht nur die Ablösung der Bezeichnung „Geisteswissenschaften" durch „Kulturwissenschaften", sondern auch die Entstehung neuer Forschungsansätze wie *cultural studies* oder *postcolonial studies*, welche die kulturelle Prägung gesellschaftlicher, politischer und auch religiöser Traditionen als Prinzip – und nicht nur als „Thema" – ihres Diskurses wahrnehmen. Dieses neue Problembewusstsein sowie der veränderte methodische Zugang zu vielen Fragestellungen werden seit geraumer Zeit auch theologisch und religionswissenschaftlich rezipiert, was zu ungewohnten Perspektiven sowie zu einer vermehrt interdisziplinären Auseinandersetzung führt – gerade in einer Zeit, in der sich Religion in vielfältigsten Formen im öffentlichen Raum manifestiert. Die 2008 begründete Reihe *ReligionsKulturen* möchte die enge Verbindung kulturwissenschaftlicher, religionswissenschaftlicher und theologischer Diskurse – wofür bereits die ungewohnte Schreibweise dieses Titels steht – durch eine Auseinandersetzung mit aktuellen Themen und Problemstellungen zum Ausdruck bringen und weiterentwickeln.

Der erste Band dieser Reihe greift die Herausforderung des *cultural turn* im Allgemeinen sowie der diversen *religious turns* im Besonderen auf. Die sechzehn Beiträge sind zwei Zugängen zugeordnet: *Religious turns* (11–206) benennt Formen der Gegenwart und Abwesenheit von Religion in der gegenwärtigen Gesellschaft, die mit herkömmlichen theologischen Ordnungs- und Reflexionsmustern nicht (mehr) zu erfassen sind. Um nicht einer inflationären *turn*-Semantik zu verfallen, ist es wichtig, das ursprüngliche Anliegen nicht zu übersehen. Es geht um eine Infragestellung eingefahrener Selbstverständlichkeiten (zum Beispiel über das „Wesen" von Religionen) und um Aufmerksamkeit für blinde Flecken im eigenen Diskurs, wie Regina Ammicht-Quinn hervorhebt: „Im wissenschaftstheoretischen Selbstverständnis stehen ‚Turns' – als cultural, iconic oder religious turns – für ein Aufbrechen streng disziplinären Denkens. Sie sind die Scharniere, mit deren

Hilfe eine neue Perspektive gewonnen wird, die bisher nicht Gesehenes oder Überlagertes ans Licht und in Sprache bringen kann" (120). Ein wichtiges Ergebnis des ersten Teils dieses Buches, das unter anderem die Themen Literatur, Film, Recht und Geld sowie die theologischen Fragen nach der Differenz von Religion und Kultur, nach Universalität, Offenbarung und Christologie behandelt, ist ein neuer, kulturwissenschaftlich interessanter und relevanter Blick auf die Wirklichkeit des Religiösen selbst: „Religion ist ja […] nicht (nur) eine Ideologie zur Vermeidung von Kontingenz und zur Beantwortung der ‚letzten Fragen', ist nicht (nur) Metaphysiko-Theologie, sondern ein viel komplexeres, instabileres umfassenderes System kulturellen Wissens und kultureller Zeichen. Und diesem Wissens-, Bedeutungs- und Zeichensystem und seinen vielfältigen Aussagen muss sich die Kulturwissenschaft als offene und öffnende Lektüre zuwenden" (44), so Daniel Weidner.

Im zweiten Teil Turning Religions (207–318) kommen die kulturwissenschaftlichen Transformationen von Theologie und Religionswissenschaft in den Blick, wobei interreligiöse Fragestellungen eine besondere Rolle spielen, wie dies die Beiträge über Nathan den Weisen (Walter Sparn) und die Gestalt des Abraham (Reinhard Schulze) zeigen. Die Auseinandersetzung mit der Erfahrung von Säkularisierung – auch diese ist ja eine kulturelle Transformation! – führt das Christentum, wie Hanns Christof Brennecke ausführt, ins Zentrum seines eigenen Bekenntnisses. Ihm zufolge „drängt sich der Eindruck auf, dass dem jungen Christentum – wenigstens zu weiten Teilen – die Provokation, die Sprengkraft seiner Botschaft selbst nicht bewusst war, wohl aber einigen seiner Kritiker gerade aus dem Umfeld der platonischen Philosophie, die sehr genau die ungeheure Provokation, die Infragestellung des Verhältnisses von Gott und Welt und damit auch die Infragestellung aller Grundlagen der antiken Zivilisation und Kultur durch den zunächst so harmlos klingenden Satz: ‚Das Wort ward Fleisch' sehr genau begriffen" (210). Brennecke parallelisiert die platonische Kritik am frühen Christentum mit den Anfragen des Islam an das gegenwärtige Christentum (vgl. 218) – ein spannendes Beispiel für das brisante und innovative Potenzial jener neuen Form theologischen Denkens, deren Problemfeld mit dem Stichwort „Turning Religions" angezeigt wird. Der vorliegende Sammelband dokumentiert somit eine Veränderung sowohl in der Wahrnehmung von Religion als auch in der Reflexion der Theologie, die viele Menschen gegenwärtig beschäftig und von daher nicht übergangen werden darf, auch wenn manche Fragen, vor allem die nach der – vielleicht etwas vorschnell verabschiedeten – Relevanz des Gesellschaftlichen und Politischen für die Theologie, offen bleiben.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

SOZIALETHIK

◆ Renöckl, Helmut / Baloban, Stjepan: Jetzt die Zukunft gestalten. Sozialethische Perspektiven. Echter Verlag, Würzburg–Wien 2010. (390) Pb. Euro 19,80 (D) / Euro 20,40 (A) / CHF 33,50. ISBN 978-3-429-03234-0.

Der Umbruch in (Ost-)Europa im Jahr 1989 sowie die global wirksame Finanz- und Wirtschaftskrise der jüngsten Vergangenheit prägen die gegenwärtige politische Lage. Die Vereinigung für katholische Sozialethik in Mitteleuropa nahm diese Entwicklungen zum Anlass, im April 2009 in Zagreb (Kroatien) ein Symposium zu halten und die anstehenden Herausforderungen mit speziellem Blick auf Mitteleuropa – „eher als kulturellen und nicht als geographisch abgrenzbaren Raum" (Vorwort der Hg., 6) – zu bedenken.

Der rote Faden, der sich durch die 21 Beiträge zieht, ist die Sorge um Nachhaltigkeit – ein Begriff, der sich erstmals 1713 in einer forstwirtschaftlichen Regel findet und in der Folge „als optimale Anpflanzung und Pflege der zum jeweiligen Boden passenden Bäume in robusten Mischkulturen" (*Markus Vogt*, 11) verstanden wurde. *Reinhold Priewasser* verdeutlicht die Grundprinzipien nachhaltigen Wirtschaftens anhand der Begriffe Suffizienz (freiwillige Einschränkung), Effizienz (Minimierung des Ressourcenverbrauchs) und Konsistenz (Umstieg auf ökologisch verträgliche Materialien) als „Weg zu einer Balance zwischen naturalen Ressourcen und menschlichem Gestalten" (150). Wie *Franciszek Kampka* hervorhebt, reicht ein eindimensionales Lebenskonzept nicht mehr aus: „Die Konzeption der nachhaltigen Entwicklung entstand aus der Kritik eines Fort-

schritts, den man bisher nur in ökonomischen Kategorien begriffen hatte“ (245).

Themen der Politik und Wirtschaft, der Kultur und Wissenschaft, der Religion und des kirchlichen Lebens werden mit konkretem Blick auf gesellschaftliche Fragen Mitteleuropas aufgegriffen, teilweise auch mit umfangreichem statistischem Material erläutert und stets von ethischen Ansprüchen her weiterentwickelt. Mitteleuropa, so *Emil Brix*, „wird dieses Potential an praktischer politischer Ethik, das ein Erbe des Jahres 1989 darstellt, nur nutzen können, wenn moralische Impulse als Korrektiv zur Modernitätsdynamik, eine Stärkung persönlicher Verantwortung und der Sinn für nichtexklusive kulturelle Identitäten von seiner Zivilgesellschaft getragen und eingefordert werden“ (42). Die Ermutigung, (jetzt) die Zukunft zu gestalten, wird in mehreren Beiträgen ausdrücklich auf die Kirchen hin ausgesprochen. *Egon Kapellari* formuliert in diesem Zusammenhang die bedenkenswerte Überlegung: „Die Christen in Europa werden nur bestehen, wenn sie gestaltend am ‚Bauplatz Europa‘ mitarbeiten. Dazu bedarf es auch der Bereitschaft zu einer Aus- und Weiterbildung in Human- und Naturwissenschaften. Politisch wache Christen werden versuchen, Allianzen mit allen Gruppen zu schließen, die sich für eine humanitäre Zukunft unseres Kontinents einsetzen“ (312). Gerade dort, hebt *Dubravka Petrović* mit Blick auf die Situation in Kroatien hervor, „wo andere allmählich die Hoffnung verlieren […], müssen die Christen Vorbilder an nicht nachlassender Beharrlichkeit und Ausdauer sein“ (338). Anstatt vergangenen Zeiten nachzutrauern, „ist die verlorene Präsenz und Kompetenz in den Bereichen moderner Städte, Wirtschaftskomplexe, Forschungseinrichtungen und Medien wieder aufzuholen“, betont *Helmut Renöckl*: „Erst bei ausreichender Kenntnis dieser Lebenswelten und Lebensweisen können wir in überzeugenden Formen darin Tiefendimensionen, weiterführende Perspektiven und Sackgassen identifizieren und zu Neuorientierungen beitragen“ (380).

Der vorliegende Sammelband zeigt, welches Potential durch grenzüberschreitende Kooperation freigesetzt werden kann, auch im Bereich sozialethischer Fragen. Die Beiträge sind von Idealismus *und* Realitätssinn inspiriert und eröffnen Perspektiven, die trotz vieler Probleme ermutigen.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

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.

Obgleich es im deutschsprachigen Raum schon länger eine „Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität“ gibt, in der sich HochschullehrerInnen zusammengeschlossen haben, die spirituelle Fragen theologisch reflektieren, sind hochwertige Publikationen noch immer Mangelware, in denen christliche Spiritualität zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung wird. Insofern verdient das vorliegende Büchlein eines Autors, der zugleich auch als Herausgeber der „Studien zur systematischen und spirituellen Theologie“ seit Jahrzehnten das skizzierte Anliegen verfolgt und vorangetrieben hat, große Aufmerksamkeit. In einer Zusammenstellung bereits andernorts publizierter Artikel, die freilich für dieses Buch grundlegend überarbeitet wurden, legt er zwar keine vollständige Summe, wohl aber einen breiten und vielgestaltigen Einblick in seine eigene Theologie der christlichen Spiritualität vor. Ausgehend von einer Pluralität legitimer christlicher Spiritualitäten (10–18), möchte er einige wichtige Grundzüge herausarbeiten, die diesen gemeinsam zu Grunde liegen.

In acht Kapiteln entfaltet Greshake seine Gedanken: „Wozu sind wir auf Erden“ (21–56) behandelt die Sinnfrage, „Hören auf den Ruf“ (57–90) die Grundlegung einer Existenztheologie und -spiritualität, „Alltag und Fest“ (91–100) betont die Wichtigkeit einer Verankerung der Spiritualität in der oft eintönigen und scheinbar bedeutungslosen Alltagswelt, „Die Wüste gehört dazu“ (101–126) thematisiert die Auseinandersetzung mit dem Dunklen, Widerständigen und Bösen des eigenen Lebens, „In allen Dingen Gott finden“ (127–150) entfaltet die Sakramentalität der Welt und des eigenen Lebens auf Gott hin, „Tod im Leben – Leben im Tod“ (151–166) präsentiert Grundelemente christlicher Lebens- und Sterbekunst, „Christen sind, die Hoffnung haben“ (167–184) befasst sich mit der Relevanz des Auferstehungsglaubens für das Leben im Hier und Jetzt, und „Beten im Angesicht des drei-einen Gottes“ (185–199) öffnet aus einer Theologie der Spiritualität heraus ökumenische und interreligiöse

Türen. Ein Verzeichnis der Schriftstellen und der zitierten AutorInnen schließt den Band ab.

Inspiriert von drei großen geistlichen Gestalten (Franz von Assisi, Ignatius von Loyola, Charles de Foucauld), zwei biblischen Schriftstellern (Johannes und Paulus) und zwei Theologen der Gegenwart (Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar) präsentiert Greshake seine Ideen unter Verweis auf eine breite Fülle anderer AutorInnen der Heiligen Schrift und der gesamten Geschichte von Theologie, Philosophie und Spiritualität. Dabei bleibt er trotz des theologisch anspruchsvollen Niveaus immer verständlich und gut lesbar. Greshake ist kein Mann der idealistischen Überflüge, sondern der nüchternen Erdverbundenheit. Stets hat er konkrete praktische Folgen für die alltägliche Spiritualität des „Durchschnittschristen" und für die Kirche (etwa in seiner pointierten, aber zutreffenden Kritik am Territorialitätsprinzip S. 125) im Blick. Auf diese Weise zeigt er, dass auch dogmatische Theologie kein Glasperlenspiel, sondern Dienst am Leben der Menschen ist. So wächst aus den ursprünglich einzeln veröffentlichten Texten tatsächlich ein in sich stimmiges Ganzes. Die Grundgestalt christlicher Spiritualität, wie Greshake sie sich vorstellt, wird umfassend und profiliert sichtbar. Schließlich ist es nicht unerheblich, gerade in der Theologie als normativer Wissenschaft die Glaubwürdigkeit des Autors zu betonen. Man spürt in jedem Satz, dass Greshake mit seiner ganzen Person für das einsteht, was er schreibt. Daher darf man dem Buch durchaus das Attribut „gewichtig" zuschreiben.

Gerade deswegen möchte der Rezensent sich aber auch mit einigen Aspekten kritisch auseinandersetzen und die Diskussion um eine zeitgemäße christliche Spiritualität weiterzuführen:

– Ausgerechnet das erste Kapitel kommt deduktiv daher – im Unterschied zu den meisten anderen, in denen der Verfasser die LeserInnen dort abholt, wo sie stehen. Auf die Sinnfrage unmittelbar mit der Teilhabe des Menschen an der göttlichen Communio der Trinität zu antworten, ist schon sehr steil. So sehr der Rezensent das Ergebnis teilt, hätte er sich hier doch ein geduldigeres Vorgehen gewünscht.

– Als Moraltheologe kann ich die These nicht unkommentiert lassen, die verschiedengeschlechtliche Ehe sei das „intensivstes Paradigma" (44–47) der göttlichen Communio: Warum die Ehe? In der Tradition der Mystik ist die sexuelle Begegnung (auch die nichteheliche) das intensivste Bild von Communio. Und warum die Betonung auf „verschiedengeschlechtlich" mit explizitem Verweis auf „die tiefste Problematik des Entwurfs homosexuellen Menschseins" (45, Fußnote 20)? Die starke Ontologie der Geschlechterdifferenz, die hier implizit vorausgesetzt wird, wird heute von MoraltheologInnen kaum noch vertreten.

– In großartiger Weise reflektiert der Verfasser die theologische und spirituelle Bedeutung des Alltags. Zurecht übt er Kritik an modernen Tendenzen, statt des Alltags täglich ein Fest zu feiern (98). Aber eine positive Würdigung des Festes und seiner unaufgebbaren Bedeutung für den Menschen (als Möglichkeit der Distanznahme zum eigenen Alltag, als Zeit der Erholung und des Kraftschöpfens, als Zeit der Begegnung und Communio, als Gelegenheit legitimer, ja notwendiger Verschwendung und Grenzüberschreitung und in all dem als Ort der Gottesbegegnung) vermisse ich schmerzlich.

Grundsätzlicher sind einige weitere Beobachtungen:

– Trotz des trinitarischen Gesamtansatzes (und gerade deswegen!) fehlt eine eigene Reflexion auf die *Beziehung* der ChristInnen zu Jesus Christus und ihre *Beziehung* zum Heiligen Geist: Wie ist diese theologisch und wie praktisch im Gebetsleben zu fassen? Auch wenn Greshake die Unvollständigkeit seines Buchs betont, hätte man sich hierzu doch etwas gewünscht.

– Trotz der starken ignatianischen Inspirationen (und gerade deswegen!) fehlt auch ein breiteres Aufnehmen jesuanischer Spiritualität – etwa seiner Botschaft vom nahe gekommenen Reich Gottes (einschließlich seiner ethischen und politischen Bedeutung), seines Essens und Trinkens mit den Zöllnern und Sündern, seiner Art zu beten, zu lehren, zu heilen … Offenkundig sind (anders als im Exerzitienbuch) die synoptischen Evangelien im Vergleich zu Johannes und Paulus untergewichtet.

– Zu hinterfragen wäre m.E. auch die ausschließlich kritische Sicht der gegenwärtigen Gesellschaft: Greshake sieht sie als hedonistische Erlebnisgesellschaft (22 f.), spricht von ihrem „un-entschuldbaren Niederhalten der Wahrheit Gottes" (145) und davon, dass sie das Sehen verlernt und sich das Glotzen angewöhnt habe (146), den Tod zur „Unterhaltung" degradiere (152), nicht mehr an die Auferstehung glaube (167), von „Skepsis, Rat-

und Perspektivlosigkeit" geprägt (170) und auf egozentrische Selbstverwirklichung bedacht sei (180). An der Vielzahl meiner Belege sieht man, dass es sich hier um ein durchgängiges Muster handelt. – Rechnet Greshake gar nicht mit der Möglichkeit der Fremdprophetie eines modernen Bileam (Num 22–24)? Sieht er nicht, dass es fern der Kirche viele äthiopische Kämmerer gibt, die mit großer Aufmerksamkeit im Buch der Schöpfung und des Lebens lesen und nur darauf warten, dass ihnen ein Philippus zur Seite springt und das Gelesene erklärt (Apg 8)?

Alles in allem bleibt der Verfasser seiner Linie treu, den christlichen Glauben (anders als „Gaudium et Spes") vorwiegend bis ausschließlich im Kontrast zum gesellschaftlichen und kirchlichen Mainstream zu definieren. Und so bewegt den Rezensenten abschließend v.a. ein Wunsch. Gerne würde er Greshake einmal bei einem lustvollen Festmahl erleben, bei dem er vorbehaltlos und hingebungsvoll genießt und (frei nach Lk 7,34) wie Jesus am Ende sagt: „Ja ich bin ein Fresser und Säufer. Und das ist gut so!"

Linz *Michael Rosenberger*

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.

Anlässlich des 100. Geburtstages von Dietrich Bonhoeffer im Jahr 2006 gab es weltweit und kirchenübergreifend zahlreiche wissenschaftliche Projekte und Veranstaltungen. Auch in Österreich fanden zwei größere Symposien statt. Die Dokumentation des Internationalen Symposions an der Salzburger Universität liegt mit diesem Buch vor, das der Tagungsthematik folgend den Ortslinien nachzugehen versucht, an denen entlang sich Bonhoeffers Theologie entwickelt hat. Das aber nicht bloß in einem allgemeinen Sinn verstanden, sondern buchstäblich, denn die einzelnen Beiträge nehmen ausdrücklich Bezug auf jene Orte, die in Bonhoeffers Leben und Denken eine entscheidende Rolle spielten, um von ihnen her seine facettenreiche Theologie zu „verorten". Im Blickpunkt stehen somit die Erfahrungen, Probleme und Herausforderungen, die zwischen *Berlin, Rom, Barcelona, New York, London, Finkenwalde, Ettal, Tegel* auf den „Theologen, Christen, Zeitgenossen" Bonhoeffer (E. Bethge) warteten, und die Konzepte, Denkmodelle und theoretischen Verschiebungen, mit denen er darauf reagierte.

Unter den Autoren des Bandes finden sich einige aus der Bonhoeffer-Forschung bekannte Namen, allen voran der katholische Theologe *Ernst Feil* und der Verfasser der letzten großen Bonhoeffer-Biographie *Ferdinand Schlingensiepen*. Ihre Beiträge überschneiden sich insofern, als es dabei jeweils um die „für die *evangelisch-katholische Ökumene* inspirierenden Orte" (19) geht. Während jedoch Schlingensiepens Hauptaugenmerk der Romreise des 18jährigen Dietrich Bonhoeffer und ihren Spuren in seinem Werk gilt („*Rom, Ziel lebenslanger Sehnsucht*", 31ff.), greifen die Ausführungen Feils noch darüber hinaus. Sie berücksichtigen nicht nur auch spätere aus dem katholischen Umkreis kommende Einflüsse auf Bonhoeffer (Ettal-Aufenthalt), sondern sind in der Fragestellung weithin von systematischen Absichten geleitet. Dadurch kommen dann die wichtigsten Schlüsselbegriffe der Bonhoefferschen Ekklesiologie wie *sanctorum communio, empirische Kirche, Universalität der Kirche* und der *Konzils- und Häresiegedanke* zur Sprache, in ihrer Konvergenz, aber auch Divergenz zum katholischen Verständnis.

Beachtung verdient Feils Hinweis auf die Überlegungen Bonhoeffers zur so genannten „*Katholischen Frage*", mit der er sich dem Problem der „Kirchenspaltung" und „Kirchenwiedervereinigung" stellt. In Erinnerung an die bei der Barmer Synode erfolgte Annäherung der Kirchen lutherischen und reformierten Bekenntnisses wirft Bonhoeffer die Frage auf, ob eine solche Annäherung nicht auch zwischen Lutheranern und Katholiken möglich wäre, wo doch mit diesen in der *Abendmahlsfrage* (!) weit geringere theologische Differenzen bestünden als mit den Reformierten. Und er beantwortet die von ihm aufgeworfene Frage selbst unter Zuhilfenahme der Unterscheidung von schulbildenden (theologischen) und kirchenspaltenden Gegensätzen dahingehend, dass wohl die Einheit der Kirchen letztlich nicht so sehr von einer Überwindung der theologischen Gegensätze abhinge, als vielmehr von der „*Führung Gottes*" und der „*glaubenden Entscheidung der Kirchen*". Man braucht in diesen Überlegungen nicht unbedingt ein „Modell" zu sehen, wie eine Einigung der Kirchen erreicht werden könnte

(28), aber bedenkenswert scheinen sie mir in der gegenwärtigen Situation des ökumenischen Dialogs allemal zu sein.

Den für die theologische Entwicklung Bonhoeffers entscheidenden Jahren seiner Auslandsaufenthalte in der angelsächsischen Welt sind die Beiträge zweier weiterer Bonhoeffer-Forscher gewidmet. *Hans Pfeifer* zeichnet ein überaus plastisches Bild vom Studienjahr am Union Theological Seminary in New York (1930/31), das für den jungen Theologen verbunden ist mit dem Kennenlernen einer Theologie, die in bewusster Auseinandersetzung mit den Problemen der Zeit steht – wobei unverständlicherweise der philosophische Pragmatismus ausgespart bleibt –, und den Erfahrungen einer „Kirche der Schwarzen" und der „Universal Church", der Gemeinschaft der Christen über alle nationalen Grenzen hinweg. Die eigentliche Bedeutung dieser Amerika-Zeit aber sieht Pfeifer in der Begegnung mit dem französischen reformierten Pfarrer *Jean Lassere*, die bei Bonhoeffer zu den ersten Ansätzen einer *Friedensethik* aus dem Geiste der *Nachfolge* und *Bergpredigt* führt, deren Entfaltung und Ausgestaltung schon in die Finkenwalde-Zeit hineinreicht (65ff.). Ganz im Gegensatz dazu wird der 18monatige Londonaufenthalt Bonhoeffers (1933–1935) nicht gerade zu seinen theologisch ergiebigsten Phasen gezählt, da er fast ausschließlich von der Gemeindearbeit und den Aktivitäten für die Ökumene und den sich zuspitzenden Kirchenkampf mit dem NS-Regime in Anspruch genommen war. Dem amerikanischen Bonhoeffer-Forscher *Holger Roggelin* gelingt aber der Nachweis, dass diese Phase theologisch doch nicht so ganz unergiebig war, indem er in seinem Beitrag auf die zahlreichen *Londoner Predigten* Bonhoeffers verweist, die zu den seltenen Beispielen einer geglückten homiletischen Synthese von Verkündigung und Aktualitätsbezug gehören (88ff.), oder auf seine *Friedensrede* auf der dänischen Insel *Fanö*, von der bekanntlich maßgebliche Impulse für den konziliaren Prozess für Friede, Gerechtigkeit und Erhaltung der Schöpfung ausgingen (90).

Davon abgesehen hat sich jedoch das Interesse an Bonhoeffers Theologie seit jeher an jenen Büchern und Schriften entzündet, die dem letzten Jahrzehnt seines Lebens und Wirkens entstammen. Auf den Versuch ihrer „Verortung" mag man daher besonders gespannt sein, vielleicht auch mit einer gewissen Skepsis, ob da noch viel Neues herauskommen könne angesichts der Unzahl von Interpretationen und Kommentaren zur „*Nachfolge*", „*Ethik*" und zu „*Widerstand und Ergebung*". Doch die betreffenden Beiträge bringen keineswegs nur Wiederholungen von längst Bekanntem, sie lassen die Sachverhalte durchwegs in einem überraschenden Licht erscheinen. So etwa erörtert *Josef Außermair* den Themenkomplex *Finkenwalde und „Nachfolge"* (105ff.) auf der Basis der Aspekte Arkandisziplin – Schweigen – Essentifikation des Glaubens und widerspricht dabei entschieden der Deutung der Welt in der „Nachfolge" im Sinne von Weltflüchtigkeit oder -feindschaft. Nach Außermair stehe dahinter weit mehr eine mit der eschatologischen Dimension des Glaubens gegebene ideologiekritische Kategorie. Allerdings hätte man sich bezüglich des vom Autor aufgezeigten Zusammenhangs von Arkanum und Schweigen eine eingehendere Herausarbeitung des Unterschiedes von Arkanum als wesentlich zum Glauben der Gemeinde gehörendes Moment des Schweigens und dem dem Bereich des Ethischen zuzuordnenden „qualifizierten Schweigen" gewünscht. Der zweite Mitherausgeber des Bandes, *Gregor Maria Hoff*, hinwiederum stellt seine Interpretation der Aufzeichnungen Bonhoeffers aus der Gefängniszeit in Berlin-Tegel unter das Leitmotiv der „*Entdeckung der machtvollen Ohnmacht Gottes*" (141ff.) und nimmt damit die in der Bonhoeffer-Forschung vieldiskutierte Frage auf, ob die Reflexionen in „Widerstand und Ergebung" – mit ihrer Rede vom „nicht religiösen Sprechen von Gott" und einem „religionslosen Christentum – tatsächlich eine radikale Zäsur der Theologie Bonhoeffers bedeuten oder ob nicht auch bei ihnen noch eine gewisse Kontinuität zu Motiven seines bisherigen Denken vorliegt. Hoffs Position scheint der Zäsur-Auffassung zuzuneigen, wenn er von der letzten Bonhoefferschen Theologie als einer „theologischen *Inversion*" (147ff.) spricht, obwohl er andererseits auch darauf verweist, dass es sich bei dieser Theologie Bonhoeffers doch keineswegs bloß um eine für sich zu betrachtende Episode handle, sondern um eine „strenge Schlussfolgerung des bisher Gedachten" (144). Zu erinnern wäre da wohl insbesondere an das Motiv der „negativen Theologie", das Bonhoeffers Denken von Anfang an begleitet, wie sich u. a. an seinen Äußerungen zum Arkanum bzw. Schweigen zeigen lässt.

Das Thema der *Ethik* bei Bonhoeffer durchzieht gleich mehrere Beiträge des Buches,

erfährt jedoch zudem eine eigene differenzierte Behandlung durch *Gunter M. Prüller-Jagenteufel* (119ff.). Der Wiener Moraltheologe sieht sich hier vor eine besondere Aufgabe gestellt, da eine biographische Lokalisierung der Thematik angesichts des ethischen Charakters von Bonhoeffers gesamter Theologie nicht leicht fällt. Prüller-Jagenteufel versucht sich daher dessen ethischem Grundansatz in einer doppelten Vorgangsweise zu nähern: Zunächst in einer biographisch orientierten Tour d'horizon, in der die dafür prägendsten biographischen Orte in den Blick genommen werden, angefangen vom Ethik-Vortrag in Barcelona, über New York, die Zeit des Kirchenkampfs mit Finkenwalde bis hin zur Widerstandszeit, in der die „Ethik"-Manuskripte entstanden. Sodann aber auch noch in einem systematischen Zugang, in dem aufgrund des „inkarnatorisch-christologischen Grundduktus" der Bonhoefferschen Theologie die *konkrete Weltwirklichkeit* als eigentlicher *locus theologicus* einer Ethik ausgemacht wird. Es ist nicht möglich, im Einzelnen auf die Implikationen einzugehen, die sich aus diesem Ethik-Verständnis ergeben, nur einige Punkte seien angedeutet, sie sprechen für sich und belegen gerade in dieser Frage die Aktualität Bonhoeffers: Christlicher Glaube versteht sich von der *einen* Wirklichkeit her, wo immer schon die *letzte* Wirklichkeit Gottes und die *vorletzte* Wirklichkeit der Welt zusammenkommen. In einem so verstandenen Glauben ist entgegen einem privativistischen Missverständnis grundsätzlich die *soziale und politische* Dimension mit eingeschlossen. Der Glaube muss zu einem selbstgefälligen Pochen auf die „*billige Gnade*" verkommen, wenn er sich nicht im Sinne der „*teuren Gnade*" als Nachfolge bewährt. Was schließlich aber nichts anderes heißt, als zu handeln aus *verantwortlicher* Entscheidung im „heute und hier".

Dass das theologische Interesse an Bonhoeffer vorwiegend den Büchern und Schriften aus der mittleren und späteren Lebens- und Schaffensphase gilt, ist zwar verständlich, führt aber auch dazu, dass die *Anfänge* seines Denkens oftmals unbeachtet bleiben. Erfreulicherweise ist das vorliegende Buch nicht dieser Versuchung erlegen und hat mit dem Aufsatz des finnischen Theologen *Tomi Karttunen* (über den im Autorenverzeichnis leider eine nähere biographische Notiz fehlt) zur „*Bedeutung der Berliner Zeit für das Denkmodell Dietrich Bonhoeffers*" (45ff.) einen Beitrag zu diesem noch wenig bearbeiteten Forschungsfeld aufgenommen. Man kann hier dem Autor nur zustimmen, wenn er mit seinen Ausführungen daran erinnert, dass die wesentlichen Elemente der theologisch-philosophisch-soziologischen Argumentation in Bonhoeffers akademischem Frühwerk auch die theoretische Basis darstellen für die „Konkretionen und weiterführenden Schlüsse in seinen späteren Schriften, die eine theologische Reflexion der gelebten Wirklichkeit waren".

Linz *Franz Eichinger*

THEOLOGISCHE AUTOREN

◆ 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.

Die fruchtbringende Auseinandersetzung mit dem anregenden und immer wieder neu faszinierenden Werk Hans Urs von Balthasars wird durch seine der akademischen Theologie fremde Denk- und Darstellungsweise erschwert. Wege zu ihrem Verständnis bahnen sechs nunmehr in einem Band vereinte Aufsätze und Vorträge von Peter Henrici. Der Cousin und Freund Balthasars, der selbst an der Päpstlichen Universität Gregoriana Philosophie lehrte, erschließt in ihnen Anlage und Struktur seines Oeuvres, indem er aus unterschiedlichen Blickwinkeln dessen Grundoptionen und prägende Motive offenlegt.

Ein biografischer Blick auf Hans Urs von Balthasar und die Ausführungen zu seinem Verständnis der ignatianischen Mystik stellen klar, dass sein vielfältiger Einsatz aus einer vom Geist Gottes geschenkten Sendung resultiert, die als kirchliche „mitten in der ‚säkularen' Welt entdeckt und gelebt werden kann und muss" (72). Von dieser Intention sind seine Gründungen, die Johannesgemeinschaft, die Schulungsgemeinschaft, die Akademische Arbeitsgemeinschaft, der Johannes-Verlag und die Zeitschrift „Communio" (vgl. 131f.), ebenso bestimmt wie seine trinitarische Theologie. Diese bezieht deshalb ganz selbstverständlich auch scheinbar rein profane Texte mit ein und sucht deren Letzt-Haltungen – Gehorsam oder Verweigerung gegenüber der ihnen zugrunde liegenden Sendung – aufzudecken.

Auch die Philosophie, so erläutern zwei weitere Artikel, betrachtet Balthasar stets im Licht der Offenbarung, „als bewusstes und unbewusstes Zugehen" (96) auf sie, und zwar in einem „Mit-Schauen mit dem, was auch der noch nicht (oder nicht mehr) Glaubende von der Gottesherrlichkeit im Widerschein des Seins und im Drama der menschlichen Freiheit erblickt" (97). Aus diesem christlich-theologischen Apriori ergeben sich der zentrale Stellenwert der Seinsphilosophie und der Lehre von den Transzendentalien, die Deutung der Realdistinktion als Differenz zwischen dem allgemeinen Sein und Gott, das katalogische Verständnis der Analogie und die Bestimmung des Seins als Liebe, aber auch die denkerische Nähe zu und die entschiedene Abgrenzung von Platon, Plotin und Hegel, die Auseinandersetzung mit Kierkegaard und Nietzsche um die wahre Gestalt der Liebe und die „Geistesverwandtschaft" (95) mit Thomas.

Der Aufbau der Trilogie, Herrlichkeit – Theodramatik – Theologik, orientiert sich an den Transzendentalien, und dies in der Reihenfolge der deutschen Klassik: „‚Vom Wahren, Guten und Schönen'" (123). Mit Balthasar deutet Henrici ihre Struktur in einem weiteren Referat als ein theologisches Triptychon. Dadurch unterstreicht er die zentrale Stellung der „Theodramatik", die durch die Ästhetik vorbereitet und in der Theologik methodisch reflektiert wird (vgl. 128), und mit ihr auch die Grundintention ihres Verfassers, das Handeln in der Liebe (vgl. 131).

Das Wirksamwerden der Sendung der Kirche in der Welt und für die Welt bestimmt schließlich auch die Stellung Balthasars zum Zweiten Vatikanischen Konzil. In der Phase seiner Vorbereitung akzentuiert er die Notwendigkeit einer „inneren Durchformung der eigenständig gewordenen Welt … ‚mit Christus als dem Alpha und Omega der Schöpfung'" (108), in den Jahren nach dem Konzil mahnt er ein, dass es christlichen Welteinsatz nicht ohne die ausdrückliche „Nachfolge der sich selbst aufopfernden, alle Menschen umfassenden Liebe Gottes" gibt (114). Die Einheit von beidem wird in der Existenzform der Weltgemeinschaften zeichenhaft verwirklicht.

Das Spezifische der Annäherungen Henricis an Balthasar besteht darin, dass sie die Genese seines Werkes aus unterschiedlichen Perspektiven so aufzeigen, dass die Einheit und Fülle seiner Gestalt auf die ihr zugrunde liegende Sendung hin durchsichtig werden. Zugleich führen sie den Leser in gut verständlicher Sprache in die Denkweise Balthasars ein und vermitteln aus erster Hand wertvolle Informationen zu Person und Werk. Der Sammelband eignet sich daher hervorragend für eine erste Annäherung an Balthasar, erschließt aber auch den mit seiner Theologie bereits Vertrauten so manchen neuen Gesichtspunkt.

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

Funke, Dieter: Die Wunde, die nicht heilen kann. Die Wurzeln des sexuellen Missbrauchs. Eine Psychoanalyse der Kirche. Publik-Forum Verlagsgesellschaft, Oberursel 2010. (157) Pb. Euro (D) / Euro (A) / CHF. ISBN 978-3-88095-204-1.

Goertz, Stephan / Ulonska, Herbert (Hg.): Sexuelle Gewalt: Fragen an Kirche und Theologie (Theologie Forschung und Wissenschaft 31). Lit Verlag, Berlin u.a. 2010. (211) Kart. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 31,90. ISBN 978-3-643-10701-5.

ETHIK

Büchele, Herwig / Pelinka, Anton (Hg.): Friedensmacht Europa. Dynamische Kraft für Global Governance? (Weltordnung – Religion – Gewalt 6). innsbruck university Press, Innsbruck 2011. (276, Tabellen, Grafiken) Pb. Euro 19,90 (D, A). ISBN 978-3-902719-79-9.

Kolb, Anton: Machtmissbrauch in Kirche, Wissenschaft, Politik und Medien. Engagement gegen Fehlentwicklungen und Reformvorschläge. Shaker Verlag, Aachen 2011. (431) Pb. Euro 29,80 (D, A) / CHF 59,60. ISBN 978-3-8322-9610-0.

Loettel, Gerhard: Erfülltes Leben – AnGebot und Verwirklichung. Vom rechten Verständnis des alten Gebots «Erfüllt die Erde!» Verantwortung von Kirche und Gesellschaft für die Schöpfung. Internationaler Verlag der Wissenschaften Peter Lang, Frankfurt a. Main u.a. 2011. (181) Brosch. Euro 39,80 (D) / Euro 40,90 (A) / CHF 58,00. ISBN 978-3-631-61136-4.

GESCHICHTE

Rolinek, Susanne / Lehner, Gerald / Strasser, Christian: Im Schatten von Hitlers Heimat. Reiseführer durch die braune Topographie von Oberösterreich. Czernin Verlag, Wien 2010. (297, zahlr. Abb.) Pb. Euro 19,80 (D, A). ISBN 978-3-7076-0315-6.

Steiner, Annemarie: Drüben in Gratzen. Vom Leben in einer südböhmischen Kleinstadt. Bayer Verlag, Wilhering 2010. (254) Pb. Euro 17,70 (D, A). ISBN 978-3-90281-46-3.

KIRCHENGESCHICHTE

Homza, Martin / Kucharská, Veronika / Kuzmová, Stanislava / Rácová, Naďa (Hg.): Central European Charterhouses in the Family of the Carthusian Order. Die mitteleuropäischen Kartausen in der Familie des Kartäuserordens (Analecta Cartusiana 254). Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 2008. (276, zahlr. Abb.) Geb. Euro 40,00 (D, A). ISBN 978-80-968948-1-9.

Jaspert, Bernd: Mönchtum und Protestantismus. Probleme und Wege der Forschung seit 1877. Band 4 in zwei Teilbänden: Von Eva Schulz-Flügel bis Karl Pinggéra (Regula Benedicti Studia 20). EOS-Verlag, St. Ottilien 2010. (749–1540) Geb. Euro 118,00 (D) / Euro 121,40 (A). ISBN 978-3-8306-7396-5.

Rehberger, Karl / Wunschheim, Christiane (Hg.): Series Praelatorum (1740). Hs 79a Stiftsarchiv St. Florian. Wagner Verlag, Linz 2010. (235) Geb. Euro 39,00 (D, A). ISBN 978-3-902330-52-9.

KUNSTWISSENSCHAFT

Büchsel, Martin / Müller, Rebecca (Hg.): Intellektualismus und Mystifizierung mittelalterlicher Kunst. „Kultbild": Revision eines Begriffs (Neue Frankfurter Forschungen zur Kunst 10). Gebr. Mann Verlag, Berlin 2010. (235, zahlr. Abb.) Geb. Euro 69,00 (D) / Euro 71,00 (A) / CHF 97,90. ISBN 978-3-7861-618-8.

LITERATURWISSENSCHAFT

Tück, Jan-Heiner: Hintergrundgeräusche. Liebe, Tod und Trauer in der Gegenwartsliteratur. Matthias-Grünewald Verlag, Ostfildern 2010. (155) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 30,50. ISBN 978-3-7867-2837-5.

PASTORAL

Bauer, Emmanuel J. / Fartacek, Reinhold / Nindl, Anton: Wenn das Leben unerträglich wird. Suizid als philosophische und pastorale Herausforderung (Forum Systematik 40). Walter Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2011. (304) Kart. Euro 27,90 (D) / Euro 28,70 (A) / CHF 40,50. ISBN 978-3-17-021413-2.

PASTORALPSYCHOLOGIE

Aigner, Maria Elisabeth / Bucher, Rainer / Hable, Ingrid / Ruckenbauer, Hans-Walter (Hg.): Räume des Aufatmens. Pastoralpsychologie im Risiko der Anerkennung. Festschrift zu Ehren von Karl Heinz Ladenhauf (Werkstatt Theologie 17). Lit-Verlag, Berlin u.a. 2010. (638) Pb. Euro 54,90 (D) / Euro 56,50 (A) / CHF 87,90. ISBN 978-3-643-50200-1.

Noth, Isabelle: Freuds bleibende Aktualität. Psychoanalyserezeption in der Pastoral- und Religionspsychologie im deutschen Sprachraum und in den USA (Praktische Theologie heute 112). Verlag Walter Kohlhammer, Stuttgart 2010. (424) Pb. Euro 39,80 (D) / Euro 41,00 (A) / CHF 56,90. ISBN 978-3-17-021726-3.

PATROLOGIE

Dassmann, Ernst: Die eine Kirche in vielen Bildern. Zur Ekklesiologie der Kirchenväter (Standorte in Antike und Christentum 1). Anton Hiersemann Verlag, Stuttgart 2010. (XIV, 286) Brosch. Euro 69,00 (D). ISBN 978-3-7772-1024-7.

PHILOSOPHIE

Pieper, Josef: Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat (Neue Kriterien 10). Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2010. (116) Kart. Euro 10,00 (D) / Euro 10,30 (A) / CHF 15.00. ISBN 978-3-89411-410-7.

RELIGIONSDIALOG

Fornet-Ponse, Thomas / Gilich, Benedikt (Hg.): Wofür haltet ihr uns? Katholische Kirche in interdisziplinären Perspektiven oder: Zur Wechselwirkung von Fremd- und Selbstbild (Theologie und Praxis. Abteilung B 26). Lit Verlag, Berlin u.a. 2010. (168) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 31,90. ISBN 978-3-643-11012-1.

Schmid, Hansjörg / Basol-Gürdal, Ayse / Middelbeck-Varwick, Anja / Ucar, Bülent (Hg.): Zeugnis, Einladung, Bekehrung. Mission in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2011. (292) Pb. Euro 22,00 (D) / Euro 22,70 (A) / CHF 33,50. ISBN 978-3-37917-2322-8.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Gamm, Hans-Jochen: Das Judentum. Eine Einführung (Einführungen: Religionswissenschaft 1). LIT-Verlag, Berlin u.a. 2010. (184) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 31,90. ISBN 978-3-643-10787-9.

SPIRITUALITÄT

Escrivá de Balaguer, Josemaría: Santo Rosario. Edición crítico-histórica preparada por Pedro Rodríguez, Constantino ànchel y Javier Sesé (Obras Completas de San Josemaría I,2). Ediciones Rialp, S.A, Madrid 2010. (424, zahlr. Abb.) Geb. Euro 29,00 (E). ISBN 978-84-321-3818-8.

Krätzl, Helmut: … und suchen dein Angesicht. Gottesbilder – Kirchenbilder. Wiener Dom-Verlag, Wien 22010. (191; zahlr. Abb.) Geb. Euro 23,50 (D, A) / CHF 40,30. ISBN 978-3-385351-223-4.

Leitgöb, Martin: Alfons von Liguori. Lehrer des Gebetes und der Barmherzigkeit (Spiritualität und Seelsorge 1). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2010. (116) Pb. Euro 9,95 (D, A) / CHF 15,90. ISBN 978-3-7022-3097-5.

Schalk, Hans: Erlöst leben. Die befreiende Botschaft Jesu (Spiritualität und Seelsorge 2). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2010. (126) Pb. Euro 9,95 (D, A) / CHF 15,50. ISBN 978-3-7022-3098-2.

THEOLOGIE

Fehling, Ruth: „Jesus ist für unsere Sünden gestorben". Eine praktisch-theologische Hermeneutik (Praktische Theologie heute 109). Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2010. (448) Pb. Euro 49,80 (D) / Euro 51,20 (A) / CHF 70,90. ISBN 978-3-17-021405-7.

Schmemann, Alexander: Die Mutter Gottes. Aus dem Russischen und Amerikanischen übersetzt von Marta Pavlíková und Cornelia Capol (Neue Kriterien 11). Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2010. (112) Kart. Euro 12,00 (D) / Euro 12,40 (A) / CHF 18.00. ISBN 978-3-89411-412-1.

THEOLOGISCHE AUTOREN

Verweyen, Hansjürgen: Ein unbekannter Ratzinger. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2010. (152) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 33,50. ISBN 978-3-7917-2286-3.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: ..... Religiöse Bewegungen

Reinhold Hempelmann: ..... Religiöse Bewegungen in der evangelischen Kirche
Maria Widl: ..... Movimenti. Vielversprechende Option oder Sackgasse der Pastoral?
Hans Gasper: ..... Das apokalyptische Syndrom in religiösen Bewegungen

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

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:

Schönheit im Fragment, Heft 1/2011
Larcher, *»Zu schön, um wahr zu sein …!«* ◆ Leisch-Kiesl, *Muss Kunst schön sein?* ◆ Rauchenberger, *Tote Steine?* ◆ Volgger, *Liturgie – zur Kunst gewordenes Leben* ◆ Seip, *Jenseits der Sprache* ◆ Posch, *Der Körper als Visitenkarte* ◆ Kaspar, *Fragmente zum Wahren, Guten und Schönen* ◆ Müller, *Sexueller Missbrauch in der Kirche* ◆ Hubmann, *Das Land der Verheißung*

Wem gehören die Sakramente?, Heft 4/2010
Sattler, *Zum Gedächtnis Jesu Christi Sakramente feiern* ◆ Faber, *Würdigung des Menschen* ◆ Hofrichter, *Eltern, Kirche und die Taufe* ◆ Hilberath, *Wem gehört die Firmung?* ◆ Wustmans, *Firmung oder die Frage nach der Autorität der Kirche im Erleben Jugendlicher* ◆ Knapp, *»Ich nehme dich an und verspreche dir Treue«* ◆ Karrer, *Ehe als Sakrament – die Liebe tun* ◆ Rosenberger, *»Die Zeit der Vertuschung ist vorbei!« Macht und sexuelle Gewalt in kirchlichen Einrichtungen* ◆ Wustmans, *Fragile Orte der Hoffnung in der Pastoral*

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*

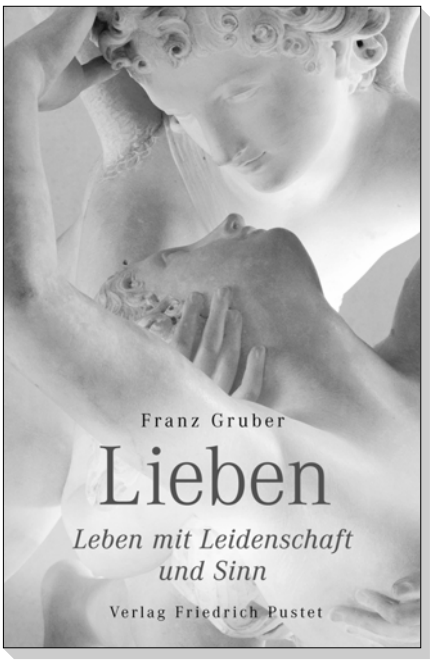
Ist Gott noch der Rede wert?, Heft 1/2010

Christliche Lebenskunst, Heft 4/2009

Das Fremde – Faszination und Schrecken, Heft 3/2009

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

Eine kleine Phänomenologie des Liebens



Franz Gruber
Lieben
Leben mit Leidenschaft und Sinn

168 Seiten, kartoniert,
ISBN 978-3-7917-2319-8
€ 16,90 (D) / € 17,40 (A) / sFr 25,90

Keine andere Emotion bewegt und berührt so sehr wie die Liebe. Sie ist das Urthema der Literatur, der Kunst, der Religion. Das große Gefühl, auf dem unsere intimen Beziehungen ruhen. Die Macht, die das Leben verzaubern soll. Aber auch jenes Versprechen, das wie kein anderes enttäuscht wird. Was ereignet sich im Leben, wenn wir es mit der Liebe zu tun bekommen? Jedenfalls geschieht mehr, als die Biologie, die Psychologie und die Soziologie wahrnehmen.

Franz Gruber, Chefredakteur der *Theologisch-praktischen Quartalschrift,* erschließt anhand von sieben Schlüsselbegriffen die grundlegenden Erfahrungen des Liebens: Erwählen, Begleiten, Sorgen, Beleben, Heilen, Scheitern und Sterben. Im Lieben spüren wir aber auch jene Kraft, von der der Glaube sagt, dass uns in ihr Gott berührt.

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

B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Religiöse Bewegungen

Baumann-Neuhaus · Religiöse Bewegungen in der katholischen Kirche

Hempelmann · Zur Resonanz des konservativen Protestantismus

Widl · Movimenti – postmoderne Kirchenentwicklung

Armbruster · Konversion – spirituelle und pastorale Relevanz

Utsch · Neureligiöse Bewegungen und Jugendliche

Gasper · Hoffnung aufs Millennium – Apokalypse konkret

Otto · Jugendkirchen und kirchenferne Jugend

Huber · Jüdische Leben-Jesu-Forschung

Literatur:

Räume des Aufatmens (Joachim Schlör)

Aktuelle Fragen, Biografie, Ethik, Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte, Liturgiewissenschaft, Moraltheologie, Ökumene, Pastoraltheologie, Religionspädagogik, Religionswissenschaft, Spiritualität, Theologie Interkulturell

3
2011
159. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet

Schwerpunktthema: Religiöse Bewegungen

Franz Gruber: Editorial ... 225
Eva Baumann-Neuhaus: Religiöse Bewegungen in der katholischen Kirche ... 227
Reinhard Hempelmann: Religiöse Bewegungen in der evangelischen Kirche. Zur Resonanz des konservativen Protestantismus ... 238
Maria Widl: Movimenti – ein postmoderner Beitrag der Kirchenentwicklung ... 248
Klemens Armbruster: Bekehrung. Zur spirituellen und pastoralen Relevanz von Konversion heute ... 257
Michael Utsch: Ziehen neureligiöse Bewegungen Jugendliche an? Religionspsychologische Aspekte ... 265
Hans Gasper: Die Hoffnung aufs Millennium – Apokalypse konkret ... 276

Abhandlungen:

Werner Otto: „Boah, ist das schön – gar nicht wie in der Kirche." Wie Jugendkirchen auf kirchenferne Jugendliche zugehen ... 285
Konrad Huber: Jesus der Jude. Die jüdische Leben-Jesu-Forschung seit dem 19. Jahrhundert ... 293

ThPQ – kontrovers:

Marianne Heimbach-Steins: Das Memorandum „Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch". Zum kirchlichen Reformdiskurs ... 305
Bernhard Körner: Versäumte theologische Aufgaben. Fragen anlässlich des Memorandums „Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch" ... 307

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch
Joachim Schlör: Aigner, Maria Elisabeth u. a. (Hg.): Räume des Aufatmens. Pastoralpsychologie im Risiko der Anerkennung ... 309
Besprechungen: Aktuelle Fragen (312), Biografie (313), Ethik (313), Fundamentaltheologie (316), Kirchengeschichte (317), Liturgiewissenschaft (318), Moraltheologie (322), Ökumene (323), Pastoraltheologie (325), Religionspädagogik (326), Religionswissenschaft (327), Spiritualität (329), Theologie Interkulturell (331)
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. Klemens Armbruster, Okenstr. 15, D 79108 Freiburg i. Br.
Dr. sc. rel. Eva Baumann-Neuhaus, Gallusstraße 24, CH 9001 St. Gallen
Hans Gasper, Wittekindstraße 10, D 50937 Köln
Univ.-Prof.in Dr.in Marianne Heimbach-Steins, Hüfferstraße 27, D 48149 Münster
Dr. Reinhard Hempelmann, Auguststraße 80, D 10117 Berlin
Univ.-Prof. Dr. Konrad Huber, Karl-Rahner-Platz 1, A 6020 Innsbruck
Univ.-Prof. Dr. Bernhard Körner, Heinrichstraße 78 B/I, A 8010 Graz
Dr. Werner Otto, Holbeinstraße 70, D 60596 Frankfurt am Main
Univ.-Doz. Dr. Joachim Schlör, Karmeliterstraße 9, D 72108 Rottenburg am Neckar
Dr. Michael Utsch, Auguststraße 80, D 10117 Berlin
Univ.-Prof.in Dr.in Maria Widl, Nordhäuser Straße 63, D 99089 Erfurt

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monathschrift"). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche ³1993. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

ISSN 0040-5663

„Ein Gespenst geht um in der Kirche, das Gespenst der Bewegungen. Und über dieses Gespenst, über das, was es ankündigt und was die Bewegungen sind, besteht keine Einigkeit."
(Alberto Melloni)

Liebe Leserin, lieber Leser!

Religiöse Bewegungen spielten für die Dynamik der Religion seit jeher eine wichtige Rolle. In seinem Einführungsartikel in der Internationalen Zeitschrift für Theologie „Concilium" (39 [2003], 259–277) hat der italienische Religionshistoriker Melloni aufgezeigt, dass Begriff und Phänomen religiöser Bewegungen jedenfalls für die katholische Kirche in den letzten zwei Jahrhunderten eine – nomen est omen – bewegte Geschichte hinter sich haben. Das dürfte für die Zukunft vielleicht noch mehr der Fall sein, weil nach wie vor die gesellschaftliche Ausdifferenzierung voranschreitet, religiöses Leben aber immer mehr auch außerhalb der etablierten Kirchen entsteht. Nicht wenige erwarten sich von diesen Bewegungen eine Neubelebung verkrusteter Strukturen oder müde gewordener territorialer Pfarrgemeinden. Die dritte Ausgabe der ThPQ in diesem Jahr greift diese brisante wie auch komplexe Thematik auf und beleuchtet sie in interdisziplinärer wie ökumenischer Perspektive.

Die Schweizer Religionswissenschaftlerin *Eva Baumann-Neuhaus* und der Berliner evangelische Theologe *Reinhard Hempelmann* widmen sich in ihren beiden Einführungsartikeln der Frage, welche religiösen Bewegungen derzeit die katholische und die evangelische Kirche prägen und worin ihre Herausforderungen liegen. Beide plädieren für ein konstruktives Miteinander von Bewegungen und kirchlicher Institution.

Hier knüpft die Erfurter Pastoraltheologin *Maria Widl*, die sich eingehend mit religiösen Bewegungen beschäftigt hat, an. Sie lotet in den Movimenti einen postmodernen Beitrag der Kirchenentwicklung aus und arbeitet die wechselseitigen Stärken und Defizite heraus. Auch sie resümiert: Bewegungsfrömmigkeit verweist über sich selbst hinaus auf „Erwartungshaltungen an Religion und Kirche", während „Kirche immer durch Aufbrüche und Reformbewegungen bestimmt war". Beide Erscheinungen von Kirche ergänzen sich „auf komplementäre Weise."

Die weiteren drei Beiträge greifen einzelne Aspekte heraus, die für das Profil religiöser Bewegungen von Bedeutung sind. Der Freiburger Pfarrer und Referent für Evangelische Gemeindepastoral *Klemens Armbruster* nimmt die spirituelle und pastorale Relevanz von Konversionen in den Blick. Er analysiert den Konversionsbegriff, unterscheidet verschiedene Konversionstypen und stellt fest, dass Konversionen mitten in den Gemeinden stattfinden. Vor allem gelte es, ein konversionsfreundliches Klima in den Gemeinden zu schaffen. *Michael Utsch*, Philosoph und Diplompsychologe in Berlin, widmet sich der Attraktivität der neureligiösen Bewegungen für Jugendliche. Er kommt zum Ergebnis, dass sie nur für „sehr ausgewählte Milieus" infrage kommen. „Höhere seelsorgerliche Aufmerksamkeit verdienen in Sondergemeinschaften aufgewachsene junge Menschen, die unter ihrer Sozialisation leiden."

Schließlich wendet sich *Hans Gasper*, 1996–1998 Mitglied der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages „So-

genannte Sekten und Psychogruppen" und von 1998–2006 Mitglied der Internationalen Dialogkommission Katholische Kirche – Klassische Pfingstkirchen, einem Aspekt zu, der für den mainstream der katholischen und evangelischen Christen heute als eher fremd gewordene religiöse Ausprägung wahrgenommen wird: die apokalyptische Hoffnung auf das Millennium. Nach einem großen christentumshistorischen Überblick resümiert Gasper, dass die Millenniumshoffnung kein auf Sekten begrenztes Thema, sondern Glaubensbestand eines beträchtlichen Teils der Christen heute ist. Allerdings stellt sich die Frage, ob es „eine Brücke zwischen der Erwartung des Millennium im Erweckungschristentum und der Zurückweisung durch die großen Kirchen" gibt.

Auch die weiteren Beiträge dieser Ausgabe unterstreichen, dass Pastoral und Theologie in Bewegung sind. Zum einen gibt der Frankfurter Pfarrer *Werner Otto* Einblick in die Arbeit der so genannten „Jugendkirchen" und zeigt, wie sie sich kirchenfernen Jugendlichen annähern. Eine Annäherung anderer Art dokumentiert der Aufsatz des Innsbrucker Neutestamentlers *Konrad Huber*. In seinem Vortrag zum Tag des Judentums 2011 gibt Huber einen aufschlussreichen Überblick über die jüdische Leben-Jesu-Forschung.

Ein in der ersten Jahreshälfte bewegendes Thema war das Memorandum „Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch". In unserer neuen Rubrik: *ThPQ kontrovers* nehmen die Münsteraner Ethikerin *Susanne Heimbach-Steins* und der Grazer Dogmatiker *Bernhard Körner* dazu Stellung.

Liebe Leserin, lieber Leser: Die soeben in Österreich und anderen Ländern begonnene Ferienzeit ist per se eine Zeit der Bewegung. Viele Menschen sind unterwegs, um aus dem Alltag zu entfliehen, auszuspannen oder neue Länder, Städte, Gegenden kennenzulernen. Dass auch Religionen Institutionen in Bewegung sind, will dieses Heft der ThPQ unterstreichen. Ich wünsche Ihnen eine erholsame Ferien- und Urlaubszeit.

Im Namen der Redaktion
Ihr Franz Gruber

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte der Verlage Echter und 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

◆ **Das Christentum ist seit jeher eine dynamische Größe. Das zeigt sich auch innerhalb und außerhalb der christlichen Kirchen, die von einer Vielzahl von religiösen Bewegungen durchströmt werden. Zwei Experten führen überblicksweise in diese „Szenen" ein und beurteilen ihr Potenzial für die institutionalisierten Kirchen: Für die Schweizer Religionswissenschaftlerin Eva Baumann-Neuhaus war das Verhältnis von katholischer Amts-/Volkskirche und religiösen Bewegungen in der Vergangenheit weitgehend negativ konnotiert – zu Unrecht, denn „eigentlich könnten sich die Volkskirchen und die religiösen Bewegungen optimal ergänzen". Und der Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Berlin Reinhard Hempelmann stellt fest, „dass die Suche nach Glaubensvergewisserung und verbindlicher Gemeinschaft" in der Pastoral mehr Berücksichtigung finden muss. „Die christlichen Kirchen sollten einen Weg zwischen Relativismus und Fundamentalismus gehen." (Redaktion)**

Eva Baumann-Neuhaus

Religiöse Bewegungen in der katholischen Kirche

In unterschiedlichster Form wurden das Christentum – selbst aus einer in sich schon heterogenen religiösen Bewegung innerhalb des Judentums entstanden – und dann die katholische Kirche seit ihren Anfängen durch religiöse Bewegungen geprägt. Dabei ist die Konkretisierung dessen, was als religiöse Bewegung zu gelten hat, keineswegs einfach. Vieles spricht dafür, eine breite Definition zu wagen, um nicht durch eine begriffliche Engführung vor allem die eigenen theologischen und kirchlichen Interessen zu bedienen und gegenüber explorativen Perspektiven blind zu bleiben.

Dieser Beitrag wird zunächst eine Verortung von Religion in unserer Gegenwartsgesellschaft und damit auch der katholischen Kirche als religiöser Institution vornehmen und mit Blick auf das gesamtreligiöse Feld die Merkmale des Wandels beschreiben. Erst dann wird auf die Rolle der Bewegungen im Kontext des aktuellen Katholizismus eingegangen. Schließlich soll ein kurzer Ausblick auf die anstehenden Herausforderungen (nicht nur) der katholischen Kirche gewagt werden.

1 Trends und Gegentrends in der religiösen Landschaft der spätmodernen Gesellschaft

In unserer Gesellschaft zeigt sich der „Markt der Religionen" als vitales und vielgestaltiges Feld, wo sich Neues neben Altem findet, Traditionelles in gewandelter Gestalt auftaucht und wo sich Bekanntes mit Fremdem vermischt präsentiert. Die Grenzen zu und zwischen den traditionel-

len Religionen sowie den neuen religiösen Bewegungen sind durchlässig, und die Formenvielfalt des Religiösen ist unüberschaubar geworden. Religionssoziologische Diagnosen wie Prognosen driften auseinander. Einigermaßen einig ist man nur in einer Beobachtung: Mit dem Prozess der funktionalen Differenzierung, durch den die modernisierte Gesellschaft in vielfältige, voneinander abgegrenzte Lebensbereiche mit je eigenen Ordnungen und Regeln unterteilt worden ist – in Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst, Religion, Recht usw. –, wurde die Voraussetzung für die Entstehung mannigfacher Sinnzuschreibungen und vielfältiger religiöser Orientierungen geschaffen.[1] Das Auseinanderdriften der Lebensbereiche, die zunehmend ihre eigenen Wertesysteme entwickelten, ging mit dem Verlust einer alles überwölbenden religiösen Gesamtdeutung, dem Verlust eines „heiligen Baldachins"[2], einher. Dies führte nicht nur zu einer Zunahme der Diversität religiöser und nicht-religiöser Orientierungen, sondern auch zu einer Freisetzung des Individuums aus traditionellen Bindungen und institutionellen Abhängigkeiten. Jede Sinnbestimmung wird seither mit einer Vielfalt an Alternativen konfrontiert. Menschen sehen sich zur Wahl befreit aber auch gezwungen. Solche Pluralisierungs- und Individualisierungsprozesse gehören zur Modernisierung – und sie prägen auch das religiöse Gefüge unserer Gesellschaft, wo seit Jahrhunderten ein Bedeutungsrückgang der institutionalisierten Religion beobachtet werden kann. Privatisierung und Subjektivierung des Religiösen als Folgeerscheinungen der gesamtgesellschaftlichen Veränderungen, die sich auf die kirchliche wie die außerkirchliche Religiosität auswirken, gehen zudem einher mit dem Verlust der traditionellen Gemeinschaft und der Solidarität gerade auch innerhalb der kirchlichen Institution.

Religiöse Individualisierung meint eine strukturelle Bindungslockerung in Bezug auf eine religiöse Institution sowie die Möglichkeit, Ausdrucksweisen und Inhalte der eigenen Religiosität selbst bestimmen und in ihrer Bedeutung definieren zu können.[3] Damit kommen auf die Menschen große Herausforderungen zu, wenn sie sich als religiöse Menschen verstehen. Die Optionenvielfalt bzw. konkurrierende Sinnalternativen werden zur täglichen Herausforderung und Religiosität wird zunehmend aus der Biographie des einzelnen Individuums begründet, dessen Lebensgeschichte zum Bezugspunkt und zum Thema von Religion geworden ist. In einer Gesellschaft, in der auch die sozialen Vorgaben mehr und mehr abhanden kommen, wird aber nicht nur die religiöse Ausrichtung, sondern auch die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft immer stärker zum Gegenstand revidierbarer und temporärer Entscheidungen, damit immer weniger durch Herkunft bestimmt. Diese religionssoziologische Beobachtung der biographischen Aufladung individueller Religiosität zeigt sich an der Betonung der religiösen Erfahrung, die für viele Menschen zunehmend wichtig ist, wenn es um die eigene religiöse Profilklärung geht. Religion ist

1 *Johann Figl*, Handbuch Religionswissenschaft, Innsbruck 2003, 481.

2 *Peter L. Berger / Thomas Luckmann*, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt a. M. 1969, 104.

3 *Monika Wohlrab-Sahr*, „Individualisierung: Differenzierungsprozess und Zurechnungsmodus", in: *Ulrich Beck / Peter Sopp* (Hg.), Individualisierung und Integration. Neue Konfliktlinien und neuer Integrationsmodus?, Opladen 1997, 34.

mehr als früher eine Sache subjektiver Einschätzungen, Erlebnisse, Erfahrungen und Interpretationen.[4] In der Folge tendiert das Religiöse oftmals zu Fluidität, d. h. zu Entgrenzung, Temporalität und Hybridität. Vor diesem Hintergrund entstehen aber auch wieder neue Wege, um Gemeinschaft oder die Sicherheit einer Institution erfahren zu können. Hier hat die vitale Präsenz von religiösen Bewegungen ihren Ort.

In der überschaubar institutionalisierten Gemeinschaft, die religiöse Bewegungen bieten, ereignet sich – mit den Worten Hervieu-Légers (2004) – „gemeinschaftliche Glaubensvalidation", d. h. die mit Gleichgesinnten gepflegte Dauervergewisserung und Sicherung der eigenen Religiosität bzw. religiösen Identität. Die Bewegungen stellen zudem alternative Formen religiöser Gemeinschaft und Zugehörigkeit dar, die durchaus abgrenzende Züge gegen außen hin annehmen können. Die Möglichkeit zur Individualität mündet dann zuweilen in eine Entscheidung für eine exklusive Mitgliedschaft. Anders ausgedrückt: die Freiheit zur Entscheidung für eine Gemeinschaftszugehörigkeit wird zur Freiheit einer Einschränkung künftiger Entscheidungsmöglichkeiten.[5]

Wo solche gemeinschaftsbezogenen Einschränkungen jedoch nicht erfolgen und religiös Suchende ungebunden bleiben, sind sie dennoch auf einen Austausch mit Gleichgesinnten bzw. Suchenden angewiesen. In Kursen und Events, aber auch über Literatur und Filme wird die individuelle Suche gestützt. Es entstehen Netzwerke und Beziehungen, die sich am Prinzip der Authentizität der individuellen Suche orientieren.[6] Glaubenskurse wie *Alpha(live)*, Events wie der *Weltjugendtag* oder moderne Pilgerstätten wie *Taizé* sind an diesem Ende des Spektrums religiöser Orientierung, Praxis und Zugehörigkeit angesiedelt. Aber auch „Lesergemeinden" (z. B. Abonnenten bestimmter Zeitschriften), Internet-Communities (z. B. die Gruppierungen im Umfeld von www.kath.net oder www.kreuz.net), HörerInnen und ZuschauerInnen von bestimmten Radio- und Fernsehprogrammen (Radio Maria, Radio Horeb; u. a.) lassen sich zu diesem Spektrum zählen. Nicht zuletzt sind auch mannigfaltige Überschneidungen der Nutzergruppen mit Zugehörigen zu stärker institutionalisierten religiösen Bewegungen möglich. Das Bedürfnis nach Teilnahme ohne Zugehörigkeit und Verbindlichkeit, aber auf Zeit und jenseits von fixen Orten,[7] entspricht einer wachsenden Vielfalt an nicht-institutionalisierten Angeboten im hochflexiblen Feld des Religiösen.[8]

4 *Armin Nassehi*, „Religion und Biographie. Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne", in: *Monika Wohrab-Sahr* (Hg.), Biographie und Religion: zwischen Ritual und Selbstsuche, Frankfurt a. M. 1995, 115; *Hubert Knoblauch*, „Einleitung: Soziologie der Spiritualität", in: ZfR 13/2 (2005), 123–131; *Dorothea Lüddeckens / Rafael Walthert*, „Das Ende der Gemeinschaft? Neue religiöse Bewegungen im Wandel", in: *Diess*. (Hg.), Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen, Bielefeld 2010, 19–53.

5 Hier kommt zum Tragen, was *Steve Bruce* in Choice and Religion. A Critique of Rational Choice Theory, Oxford 1999, 130 als Paradoxie des Pluralismus bezeichnet.

6 *Dorothea Lüddeckens / Rafael Walthert*, „Das Ende der Gemeinschaft? (s. Anm. 4), 38–39.

7 Die Facebook-Kultur ist ein prominentes Beispiel für diese Entwicklung.

8 *Hubert Knoblauch*, „Jeder sich selbst ein Gott in der Welt", in: *Robert Hettlage / Ludgera Vogt* (Hg.), Identitäten in der modernen Welt, Regensburg 2000, 201–216, hier 204–206; *Hubert Knoblauch*, Religionssoziologie, Berlin 1999, 120–122, 199–201.

Mit der Globalisierung kommt ein weiteres Moment hinzu, das die oben genannten Tendenzen verstärkt und zusätzliche Mechanismen wie die Ökonomisierung und die Hybridisierung religiöser Sinnsysteme und Praktiken ankurbelt. Alles ist in Bewegung, nichts bleibt stabil, gesichert oder eindeutig. Religiöse Bewegungen sind zugleich „Gegentrend" und „Schrittmacher" der Individualisierung und Pluralisierung von Religion.

Die Veränderungen weg von der religiösen Institution[9] hin zur Interessengemeinschaft, die den subjektiven Konditionen des mobilen Individuums entgegenkommt, spüren die historisch gewachsenen (Volks- oder Landes-)Kirchen seit langem. „Spirituelle Wanderer" (Hervieu-Léger) nehmen zu. Sie sind entweder radikal ungebunden oder pilgern als Suchende von Interessengemeinschaft zu Interessengemeinschaft, bedienen sich bei diesem oder jenem Angebot, besuchen gleichzeitig unterschiedliche religiöse und nicht-religiöse Szenen und basteln ihr persönliches weltanschaulich-religiöses Kaleidoskop. Gemeinschaft bleibt für sie eine temporäre Angelegenheit, die sich auf geteilten Überzeugungen, Bedürfnissen oder Fragen abstützt und vom Austausch unter Gleichgesinnten lebt.[10] Daneben gibt es aber auch diejenigen, die sich mit Überzeugung für eine neue Einbindung in eine identitätsstiftende Gemeinschaft entscheiden, in der sie sich dauerhaft ansiedeln und engagieren wollen.

2 Bewegungen im Kontext des Katholizismus

In der Folge soll den religiösen Bewegungen im Umfeld der katholischen Kirche nachgegangen werden. Dabei ist die konfessionelle Abgrenzung keinesfalls einfach oder eindeutig. Hier wird unter einer religiösen Bewegung eine religiöse Gruppierung, Gemeinschaft oder Organisation verstanden, die sich parallel oder quer zur traditionell-institutionalisierten Religion entwickelt hat. Mit anderen Worten: Eine religiöse Bewegung hat sich entweder aus der offiziellen Religion herausdifferenziert und grenzt sich inhaltlich wie strukturell von ihr ab (hier kann man an die Traditionalisten, z. B. die sog. Piusbrüder, denken, die im Rahmen der katholischen Kirche zum Teil bewusst keinen Platz mehr finden), oder sie bildet eine Substruktur bzw. Subgruppe innerhalb der bestehenden religiösen Institution (hier sind die im engeren Sinne katholischen Bewegungen, z. B. Schönstatt-Bewegung oder Comunione e Liberazione, zu nennen) oder sie fungiert als Suprastruktur und übersteigt mit ihrem „universalen" Angebot lokale, strukturelle und konfessionelle Grenzen und wird so zu einer globalen wie lokalen Bewegung (dazu gehören die verschiedenen charismatischen Gruppierungen, aber auch Bewegungen, die einer befreiungstheologischen Orientierung folgen).[11]

In der Vergangenheit markierten vor allem gesellschaftspolitische Umwälzungen und

[9] *Observatoire des religions en Suisse* (ORS) (Hrsg.), Religiosität in der modernen Welt. Bedingungen, Konstruktionen und sozialer Wandel, Lausanne 2011, 17. PDF siehe unter http://www.unil.ch/issrc/page77251.html.

[10] *Thomas Luckmann*, „Veränderungen von Religion und Moral im modernen Europa", in: *Hans-Peter Müller* u. a. (Hg.), Ein postsäkulares Europa?, Opladen 2002, 19; *Dorothea Lüddeckens / Rafael Walthert*, „Das Ende der Gemeinschaft? (s. Anm. 4), 41.

[11] Der Globalisierungstheoretiker Roland Robertson beschreibt die Entwicklungen des Globalisierungsprozesses der 1980er- und 1990er-Jahre als Trends zur Partikularisierung des Universalen und gleichzeitigen Universalisierung des Partikularen.

Aufbrüche die Geburtsstunden neuer religiöser Bewegungen und Gemeinschaften innerhalb des Katholizismus. Initiativen, Reformen und Neugründungen erfolgten immer dort, wo sich die Gläubigen auf eine kritische, aber auch produktive und kreative Art mit der Gesellschaft und ihren Herausforderungen auseinandersetzten. So entstanden etwa die Armutsbewegung im Mittelalter, Ordensgemeinschaften, Laienbewegungen, Vereine und Verbände, religiös-soziale Bewegungen sowie die Missionsbewegung, die als eine der größten Laien-Bewegungen im mitteleuropäischen Katholizismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts gesehen werden kann. Für die römisch-katholische Kirche stellte in jüngerer Zeit vor allem das Zweite Vatikanische Konzil einen „turning point" dar, obschon es bereits lange vorher Aufbruchsbewegungen gab, wie das 1928 in Madrid gegründete Opus Dei oder die 1943 in Trient gegründete Fokolarbewegung belegen. Der vom Konzil aufgegriffene pastorale Methodenwechsel, insbesondere die positive Auseinandersetzung mit der modernen Welt, bedeutete eine Neuorientierung der Kirche in Bezug auf ihr Weltverständnis und damit auf ihr Programm. Mit der Forderung nach einer Erneuerung im Horizont der Zeit und einer angemessenen Hinwendung zur Welt, leitete die Kirche eine Phase des Wandels ein und förderte damit zugleich den Prozess ihrer Vergesellschaftung bzw. ihrer Säkularisierung. Mit anderen Worten, sie versetzte der Dekonstruktion ihrer institutionellen Basis, die mit der Modernisierung der Gesellschaft von außen her bereits eingeleitet war, von innen einen zusätzlichen Schub, öffnete damit aber auch den Raum für neue, subjektiv anschlussfähige Sinnzuschreibungen, die zwar nicht mehr automatisch miteinander zu vermitteln waren, jedoch den Nährboden bildeten, auf dem die Religionsgeschichte sich in veränderter Form weiterentwickeln konnte und kann.[12] Religiöse Bewegungen in der katholischen Kirche sind also sowohl Reaktion auf säkularisierende Trends in der Kirche, die sich gegenüber der modernen Welt geöffnet hat. Zugleich ist diese Öffnung selbst aber auch Legitimationsgrundlage der Bewegungen und der damit verbundenen Vielfalt in der katholischen Kirche, die erst mit dem Konzil und seinen Öffnungen möglich wurde.

Die Megatrends der modernisierten, global orientierten Gegenwartsgesellschaft verlaufen weder einförmig, noch unwidersprochen, noch sind sie ungebrochen. Beobachtungen gesellschaftlicher Gegentrends,[13] die sich in der Suche nach Lokalisierung, Verankerung, Bindung, Komplexitätsreduzierung, Lebensqualität, Orientierung und Sinn manifestieren, entsprechen wahrzunehmenden traditionell-religiösen Revitalisationsbewegungen und neuen religiösen Gemeinschaften, die nach Geschlossenheit und Verbindlichkeit streben. Wenngleich diese Gruppierungen nicht mehr hinter die Strukturmerkmale der Moderne zurück können, so zeigt sich doch, wie sich unter den Bedingungen der Spätmoderne Globales wieder mit Lokalem und Vergangenes mit Gegenwärtigem zu neuen Konstellationen verbinden kann.

12 *Klaus Hock*, Einführung in die Religionswissenschaft, Stuttgart 2002, 86 f.; *Fritz Stolz*, Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen 2001, 53–57; *Hubert Knoblauch*, Religionssoziologie (s. Anm. 8), 51–57.

13 *Brigitte Fuchs*, Der Blick nach vorne. Pastoraltheologische Überlegungen zur zweiten Sonderfallstudie, in: *Alfred Dubach / Brigitte Fuchs*, Ein neues Modell von Religion. Zweite Schweizer Sonderfallstudie – Herausforderung für die Kirchen, Zürich 2005, 169–235, 181–227.

Die global verbreitete Marienfrömmigkeit im Anschluss an die Ereignisse in Medjugorje mag dafür ein gutes Beispiel sein. Hier wirken lokale Ereignisse und globale Resonanzen in einem dynamischen Wechselspiel, in dem sich zugleich Moderne und Tradition berühren.

Während die Tendenzen zur Deinstitutionalisierung und gar Entgemeinschaftung der (volks-)kirchlichen Religion und Religiosität („believing without belonging")[14] unübersehbar geworden sind, so sind sie nicht gleichbedeutend mit einem Ende der religiösen Gemeinschaft generell. Gerade in der katholischen Kirche haben kommunitäre Formen religiösen Lebens eine lange Tradition und machen bis heute einen bedeutenden Teil der religiösen Bewegungen aus. Wie schon im 19. Jahrhundert kam es auch im 20. zu einer Welle von Neugründungen solcher Vereinigungen mit teilweise sehr zeitbedingten Spiritualitätsformen und Zielsetzungen, denen auch Laien beitreten konnten. Die *Religiosenverbände* bzw. Orden, deren Mitglieder den Entscheid zu einem Leben „in Gehorsam, ohne Eigentum und in Keuschheit" (Franz von Assisi) getroffen haben, bieten neben einer Ordensgemeinschaft auch eine Ordenstradition samt bestimmter geistiger und geistlicher Ausrichtung an. Parallel dazu entwickelten sich vor allem seit dem 20. Jahrhundert auch Gemeinschaftsformen, die eine Mitgliedschaft nicht mehr länger an ein dauerhaftes Gelübde binden wollten. So bieten etwa die *Säkularinstitute* Möglichkeiten der lebenslangen Bindung, aber auch jener auf Zeit. Ihre Mitglieder leben nicht im Kloster und gehen meist weltlichen Berufen nach. Die internationale *Schönstatt-Bewegung* bildet das gemeinsame Dach für mehrere solcher Säkularinstitute. Die *Gesellschaften apostolischen Lebens* bilden ebenfalls ordensähnliche Gemeinschaften, werden jedoch im Unterschied zu den Orden und den Säkularinstituten kirchenrechtlich nicht als „Institute des geweihten Lebens" bezeichnet, weil ihre Mitglieder keine Gelübde ablegen, sondern bloß ein Versprechen, das nicht die gleiche Bindungswirkung hat. Besonders bekannt sind die Vinzentinerinnen und die Pallotiner.[15]

Die Form der *Personalprälatur* unterscheidet sich von all diesen Vereinigungen dadurch, dass sie von der offiziellen Kirche eingerichtet wird und gewissermaßen quer zur territorialen Struktur der Bistümer steht. Ihre unmittelbaren Mitglieder sind Priester und Diakone. Ihr Amtsbereich hat einen personalen Charakter und ihre Funktion besteht in der Verwirklichung einer pastoralen Aufgabe in Kirche und Welt. So soll sie die christliche Botschaft in einer säkularisierten Welt wirksam verbreiten. Einer Personalprälatur können sich Laien – Frauen und Männer – mittels eines Vertrages anschließen.[16] Das *Opus Dei* wurde 1982 als erste Personalprälatur eingerichtet. Durch den spezifischen kirchenrechtlichen Charakter, der dem Opus Dei die Rolle eines Quasi-Bistums zumisst, lässt es sich heute auf der Grenze zwischen einer katholischen religiösen Bewegung und einem ordentlichen kirchlichen Strukturelement verorten. So wird deutlich, dass religiöse Bewegungen bis in die rechtliche Strukturbildung der katholischen Kirche

[14] *Grace Davie*, Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging, Oxford 1994.
[15] Neue Gruppierungen im Schweizer Katholizismus. Ein Handbuch herausgegeben vom SPI, Zürich 2004, 17 f.
[16] Vgl. CIC 1983, can. 294–297.

als Institution hinein eine hohe Prägekraft besitzen können.

Bis in die 1980er-Jahre organisierten sich viele religiöse Bewegungen als Gemeinschaften, die sich in unterschiedlichem Ausmaß von ihrem sozialen Umfeld abgrenzten und sich durch das Angebot einer zur breiten Gesellschaft und zu den kirchlichen Institutionen alternativen Ordnung auszeichneten. Der bzw. die „Devotee" konnte als typisches Mitglied einer solchen Gemeinschaft bezeichnet werden, die dem Individuum eine hochgradige Integration in die Gruppe ermöglichte und durch diese Gruppenbindung zugleich eine Beeinflussung sämtlicher Lebensbereiche des einzelnen Mitglieds erreichte. Basierend auf dieser Form lebten auch international orientierte Bewegungen über den Globus verstreut in Kommunen, während „going solo", wie Beckford[17] beobachtete, in den 1970er-Jahren eher außergewöhnlich war. Mittlerweile zeigen sich aber bei den neueren religiösen Bewegungen auch Verschiebungen bei der Betonung von Verbindlichkeitsansprüchen. So betonen jüngere Vereinigungen die Rolle der Gemeinschaft nicht mehr in gleichem Maße. Mitgliedschaft hat zunehmend einer freiwilligen und temporären Zugehörigkeit Platz gemacht. Die Organisationsstrukturen dieser neueren Typen religiöser Bewegungen dienen der Förderung des Glaubens von Laien im Alltag, ohne diese gleichzeitig von der Gesellschaft zu segregieren bzw. unter die kirchlichen Strukturen zu subsumieren. Sie nehmen transkonfessionelle, transkulturelle und globale Züge[18] an und zeichnen sich durch eine weltbejahende Haltung aus, jedenfalls hinsichtlich ihrer symbolischen Kommunikation, die häufig demonstrativ „auf der Höhe der Zeit" ist und somit Zeitgenossenschaft andeutet. Eine demonstrative Abschottung zur Welt wird damit immer stärker zur Ausnahmeerscheinung bei religiösen Bewegungen. Stattdessen ist die Öffnung von Strukturen und Inhalten der gesellschaftlichen Umgebung gegenüber zu einem verbreiteten Leitprinzip geworden, wie etwa an der *Fokolar-Bewegung* beobachtet werden kann.[19] Der Schluss, neue religiöse Bewegungen seien generell ein „entmodernierender Impuls" und ein sozio-kultureller Protest gegen eine entfremdende Moderne, lässt sich angesichts der gegenwärtigen Entwicklungen nicht mehr halten.[20] Insgesamt kann dieser Wechsel aus einer kritischen Außenperspektive als Übergang von einer „defensiv-antimodernen" zu einer „offensiv-missionarischen" Grundhaltung gegenüber der Außenwelt beschrieben werden.

Die Enkulturation der christlichen Botschaft, d. h. die Verankerung, Praktikabilität und Relevanz des Glaubens im

17 *James A. Beckford*, Cult Controversies. The Societal Response to New Religious Movements, London–New York 1985, 41.

18 In der Vergangenheit haben transkulturelle Einflüsse immer wieder zu Hybridisierungen, Vermischungen, Neuinterpretationen, Eklektizismen geführt. Die wachsende Mobilität der Menschen begünstigte in der Vergangenheit Jugendbewegungen, Erweckungsbewegungen und populärkulturelle Phänomene wie die Popkultur, die ihre Entstehungsorte verließen und sich über die Welt verteilen, wo sie auf je unterschiedliche Kontexte trafen, diese prägten bzw. von diesen enkulturalisiert wurden. Mit den Migrationsbewegungen in jüngster Zeit wird die Transkulturalität zu einem Strukturmerkmal moderner Gesellschaften überhaupt.

19 Neue Gruppierungen im Schweizer Katholizismus. Ein Handbuch herausgegeben vom SPI, Zürich 2004, 32, 72–75.

20 *Dorothea Lüddeckens / Rafael Walthert*, „Das Ende der Gemeinschaft? (s. Anm. 4), 25, 39.

Alltagsleben, leitet die Bemühungen dieser Bewegungen. Ihr zeitgemäßer Stil, der sich in Sprache, Musik, professionellem Mediengebrauch sowie in kooperativ-kommunikativen Methoden der Vermittlung manifestiert, zeugt von einer positiven Bewertung und Hinwendung zur Welt, die aber keineswegs zur Verschmelzung mit dieser Welt führt. Ein formaler Liberalismus ist dagegen oft gepaart mit einem inhaltlich-theologischen Konservatismus, der jedoch auf die Erfahrungsorientierung und Entscheidungshoheit des Individuums bezogen ist. Derzeit genießen solche Gruppierungen großen Zulauf, verkörpern sie doch ein oft reduziertes, einfaches und niederschwelliges Christentum, das nur schwach institutionalisiert ist, jedoch einen großen Unterhaltungswert, einen starken Praxisbezug und eine hohe Individualisierbarkeit aufweist. Der Fokus liegt hier primär auf dem Individuum und seiner Beziehung zu Gott und erst sekundär auf einem gesellschaftlichen Engagement.

3 Alpha(live) – ein anschauliches Beispiel

Das Beispiel des aus der anglikanischen Kirche Englands stammenden Glaubenskurs *Alpha* (*Alphalive* für die Schweiz) zeigt diese Tendenzen schön auf. Der Kurs profitiert von den Defiziten der kirchlich regulierten Religion und der Gegenwartsgesellschaft. Er kann sich durch seinen globalen wie lokalen Charakter weltweit in den verschiedensten christlichen Konfessionen und Denominationen, so auch in der katholischen Kirche Mitteleuropas, verankern. Als Revitalisierungsbewegung versucht der *Alpha*-Kurs die säkularisierenden Kräfte innerhalb der Gesellschaft in Schach zu halten und gleichzeitig selber zu einem Teil der postmodernen Gegenwartskultur zu werden.[21]

Als Instrument zur Evangelisierung wurde der *Alpha*-Kurs vor dem Hintergrund des Bedeutungsschwunds des Christentums und des Mitgliederschwunds in den christlichen Gemeinden Englands konzipiert und für diese pluralistische Gesellschaft entworfen. Dies bedingte vonseiten der Kursdesigner eine Auseinandersetzung mit dem Verhalten heutiger Individuen bzw. mit der Gegenwartsgesellschaft. Das kundenfreundliche und niederschwellige Produkt entwickelte sich auch deshalb über unterschiedlichste Konfessionsgrenzen hinweg, weil seine Designer von Anfang an auf eine überkulturell und überkonfessionell gültige sowie reduzierte Botschaft und auf eine partizipative Kommunikationsstruktur setzten. Der Kurs entspricht offensichtlich vielen sinnsuchenden Menschen, die ihn wegen seiner Offenheit und Praxisnähe schätzen. Wohin diese Offenheit bei gleichzeitiger Minimalisierung und Reduzierung sowie Individualisierung der religiösen Botschaft führt, wird sich erst zeigen müssen. Derzeit kann aber bereits beobachtet werden, dass die zunehmenden TeilnehmerInnenzahlen keine messbaren Auswirkungen auf der Ebene des Mitgliederwachstums kirchlicher Gemeinden bzw. Pfarreien zeigen.[22]

Der Kurs bietet eine Gemeinschaftsform für Menschen an, die Nähe von „peo-

[21] *Stephen Hunt*, The Alpha Enterprise, Aldershot 2004, 250.

[22] Vgl. *Eva Baumann-Neuhaus*, Kommunikation und Erfahrung. Aspekte religiöser Tradierung am Beispiel der evangelikal-charismatischen Initiative Alphalive, Marburg 2008.

ple more like myself“[23] suchen.[24] Er führt religiös Suchende während einer gewissen Zeit und unter klaren Rahmenbedingungen erfolgreich zusammen und fungiert als eine Art „homogeneous club“. Sein vergemeinschaftendes Potenzial basiert nicht primär auf ähnlichen sozialen Lagen seiner Mitglieder, sondern auf ähnlich gestellten Lebensfragen und -zielen sowie ähnlichen ästhetischen Ausdrucksformen. Die Konzentration auf das überschaubare Wesentliche, der Austausch mit Menschen gleicher Interessen und die kurze Laufdauer der Kurse kommen an. Langfristige Verbindlichkeiten werden so gegen Temporärgemeinschaften ausgetauscht, wo die Sinnsuche und die Kommunikation über religiöse Themen alles ist, was es zu teilen gibt.

Mit ihrer Situation nach dem Durchgang eines Kurses sind die meisten ehemaligen Teilnehmenden dann aber überfordert, denn entweder bleiben sie mit ihren Erfahrungen auf sich selbst gestellt und müssen ohne das automatische Rattern der „Kommunikationsmaschine“ auskommen, oder sie sind überfordert von den Regeln und Konventionen einer „normalen“ kirchlichen Gemeinde, in die sie sich plötzlich einfügen sollten. Eine Kluft entsteht zwischen der Gemeinschaft, die ihre Mitglieder verpflichten und einbinden will, und den Individuen, die sich Verpflichtung und Selbstbindung je individuell und situativ auferlegen und diese Praxis im Kurs auch ungehindert weiterverfolgen konnten.

Kurz: Die Resonanz von *Alpha* ist intensiv, aber nicht nachhaltig, denn der suchende Mensch kommt symptomatischerweise nie ans Ziel und will sich weder verpflichten noch binden.[25]

Alpha ist eine „Konversationsmaschine“ nach dem Instant-Modell, das der religiösen Individualisierung einen weiteren Schub versetzt. Ein stabiles Gefühl des Aufeinander-Angewiesenseins, der Loyalität und Verbindlichkeit wird hier nicht entwickelt.

An der Institutionalisierung von Religion scheitern also nicht allein die großen Kirchen, sondern zunehmend auch die neuen oder alternativen religiösen Bewegungen und Gemeinschaften. Gemeinschaft kann sich auch in der katholischen Kirche fast nur noch auf der Basis der freiwilligen Entscheidung des Individuums sowie einer Differenz setzenden und damit profilierenden Semantik und Rhetorik etablieren. Sie wird aber gezeichnet bleiben von der Fluktuation ihrer „Mitglieder“, die als Dauersuchende und -lernende nicht stehen bleiben, sondern sich bewegen, Grenzen überschreiten und Veränderungen provozieren. Die Bedingungen für gemeinschaftliche Solidaritäten in spätmodernen Gesellschaften sind angesichts der Marktsituation, in der sich religiöse Gemeinschaften zunehmend befinden, nicht günstig.[26] Auch wenn Menschen nach wie vor ein Bedürfnis nach Gemeinschaft haben, können Traditionsmilieus dieses Bedürfnis in der Regel nicht mehr befriedigen.

23 *Reginald Bibby*, Unknown Gods, Toronto 1993.

24 *Peter L. Berger* / *Thomas Luckmann*, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit (s. Anm. 2), 163.

25 *Mathew Guest*, ‚Alternative‘ Worship: Challenging the Boundaries of the Christian Faith, in: *Elisabeth Arweck* / *Martin D. Stringer* (Hg.), Theorizing Faith. The Insider/Outsider Problem in the Study of Ritual, Birmingham 2002, 35–56, hier 46.

26 *Thomas Luckmann*, Die unsichtbare Religion, Frankfurt a. M. 1991, 141.

4 Herausforderung für die Kirche

Bis in die jüngste Zeit wurden religiöse Bewegungen und Gemeinschaften außerhalb kirchlicher Strukturen noch mit dem Begriff „Sekte" bezeichnet,[27] weil sie, so interpretierte man ihr Verhalten, auf die moderne Gesellschaft mit Flucht und Abschottung reagierten. Ihre Angebote wurden als antimodern eingestuft und ihre Anhänger als Modernitätsverlierer abgestempelt, die mit den Herausforderungen und Mankos der Gegenwartsgesellschaft nicht umzugehen wussten und darum nach Kompensationen suchten.[28] Das Verhältnis und die Konflikte zwischen den neuen religiösen Bewegungen und ihrer gesellschaftlichen und kirchlichen Umwelt wurden schon früh von den Medien mitgeprägt, deren Berichterstattung in der Vergangenheit fast ausschließlich negativ war und mit den empirisch erhobenen Daten nicht unbedingt übereinstimmte. Die allgemein kritische bis negative Sichtweise der neuen religiösen Bewegungen auch seitens der Kirche und vieler Bischöfe noch bis in die 1990er-Jahre hinein erstaunt, zumal diese Bewegungen bis heute eher marginale Phänomene geblieben sind, sofern die statistischen Zahlen darüber etwas aussagen können.[29] Die vorgestellte Abgeschlossenheit neuer religiöser Bewegungen und Gemeinschaften konstituierte ein Gegenbild zur Öffentlichkeit, an dem sich geheimnisvoll weitere Vorstellungen festhefteten. Über standardisierte Vorwürfe konnten die neuen religiösen Bewegungen, ungeachtet ihrer z. T. gegensätzlichen Orientierung und Praxis, als bedrohliche Einheit behandelt werden. Kirchlicherseits mag der 1998 in Rom stattgefundene Kongress, zu dem 56 vom Vatikan anerkannte neue kirchliche Bewegungen und geistliche Gemeinschaften zu einer Begegnung untereinander und mit Papst Johannes Paul II. eingeladen wurden, einen Wendepunkt dargestellt haben.

Die Begegnungen bleiben aber oft konfliktreich, denn in theologischen Fragen tun sich zwischen den Parteien nicht selten scheinbar unüberbrückbare Klüfte auf, sodass die Koexistenz in ein Nebeneinander oder gar ein Gegeneinander mündet, geprägt von einem unterschiedlichen Blick auf die Welt und die Gesellschaft, auf das Individuum und die biblische Überlieferung, aber auch von einer je eigenen

Weiterführende Literatur:

Reinhard Hempelmann (Hg), Panorama der neuen Religiosität, Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jh., Gütersloh 2001.

Sebastian Murken, Neue religiöse Bewegungen aus religionspsychologischer Perspektive, Marburg 2009.

Johannes Sinabell / Harald Baer / Hans Gasper / Joachim Müller (Hg.), Lexikon neureligiöser Bewegungen, esoterischer Gruppen und alternativer Lebenshilfen, Freiburg i. Br. 2009.

27 *Bryan Wilson*, The Social Dimensions of Sectarianism, Oxford 1990.

28 *Lorne Dawson*, „Anti-Modernism, Modernism, and Postmodernism: Struggling with the Cultural Significance of New Religious Movements", in: Sociology of Religion 59/2 (1998), 131–156. *Thomas Robbins*, Cults, Converts and Charisma: The Sociology of New Religious Movements, London 1988.

29 *Dorothea Lüddeckens / Rafael Walthert*, „Das Ende der Gemeinschaft? (s. Anm. 4), 24f.

Sprache, die eine sachliche und auf Verständigung zielende Kommunikation unmöglich machen.

Eine spätmoderne Kirche, die Volkskirche sein und der Pluralität heutiger Lebensstile und Lebensentwürfe entgegen kommen will, muss auch offen bleiben für jene Menschen, die ein Bedürfnis nach Bestimmtheit und Beheimatung haben. In ihrer inhaltlichen Offenheit und Vagheit können die Volkskirchen diesen Menschen aber oft nicht bieten, was diese suchen. Eigentlich könnten sich die Volkskirchen und die religiösen Bewegungen optimal ergänzen und dem spätmodernen Individuum, das sich zunehmend auch im Bereich des Religiösen als Konsument verhält, ein breites Spektrum an Angeboten zwischen inhaltlicher und struktureller Bestimmtheit und Offenheit präsentieren. Dass es dabei immer wieder zu Reibungen kommt, wird nicht zu vermeiden sein. Es wird am Ende die Kunst und Kompetenz der Verantwortlichen in der Pastoral der katholischen Kirche sein, die verschiedenen und schwankenden Intensitätsgrade gelebten Glaubens innerhalb der Kirche zu vermitteln. Die Herausforderung ist groß, aber die Chancen sollten nicht ungenutzt bleiben, denn Bewegung als eine anthropologische Konstante ist auch für eine lebendige Kirche unverzichtbar, wie die Geschichte des Christentums zeigt. Die Vorstellung einer monolithischen wie monarchischen Kirche, in der es nur eine Religiosität, eine Regel und ein Recht gibt und die ohne Impulse von außen oder von innen auskommt, erweist sich als Illusion, die bereits in den biblischen Überlieferungen zu den ersten Christinnen und Christen dekonstruiert wurde.

Die Autorin: *geb. 1964, Studium der Ethnologie in Basel. Nach einigen Jahren Berufstätigkeit folgte ein Wechsel an die Theologische Fakultät Zürich, wo sie 2007 mit einer Arbeit zum Thema „Kommunikation und Erfahrung. Aspekte religiöser Tradierung am Beispiel der evangelikal-charismatischen Initiative Alphalive, Marburg 2008“ in Religionswissenschaft promoviert wurde. Es folgten Forschungen zum Thema „Religion – Alter – Gesundheit“ (NFP 58) sowie diverse Lehrtätigkeiten. Seit 2010 arbeitet sie als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut (SPI) und als Dozentin an den Universitäten Zürich und Luzern. Ihre Forschungsinteressen: Religionssoziologie und -ethnographie mit Akzent auf Kommunikations-, Sozialisations- und Identitätstheorien, Religion und Moderne, religiöse Gegenwartskultur, religiöse Tradierung, Religion und Identität. Aktuell forscht sie im Rahmen einer qualitativ-empirischen Studie religionsvergleichend zur Genderproblematik. Publikationen (Auswahl): Identität und Religion – Aspekte eines Zusammenspiels am Beispiel des Sozialisationsprozesses, Akademische Schriftenreihe Bd. V130448, 2009; gem. mit Brigitte Boothe und Ralph Kuz, Religion im Heim. Ältere Menschen erzählen, Würzburg 2011 (in Druck).*

Reinhard Hempelmann

Religiöse Bewegungen in der evangelischen Kirche

Zur Resonanz des konservativen Protestantismus

Offensichtlich vermittelt sich der christliche Glaube am besten in überschaubaren und kommunikativen Gemeinschafts- und Gemeindeformen. Jedenfalls haben sich zahlreiche Kirchen diese Erfahrung und Einsicht zu Eigen gemacht, um sich neuen missionarischen und pastoralen Herausforderungen zu stellen. Innerhalb der protestantischen Landschaft ist unübersehbar, dass sich erwecklich geprägte Strömungen, deren Ziel die Wiederentdeckung urchristlicher Missionsdynamik und Gemeinschaftsbildung ist, überaus schnell und wirksam ausgebreitet haben. Die globale Resonanz des konservativen Protestantismus hat die Zusammensetzung der Weltchristenheit in wenigen Jahrzehnten grundlegend verändert. Auch der römische Katholizismus hat durch die Akzeptanz charismatischer Frömmigkeit protestantischem Erweckungschristentum in sich Raum gegeben und es eklektisch aufgenommen. Der in Mode gekommene Gebrauch des Wortes Protestantismus bezieht sich auf Glaubens- und Sozialgestalten des Christlichen, die sich auf die reformatorischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts zurückführen.[1] Evangelikale und pentekostal-charismatische Bewegungen nehmen fraglos für sich in Anspruch, von den grundlegenden Einsichten der Reformation bestimmt zu sein. Insofern darf das Wort Protestantismus nicht allein mit einer liberalen und modernitätsorientierten Ausrichtung assoziiert werden. Auch die Erweckungsfrömmigkeit evangelikaler und charismatischer Prägung ist eine Ausdrucksform des Protestantismus. Die augenfälligsten Formen engagierter Christlichkeit finden sich heute in denjenigen Bereichen des Christentums, die aufklärungskritisch und konservativ geprägt sind.

1 Evangelikalismus und nordamerikanische Erweckungsfrömmigkeit

Mit „evangelikal" wird eine Glaubenshaltung beschrieben, die durch persönliche Entschiedenheit charakterisiert ist und in der die verpflichtende Bindung an die Bibel als Wort Gottes und höchste „Autorität in allen Fragen des Glaubens und der Lebensführung" hervorgehoben wird.[2] Charismatisch geprägte Christinnen und Christen unterstützen diese Anliegen, sie sind insofern ebenso evangelikal orientiert. Darüber hinaus praktizieren sie eine auf den Heiligen Geist und die Gaben des Geistes (v. a. Zungenrede, Prophetie, Heilung) bezogene Frömmigkeit.[3] Schattensei-

[1] Vgl. dazu *Friedrich-Wilhelm Graf*, Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart, München 2006, 115.

[2] Vgl. Glaubensbasis der Deutschen und Österreichischen Evangelischen Allianz (1972), abgedruckt in: *Reinhard Hempelmann* (Hg.), Handbuch der Evangelistisch-missionarischen Werke, Einrichtungen und Gemeinden, Stuttgart 1997, 349.

ten dieser Frömmigkeit werden oft unter dem Stichwort „christlicher Fundamentalismus“ beschrieben.

Aus der Distanz betrachtet, gehört die Ausbreitung „pentekostal-charismatischer“ und „evangelikaler“ Frömmigkeit zu den Tendenzen religiöser Revitalisierung und Fundamentalisierung.[4] Die Globalisierung, die zunehmend in Politik, Ökonomie und Kultur bestimmend wird, hat auch religiöse, genauer christlich-religiöse Aspekte. Die weltweite Rückkehr der Religionen als Macht, die Menschen ergreift und öffentlichen Einfluss gewinnt, ist insofern ein Vorgang, der auch innerhalb des Christentums erkennbar wird. Für viele Intellektuelle ist dies ein ebenso überraschendes wie irritierendes Faktum. Angesichts der Revitalisierung von Religion und Religiosität bedarf die Theorie der Säkularisierung der Ergänzung.[5]

Geschichtliche Wurzeln haben evangelikale Bewegungen nicht allein in Europa. Die Präsenz erwecklicher Bewegungen aus dem angloamerikanischen Bereich im europäischen Kontext wird oft von kulturellen Differenzerfahrungen begleitet. Historisch gesehen kehren die einst aus Europa verdrängten spiritualistischen und „wiedertäuferischen“ Strömungen zurück. Die Gestalt des Christentums, das sich in Nordamerika entwickelte, wird in ihrer globalen Bedeutung oft unterschätzt. Im Blick auf erweckliche Strömungen Nordamerikas können folgende Charakteristika beobachtet werden:[6]

– das Auftreten plötzlicher Bekehrungen, nicht selten unter intensiven psychischen und leiblichen Begleiterscheinungen,
– ein der Bekehrung folgender intensiver Vollzug eines „heiligen“ christlichen Lebens (kein Alkohol, kein Drogenkonsum etc.),
– Gemeinschaftsbildungen von hoher Bindekraft,
– gottesdienstliche Versammlungen mit elementaren Predigten und großen Zuhörerschaften,
– Betonung eines Laienchristentums und Verwurzelung im Volk (finanzielle Eigenverantwortung der Gemeinden und Gruppen),
– starke Zersplitterung in zahlreiche Denominationen, zugleich Wettbewerb in gegenseitiger Hochachtung.

Der voluntaristisch geprägten nordamerikanischen Religionskultur, die bis in den politischen Bereich ihre Wirkungsgeschichte hat („Yes, we can“), gaben Erweckungsbewegungen ein eigenes Gepräge. Im Kontext religiöser Globalisierungsprozesse nimmt ihr Einfluss auf das europäische Christentum zu. Vielfältige Beziehungen und signifikante Unterschie-

3 Vgl. dazu *Oskar Föller*, Charisma und Unterscheidung. Systematische und pastorale Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit im katholischen und evangelischen Bereich, Wuppertal–Zürich [3]1997; *Reinhard Hempelmann* u. a. (Hg), Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, Gütersloh [2]2005; *Peter Zimmerling*, Charismatische Bewegungen, Göttingen 2009.

4 Vgl. dazu *Karl Gabriel*, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (QD 141), Freiburg 1988, 157 ff.

5 Vgl. *Martin Riesebroth*, Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“, München 2000, 9 ff. Vgl. zum Ganzen auch *Detlef Pollack*, Religion und Moderne: Religionssoziologische Erklärungsmodelle, in: *Tobias Mörschel* (Hg.), Macht Glaube Politik? Religion und Politik in Europa und Amerika, Göttingen 2006, 17–48.

6 Vgl. dazu auch *Hans Küng*, Christentum. Die religiöse Situation der Zeit, München 1994, 722 f.

de bestehen zum Pietismus, der wichtigsten protestantischen Frömmigkeitsbewegung im kontinentalen Europa nach der Reformation. Der Pietismus blieb weitgehend im Umfeld kirchlicher Organisationen sowie im Bereich der evangelischen Landeskirchen und behielt vielerorts bis heute den Charakter einer innerkirchlichen Erneuerungsbewegung. Erweckungsbewegungen aus dem angloamerikanischen Bereich sind jedoch transkonfessionell geprägt. Sie überschreiten Konfessions- und Ländergrenzen.

In den historischen Kirchen werden erweckliche Erneuerungsgruppen teils als Hoffnungszeichen, teils als Störung und Provokation empfunden. Für ein christliches Selbstverständnis, das sich eng mit der säkularen Kultur verbunden hat, sind charismatisch und evangelikal geprägte Gemeinden und Gruppen ein Thema, das in direkten Zusammenhang mit der Fundamentalismusdiskussion gestellt und als Bedrohung für ein modernes, aufgeklärtes Christentum empfunden wird. Die Berichterstattung von Teilen der säkularen Medien zielte in den letzten Jahren immer wieder darauf ab, die Evangelikalen als Gefahr darzustellen. Kritik, die gegenüber Einzelgruppen berechtigt und plausibel ist, wurde pauschal auf die Bewegung als Ganze übertragen.

Wo christlicher Glaube eine deutliche Gestalt gewinnt und mit großem persönlichem Einsatz und der Bereitschaft zu einer radikalen Christusnachfolge gelebt wird, treten auch Gefährdungen und Schatten ans Licht. Die Ausbreitung des erwecklichen Christentums ist in den letzten Jahrzehnten von diesen Schatten begleitet worden. Es wäre jedoch falsch und verzerrend, die Wahrnehmung der Bewegungen auf ihre Schattenseiten zu konzentrieren.[7] Allerdings kann eine Urteilsbildung nicht daran vorbeigehen, dass beispielsweise einzelne pfingstlich-charismatische Gruppen auch als konfliktträchtige religiöse Bewegungen in Erscheinung treten oder dass bestimmte Ausformungen evangelikaler Endzeiterwartungen politische Implikationen enthalten, die konfliktverschärfende politische Optionen nahelegen. Eine kritische Auseinandersetzung mit erwecklichen Frömmigkeitsformen ist insofern nötig. Sie kann an Kontroversen anknüpfen, die innerhalb dieser Bewegungen selbst sichtbar werden.

2 Ausprägungen und Anliegen evangelikaler Theologie und Frömmigkeit

Die Wurzeln evangelikaler Bewegungen liegen im Pietismus, im Methodismus und in den Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts. Vorläufer haben sie in Bibel- und Missionsgesellschaften, in der Bewegung der Christlichen Vereine junger Männer und Frauen, in der Gemeinschaftsbewegung sowie in der 1846 gegründeten Evangelischen Allianz. Bereits die geschichtliche Entwicklung belegt, dass der Evangelikalismus an „vorfundamentalistische Strömungen" anknüpft und innerhalb der Bewegung ein breites Spektrum an Ausprägungen der Frömmigkeit vorliegt.[8] Auf der einen Seite steht die Heiligungsbewegung, aus der die Pfingstfrömmigkeit erwuchs, auf der anderen Seite steht ein so-

[7] Dies geschieht m. E. in dem Buch von *Oda Lambrecht / Christian Baars*, Mission Gottesreich. Fundamentalistische Christen in Deutschland, Berlin 2009.

[8] Vgl. zum Folgenden: *Erich Geldbach*, Artikel „Evangelikale Bewegungen", in: EKL, Bd. I, 1186–1191; *Ders.*, Art. „Evangelikale Bewegung", in: *Harald Baer* u. a. (Hg.), Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen. Orientierungen im religiösen Pluralismus, Freiburg

zial aktiver Typus evangelikaler Frömmigkeit, der Beziehungen zum Social Gospel aufweist. Ähnlich weit wird das Spektrum, wenn die gegenwärtige evangelikale Bewegung in ihrer globalen Verbreitung und Verzweigung ins Blickfeld kommt. Sie hat in unterschiedlichen Kontinenten durchaus verschiedene Profile. In Europa geht es neben konfessionsübergreifenden missionarischen und evangelistischen Aktivitäten unter anderem auch darum, überschaubare Ergänzungen und Alternativen zu landes- bzw. volkskirchlichen Einrichtungen zu entwickeln. In Südafrika und Südamerika gibt es nicht nur Affinitäten charismatischer Bewegungen zu einem Wohlstands- und Gesundheitsevangelium, sondern auch evangelikale Kreise, die sich kritisch mit ihrer eigenen Tradition auseinandersetzen und darum bemüht sind, Evangelisation und soziale Verantwortung in einen engen Zusammenhang zu bringen.

Weder die Frömmigkeitsformen noch die theologischen Akzente im Schriftverständnis, in den Zukunftserwartungen und im Verständnis von Kirche und Welt weisen ein einheitliches Bild auf. Gleichwohl lassen sich gemeinsame Anliegen in Theologie und Frömmigkeit benennen.

– Charakteristisch für evangelikale Theologie und Frömmigkeit ist die Betonung der Notwendigkeit persönlicher Glaubenserfahrung in Buße, Bekehrung / Wiedergeburt und Heiligung sowie die Suche nach Heils- und Glaubensgewissheit.

– In Absetzung von der Bibelkritik liberaler Theologie wird die Geltung der Heiligen Schrift als höchster Autorität in Glaubens- und Lebensfragen unterstrichen. Entsprechend der theologischen Hochschätzung der Heiligen Schrift ist eine ausgeprägte Bibelfrömmigkeit kennzeichnend.

– Als Zentrum der Heiligen Schrift wird vor allem das Heilswerk Gottes in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi gesehen. Der zweite Glaubensartikel wird im theologischen Verständnis und in der Frömmigkeit akzentuiert. Die Einzigartigkeit Jesu Christi wird pointiert hervorgehoben. Evangelikale Religionstheologie ist exklusivistisch geprägt.

– Gebet und Zeugendienst stehen im Mittelpunkt der Frömmigkeitspraxis. Gemeinde bzw. Kirche werden vor allem von ihrem Evangelisations- und Missionsauftrag her verstanden.

– Die Ethik wird vor allem aus den Ordnungen Gottes und der Erwartung der Wiederkunft Jesu Christi und des Reiches Gottes heraus entwickelt.

Mit diesen Akzenten in Theologie und Frömmigkeit ist der personale Aspekt des Glaubens betont, während die Sakramente in ihrer Bedeutung zurücktreten. Das Verhältnis zwischen evangelikaler Bewegung und katholischer Kirche war über lange Zeit ausgesprochen distanziert. Inzwischen sind von beiden Seiten zahlreiche gemeinsame Anliegen entdeckt worden, unter anderem in ethischen Orientierungen, etwa zu den Themen Ehe und Familie, Homosexualität, Lebensschutz am Anfang und Ende des Lebens. In seiner Modernitäts- und Relativismuskritik spricht Papst Bene-

i. Br. 2005, 338–344 (dort weitere Literatur); *Friedhelm Jung*, Die deutsche Evangelikale Bewegung – Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie, Frankfurt a. M 1992; *Alister McGrath*, Evangelicalism and the Future of Christianity, London 1993; *Derek Tidball*, Reizwort Evangelikal. Entwicklung einer Frömmigkeitsbewegung, Stuttgart 1999; *Reinhard Hempelmann*, Evangelikale Bewegungen. Beiträge zur Resonanz des konservativen Protestantismus (EZW-Texte 206), Berlin 2009.

dikt vielen Evangelikalen aus dem Herzen, ebenso in seinen religionstheologischen Überlegungen (vgl. Dominus Jesus), seinen hermeneutischen Anliegen und der Christuszentriertheit vieler seiner Predigten. Die Jesusbücher des Papstes „Jesus von Nazareth" Erster Teil (2006) und Zweiter Teil (2011) haben in evangelikalen Kreisen ein überaus positives Echo hervorgerufen.

Kristallisationspunkt der Sammlung der Evangelikalen im deutschsprachigen Raum ist die Deutsche Evangelische Allianz, die sich zunehmend in Richtung einer evangelikalen Allianz entwickelt hat. Zentrale Dokumente der Bewegung sind die Allianz-Basis (in Deutschland / Österreich und der Schweiz in unterschiedlichen Fassungen), die Lausanner Verpflichtung von 1974, die durch das Manila-Manifest (1989) bekräftigt und weitergeführt wurde durch den Dritten Lausanner Kongress für Weltevangelisation in Kapstadt/Südafrika, der im Oktober 2010 stattfand. Vor allem mit der Lausanner Verpflichtung bekamen die weit verzweigten evangelikalen Bewegungen ein wichtiges theologisches Konsensdokument, welches zeigt, dass sie sich nicht allein aus einer antiökumenischen und antimodernistischen Perspektive bestimmen lassen, sondern in ihnen die großen ökumenischen Themen der letzten Jahrzehnte aufgegriffen werden (z. B. Verbindung von Evangelisation und sozialer Verantwortung, Engagement der Laien, Mission und Kultur). Im Unterschied zur ökumenischen Bewegung, in der Kirchen miteinander Gemeinschaft suchen und gestalten, steht hinter den evangelikalen Bewegungen das Konzept einer evangelistisch-missionarisch orientierten Gesinnungsökumene, in der ekklesiologische Eigenarten und Themen bewusst zurückgestellt und im evangelistisch-missionarischen Engagement und Zeugnis der entscheidende Ansatzpunkt gegenwärtiger ökumenischer Verpflichtung gesehen wird. Evangelikalen und pfingstlich-charismatischen Gruppen geht es weniger um die offizielle Kooperation und Gemeinschaft von Kirchen, wie dies in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) geschieht, sondern um eine transkonfessionell orientierte Gemeinschaft auf der Basis gleichartiger Glaubenserfahrungen und -überzeugungen.

3 Vielfältige Typen innerhalb des evangelikalen Spektrums

Der „Aufbruch der Evangelikalen"[9] im deutschsprachigen Raum konkretisiert sich in zahlreichen missionarischen Aktionen, Konferenzen, Gemeindetagen, in theologischer Forschung, die in den letzten Jahren einen deutlichen Kompetenzgewinn verzeichnen konnte, und in publizistischen Aktivitäten und einer wachsenden medialen Präsenz. Zum Teil vollziehen sich diese Initiativen in Parallelstrukturen zu kirchlichen Angeboten. Das Profil evangelikaler Bewegungen in Deutschland ist einerseits durch das Gegenüber zur pluralen Volkskirche und durch Kritik an bestimmten kirchlichen Entwicklungen bestimmt, andererseits auch durch konstruktive Kooperation in verschiedenen Initiativen. Erich Geldbach weist darauf hin, dass die evangelikalen Bewegungen in steigendem Maße durch „intellektuelle Offenheit und irenischen Geist" gekennzeichnet seien.[10]

[9] Vgl. dazu *Fritz Laubach*, Der Aufbruch der Evangelikalen, Wuppertal 1972.

[10] *Erich Geldbach*, Art. „Evangelikale Bewegung", in: *Harald Baer* u. a. (Hg.), Lexikon neureligiöser Gruppen (s. Anm. 8), 338.

Diese Einschätzung trifft jedoch nicht gleichermaßen auf alle Ausdrucksformen des Evangelikalismus zu. Es gibt unterschiedliche Typen evangelikaler Bewegungen, die sich berühren, überschneiden, teilweise auch deutlich unterscheiden.

– *Der klassische Typ*, der sich in der Evangelischen Allianz, der Gemeinschaftsbewegung und der Lausanner Bewegung konkretisiert und vor allem Landeskirchler und Freikirchler miteinander verbindet. Dieser Strang knüpft an die „vorfundamentalistische" Allianzbewegung an und stellt den Hauptstrom der evangelikalen Bewegung dar.

– *Der fundamentalistische Typ*, für den ein Bibelverständnis charakteristisch ist, das von der absoluten Irrtumslosigkeit (inerrancy) und Unfehlbarkeit (infallibility) der „ganzen Heiligen Schrift in jeder Hinsicht" ausgeht (vgl. Chicago-Erklärung[11]). Kennzeichnend ist ebenso sein stark auf Abwehr und Abgrenzung gerichteter Charakter im Verhältnis zur historisch-kritischen Bibelforschung, zur Evolutionslehre, in ethischen Fragen (Abtreibung, Pornographie, Feminismus etc.). Da ein fundamentalistisches Schriftverständnis unterschiedliche Frömmigkeitsformen aus sich heraus entwickeln kann, differenziert sich der fundamentalistische Typ in verschiedene Richtungen.

– *Der bekenntnisorientierte Typ*, der an die konfessionell orientierte Theologie, die altkirchlichen und die reformatorischen Bekenntnisse anknüpfen möchte und sich in der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium" und der „Konferenz Bekennender Gemeinschaften" konkretisiert.

– *Der missionarisch-diakonisch orientierte Typ*, der die Notwendigkeit einer ganzheitlichen Evangelisation hervorhebt, in der Evangelisation und soziale Verantwortung in ihrer engen Zusammengehörigkeit akzentuiert werden. Dieser Typ ist unter anderem in der „Dritten Welt" bei den „social concerned evangelicals" verbreitet, im deutschsprachigen Raum ist er eher unterrepräsentiert. Er findet seinen Ausdruck z. B. in Projekten, die an einer Kontextualisierung von Evangelisation und Mission interessiert sind.

– *Der pfingstlich-charismatische Typ*, dessen Merkmal eine auf den Heiligen Geist und die Gnadengaben bezogene Frömmigkeit ist und der sich seinerseits nochmals vielfältig ausdifferenziert und mindestens drei verschiedene Richtungen ausgebildet hat: innerkirchliche Erneuerungsgruppen, pfingstkirchliche Bewegungen, neocharismatische Zentren und Missionswerke, die sich als konfessionsunabhängig verstehen, theologisch und in der Frömmigkeitspraxis eine große Nähe zur Pfingstbewegung aufweisen.

Zu allen Typen gibt es entsprechende Gruppenbildungen und Grundlagentexte.[12] Auch im deutschsprachigen Raum ist inzwischen das breite Spektrum evangelikaler Bewegungen offensichtlich geworden, unter anderem durch die Annäherung zwischen Evangelikalen und Charismatikern, die sich

[11] Vgl. die Chicago-Erklärung, abgedruckt in: *Reinhard Hempelmann* (Hg.), Handbuch (s. Anm. 2), 370–373.

[12] Einzelne Grundlagentexte finden sich im Anhang des Handbuches der Evangelistisch-missionarischen Werke, Einrichtungen und Gemeinden (s. Anm. 2), 349–382. Zu dem bekenntnisorientierten Typ des Evangelikalismus siehe: Weg und Zeugnis. Dokumente und Texte der Bekenntnisgemeinschaften. Kirchliche Zeitgeschichte 1980–1995, hg. von der *Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium"*, Lahr 1998.

1996 in einem gemeinsamen Dokument artikulierte und von zahlreichen Pfingstlern und Charismatikern als Jahrhundertereignis bewertet wurde.[13] Zur ökumenischen Bewegung, wie sie durch den Genfer Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) vertreten wird, hat der oben genannte missionarisch-diakonisch orientierte Typ die größte Affinität, während der fundamentalistische Typ die größte Distanz zu ihr hat. Eine deutlich skeptische Haltung gegenüber der Ökumene nehmen auch der bekenntnisorientierte Typ und der pfingstlich-charismatische Typ ein, vor allem der nicht konfessionsgebundene Teil der charismatischen Bewegung und große Teile der Pfingstbewegung.

Das Selbstverständnis zahlreicher Gemeinschaftsbildungen und Aktionen als „überkonfessionell" oder „interkonfessionell" kann falsche Assoziationen wecken. Es suggeriert ökumenische Weite, dabei geht es eher um ein bestimmtes christliches Profil und weniger um die Anerkennung von Vielfalt. Die vielfältigen Ausdrucksformen evangelikaler Bewegungen nötigen zu differenzierten Beurteilungen. Kritik an Fehlformen der Frömmigkeit sollte in einer Form geschehen, welche die gemeinsamen christlichen Orientierungen nicht außer Acht lässt. Frömmigkeitsbewegungen brauchen solidarische und kritische Begleitung.

4 Individualisierung und Gemeinschaftssuche

Soziologische Außenperspektiven erkennen in der Ausbreitung evangelikaler Frömmigkeitsformen die fortschreitende Partikularisierung und Pluralisierung des Protestantismus. Die christliche Landschaft wird vielfältiger und unübersichtlicher. Austauschprozesse mit der angloamerikanischen Welt unterstützen solche Wandlungsprozesse. Die chancenreiche Ausbreitung des protestantischen Erweckungschristentums resultiert nicht nur aus beanspruchter Wiedergewinnung urchristlicher Glaubenserfahrung. Sie hängt auch mit der Kommunikationsfähigkeit dieser Gemeinschaftsbildungen mit der religiösen Alternativkultur zusammen und wird von verschiedenen Rahmenbedingungen unterstützt: u. a. dem Schwinden der Selbstverständlichkeit und kulturellen Abstützung christlicher Glaubenspraxis und den antiinstitutionellen Affekten junger Menschen. Andererseits wird man berücksichtigen müssen, dass evangelikale und charismatische Aufbrüche, die sich aus dem Gegenüber zu kirchlichen Strukturen herauslösen, selbst unweigerlich Verkirchlichungsprozesse durchmachen. Wo sie ihre ekklesiologische Enthaltsamkeit verlieren und die innere Dynamik ihres Interaktionsverhältnisses zu den verfassten Kirchen aufheben, werden sie selbst zu Institutionen bzw. müssen es werden. Damit aber verlieren sie den Charakter einer Erneuerungsbewegung, konfessionalisieren sich und werden Teil des von ihnen kritisierten Zustandes von Kirche.[14] Die Entstehung immer neuer Kirchen auch dort, wo verschiedene Kirchen bereits existieren, ist in ökumenischer Hinsicht kein erfreulicher Vorgang. Keine neue Gemeinschafts-

[13] *Deutsche Evangelische Allianz* (DEA) und *Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden* (BFP), Erklärung zu Grundlagen der Zusammenarbeit, abgedruckt in: *Reinhard Hempelmann* (Hg.), Handbuch (s. Anm. 2), 380–382.

[14] Vgl. dazu *Heribert Mühlen*, Kirche wächst von innen. Weg zu einer glaubensgeschichtlich neuen Gestalt der Kirche. Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft, Paderborn 1996.

bildung kann langfristig außerhalb der Gemeinschaft mit der Gesamtkirche selber Kirche sein.

Obgleich oft antipluralistisch ausgerichtet, forcieren neue evangelikale Gemeinschaftsbildungen Pluralisierungsprozesse. Ihre Attraktivität beziehen sie auch aus den Ambivalenzen gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse und der fehlenden Erneuerungskraft des institutionell verfassten Christentums. Während die Systeme institutioneller Glaubensvermittlung heute zunehmend in Frage gestellt werden, nimmt die Bedeutung „emotional getragener Gemeinschaftlichkeit" für gemeindliches und christliches Leben zu.[15] Fortschreitende Individualisierungsprozesse moderner Gesellschaften rufen paradoxe Effekte hervor. Je mehr sich Glaubenssysteme individualisieren, desto größer wird das Bedürfnis nach Bestätigung des eigenen Glaubens durch eine Gemeinschaft. Dies geschieht in überschaubaren Gemeinschaften, wo die Vermittlung christlichen Glaubens und Lebens biographienah und alltagsbezogen erfolgt. Verbindliche Wahlgemeinschaften auf Zeit ermöglichen neue Formen religiöser Vergewisserung und schaffen Räume des Austausches von Erfahrungen. Einerseits ist Modernitätskritik ein Merkmal neuer christlicher Gemeinschaftsbildungen, andererseits geht es um eine neue Inkulturation des Christlichen in den Kontext der modernen Welt. Dabei tritt die kontingenzverarbeitende Funktion von Religion ebenso in Erscheinung wie die Sehnsucht nach ganzheitlicher Erfahrung. Allerdings unterliegen neue Gemeinschaftsbildungen auch spezifischen Gefahren, nämlich das „Wir" des Glaubens zu eng, zu begrenzt zu verstehen, sich auf das eigene Thema zu fixieren, sich gegenüber anderen Gruppen elitär abzugrenzen, sich selbst nicht genügend zu relativieren oder sich auch auf das eigene Milieu zurückzuziehen und gleichsam homogen zu werden. Homogenität aber ist kein Merkmal für eine christliche Gemeinde.

5 Evangelikalismus und Fundamentalismus unterscheiden

Wenn deutsche Medien über Evangelikale in den USA berichten, wird in der Regel vorausgesetzt, dass Evangelikalismus und christlicher Fundamentalismus im Wesentlichen identisch sind. Man sieht Kräfte am Werk, die auf der Grundlage eines wortwörtlichen Bibelverständnisses Einfluss nehmen und eine neue Ordnung für das gesellschaftliche Zusammenleben einführen wollen. Der Hang von Teilen des nordamerikanischen Evangelikalismus zur Verwischung der Grenze zwischen Religion und Politik kann im Blick auf Europa sowie Deutschland nicht bestätigt werden und bedarf auch im Blick auf die USA einer differenzierenden Betrachtung.[16] Evangelikale Strömungen gewinnen zwar auch in Europa an Bedeutung, allerdings vorrangig im gemeindlichen und kirchlichen Kontext. In Deutschland gehören nach Angaben der Evangelischen Allianz ca. 1,4 Millionen Christinnen und Christen zu den Evangelikalen. Zur Hälfte kommen sie

[15] Vgl. dazu *Danièle Hervieu-Léger*, Religiöse Ausdrucksformen der Moderne. Die Phänomene des Glaubens in den europäischen Gesellschaften, in: *Hartmut Kaelble / Jürgen Schriewer* (Hg.), Diskurse und Entwicklungspfade, Frankfurt a. M.–New York 1999, 133–161.

[16] *Marcia Pally* zeigt in ihrem neuesten Buch, dass die „Neuen Evangelikalen" in den USA keine Bedrohung, sondern ein Gewinn für das demokratische Gemeinwesen sein können. Vgl. *Dies.*, Die Neuen Evangelikalen in den USA. Freiheitsgewinne durch fromme Politik, Berlin 2010.

aus den 22 evangelischen Landeskirchen, zur anderen Hälfte aus den Freikirchen. Evangelikale Bewegungen stellen sich keineswegs einheitlich dar. Sie umfassen verschiedene Richtungen und reichen vom in den evangelischen Landeskirchen verwurzelten pietistischen Gemeinschaftschristentum bis zu enthusiastischen und separatistischen Gruppen, die in landeskirchlichen Gemeinden „unbiblische Systeme" sehen. In der Außenperspektive lassen sich sehr unterschiedliche Positionen unter dem Stichwort evangelikal zusammenfassen. Insofern ist es schwer, von *den* Evangelikalen zu sprechen. Welche Evangelikalen sind gemeint: die Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium", die eine große Distanz zu populären Ausdrucksformen des Evangelikalismus äußert, oder pfingstlerisch und international geprägte Gruppen wie „Jugend mit einer Mission" oder Initiativen wie „ProChrist", „Willow Creek", „Alpha-Kurse" zur Einführung in den christlichen Glauben oder jährlich veranstaltete Gebetswoche der Evangelischen Allianz? Die Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Initiativen, Bewegungen und Gemeinschaftsbildungen nötigen zu differenzierender Wahrnehmung und Beurteilung. Kritische Auseinandersetzungen mit evangelikalen und pfingstlich-charismatischen Orientierungen werden verschiedene Ebenen berücksichtigen müssen: seelsorgerliche, hermeneutische, psychologische, ethische. Die Fragen, die von Evangelikalen und Charismatikern an etablierte Kirchen und Gemeinden gestellt werden, müssen ernst genommen werden. Die religiösen Bedürfnisse, auf die sie eingehen, deuten auf Vernachlässigtes hin. Ihr Engagement stellt kirchliches Leben vor die Frage nach seiner Erneuerungsfähigkeit und Offenheit gegenüber einer heutigen „Reformation" aus dem Geist Christi. „Die Herausforderung evangelikaler Bewegungen an unsere Kirchen liegt darin, … angesichts einer oft formellen, unverbindlichen Christlichkeit … in den großen traditionellen Kirchen die Notwendigkeit persönlicher Entscheidung und Verpflichtung zu erkennen und zu betonen; … alle Formen kirchlichen Lebens, christlichen Zeugnisses und kirchlichen Dienstes … unter die Norm der Heiligen Schrift zu stellen … Die Herausforderung der charismatischen Bewegung an die Kirchen besteht darin, die oft unpersönlichen, konventionellen und starren Formen des Gottesdienstes zu verlebendigen, … angesichts einer oft einseitig zweckorientierten, intellektualisierten Frömmigkeit

Weiterführende Literatur:

Reinhard Hempelmann / Ulrich Dehn u. a. (Hg.), Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 20. Jahrhunderts, Gütersloh ²2005. Im Kapitel V dieses Buches wird unter dem Thema „Sehnsucht nach Gewissheit" ein Überblick über Anliegen und Ausprägungen des konservativen Protestantismus gegeben.

Marcia Pally, Die neuen Evangelikalen in den USA. Freiheitsgewinne durch fromme Politik, Berlin 2010. Die Verfasserin zeichnet ein differenziertes Bild der nordamerikanischen evangelikalen Bewegung.

Peter Zimmerling, Charismatische Bewegungen, Göttingen 2009. Der Verfasser skizziert zentrale Anliegen charismatischer Bewegungen, vor allem im Blick auf verschiedene kirchliche Handlungsfelder, u. a. Gottesdienst, Seelsorge, Gemeindeaufbau, und erörtert die Frage einer möglichen Integration pfingstlich-charismatischer Impulse in die evangelische Spiritualität.

der Dimension des Lobpreises – bis an die Grenzen unserer Sprachstrukturen – ein größeres Recht einzuräumen; … nicht nur in theologischen Aussagen, sondern auch im Leben der Gemeinschaft dem Wirken des Heiligen Geistes mehr Raum zu geben, damit … das Glaubensleben des einzelnen wie der Gemeinschaft gestärkt wird."[17]

Das Erstarken evangelikaler und charismatischer Strömungen deutet darauf hin, dass die Suche nach Glaubensvergewisserung und verbindlicher Gemeinschaft offensichtlich deutlichere Berücksichtigung finden muss, als dies durchweg in der pastoralen Praxis geschieht. Aufgabe für eine zukunftsorientierte Theologie und Kirche kann nur sein, fundamentalistische Ideologisierungen der eigenen Glaubensbasis ebenso zu vermeiden wie die Kapitulation vor den Dogmen gesteigerter Säkularität, die religiöse Wahrheitsansprüche pauschal unter Fundamentalismusverdacht stellt. Die christlichen Kirchen sollten einen Weg zwischen Relativismus und Fundamentalismus gehen. Sie können ihre Wahrheits- und Glaubensgewissheit mit Dialogbereitschaft und Hörfähigkeit verbinden.

Der Autor: *Seit 1999 Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW), Lehrbeauftragter an der Evangelisch-Theol. Fakultät der Universität Leipzig. Publikationen zu den Themenbereichen: Neue Religiöse Bewegungen, Charismatisch-pentekostales Christentum, Christlicher Fundamentalismus, ökumenische Theologie, u. a.: Sakrament als Ort der Vermittlung des Heils. Sakramententheologie im evangelisch-katholischen Dialog (Kirche und Konfession 32), Göttingen 1992, Licht und Schatten des Erweckungschristentums. Ausprägungen und Herausforderungen pfingstlich-charismatischer Frömmigkeit, Stuttgart 1998, (Hg.), Religionsdifferenzen und Religionsdialoge. Festschrift – 50 Jahre EZW (EZW-Texte 210), Berlin 2010.*

[17] *Günther Gassmann / Harding Meyer*, Neue transkonfessionelle Bewegungen, Frankfurt a. M. 1976, 39.

Maria Widl

Movimenti – ein postmoderner Beitrag der Kirchenentwicklung

◆ **Geistliche Gemeinschaften und Bewegungen lassen sich in allen Epochen der Kirchengeschichte aufspüren. Für sie galt und gilt: Auf kirchliche Akteure wirken sie gleichermaßen belebend und inspirierend, aber auch befremdend und verstörend. Sichtbar wird dies im anzutreffenden Spannungsverhältnis von Pfarrgemeinden und Bewegungen. Zu offensichtlich sind die unterschiedlichen Grammatiken. Jedoch können aus diesen Differenzen auch kreative Kontraste werden, wenn beide Gemeinschaftsformen bereit sind, voneinander zu lernen, die jeweils anderen Stärken zu erkennen und sich von ihnen anregen zu lassen, wofür der Beitrag plädiert. (Redaktion)**

Geistliche Bewegungen haben das christliche Europa durch viele Jahrhunderte seiner Geschichte bestimmt. Die große monastische Bewegung des 12. Jh.s hat Europa mit Zisterzienserabteien übersät. Die enorme Dynamik der Mendikantenbewegung des 13. Jh.s hat die neu entstehenden Städte mit Dominikaner- und Franziskanerklöstern durchsetzt und das gesellschaftliche und kulturelle Leben maßgeblich geprägt. Das 16. Jh. hat mit Reformation und Gegenreformation schwere Konflikte und prägende geistliche Erneuerungen gebracht und gipfelte im Barock in neuer geistlicher Lebensfreude, die Musik und Baukunst belebten, welche bis heute erfreuen. Im katholischen Bereich entstanden mit dem Jesuitenorden noch zahlreiche andere Gemeinschaften und Apostolatsformen. Das 19. Jh. hat aus der Krise der Aufklärung eine Dynamik der Weltmission freigesetzt, mit neuen Kongregationen und Gemeinschaften, einer Vielzahl katholischer Vereine und Verbände sowie der Katholischen Aktion. Die großen Erneuerungsbewegungen des 20. Jh.s schließlich, die Bibelbewegung und die Liturgische Bewegung, haben im Konzil gegipfelt.

1 Ein neues Pfingsten für die Kirche

Bereits seit dem Zweiten Weltkrieg entstehen dazu zahlreiche neue Bewegungen, die „Movimenti", verstärkt noch seit dem Konzil. Schon Johannes XXIII. intendierte mit dem Konzil ein „neues Pfingsten" für die Kirche, und die Bewegungen scheinen dies einzulösen. In einer Predigt am Vorabend von Pfingsten 1996 sagte Papst Johannes Paul II: „Eine der Gaben des Heiligen Geistes in unserer Zeit ist sicher das Blühen der Bewegungen, … die ein Zeichen der Freiheit sind für die Gestalten, in denen sich die eine Kirche verwirklicht. Sie stellen mit Gewissheit eine Neuerung dar, die in ihrer Wirksamkeit für das Reich Gottes in den Werken der gegenwärtigen Geschichte erst noch adäquat begriffen

werden muss."[1] Zu Pfingsten 1998 lud der Papst die Bewegungen und Gemeinschaften zu einem Treffen nach Rom, dem 60 dieser Gruppierungen folgten. Entsprechend wissen sie sich in ihrem Tun von der Kirchenleitung bestätigt und gefördert.

Diesem großen Wohlwollen begegnen die neuen geistlichen Bewegungen auch in der Erzdiözese Wien, wenngleich ebenso viele kritischen Stimmen zu hören sind. Erzbischof Kardinal Schönborn hat zahlreiche Bewegungen ermutigt, in seinem Bistum Fuß zu fassen.[2] Er bezeichnet sie als „Zeichen der Hoffnung" und charakterisiert sie in fünf Merkmalen:

– als „Neuentdeckungen der Tradition der Kirche", in denen Bibellesung, Liturgie und intensive Communio auf neue Weise mit Leben erfüllt sind

– als „mächtiger Stimulus, über die Grenzen der Ortskirche hinauszusehen", indem sie „im Geist der Universalität und Verbindung mit dem Petrusamt" stehen

– als „neue Gestalt der Zusammenarbeit von Priestern und Laien", die als Laienbewegungen viele priesterliche Berufungen hervorbringen

– mit einem „neuen Bild der Frau in der Kirche", da viele der Bewegungen (auch Männergemeinschaften) von Frauen gegründet und geleitet sind

– als „gesellschaftliche Prägekraft" für eine „erneuerte christliche Kultur", die sich in deren vielfachem gesellschaftlichem Engagement zeigt

Kardinal Schönborn weiß auch einige Gefahren der neuen geistlichen Bewegungen zu benennen:

– „ihren Weg als *den* Weg der Kirche zu sehen. Kein Charisma genügt sich selbst. Kein geistlicher Aufbruch ist *die* Antwort für die Kirche einer bestimmten Zeit."

– Sie müssten sich trotz ihrer universalkirchlichen Perspektive in den Dienst der Ortskirche stellen „und sich nicht in einem allzu ausschließlichen ‚Eigenleben' absondern".

– Die Bewegungen könnten „eine Intensität christlicher Gemeinschaft leben, die eine Pfarre als solche nicht erbringen kann", dafür „werden Pfarrgemeinden immer offenere Ränder haben als die Bewegungen".

– „der vielleicht delikateste und wichtigsten Punkt: … Der Weg der persönlichen Heiligung verläuft für die Mitglieder der geistlichen Bewegungen nicht anders als für jeden anderen Christen … Es tut den Mitgliedern der Movimenti oft gut, der Gefahr des geistlichen Hochmuts dadurch zu begegnen, dass sie beschämt und dankbar vor ‚ganz gewöhnlichen Christen' sich verbeugen."[3]

Die pastorale Entwicklung der Erzdiözese Wien steht ganz im Zeichen eines fruchtbaren Zueinander von Pfarrgemeinden und Verbänden, Bewegungen und Ordensgemeinschaften. Nach den diversen Initiativen der Stadtmission wurde ein entsprechender Weg des Miteinander im Prozess

1 Zitiert nach: *Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut / Arbeitsgruppe „Neue Religiöse Bewegungen"* (Hg.), Neue Gruppierungen im Schweizer Katholizismus. Ein Handbuch, Zürich [2]2004, 8.

2 Vgl. *Maria Widl*, Geistliche Bewegungen in der Erzdiözese Wien. Laienfrömmigkeit zwischen Tradition und Postmoderne, in: Informationes Theologiae Europae 11 (2002), 147–159; *Beate Zimmermann*, Heute dem eigenen Glauben gemeinsam auf die Spur kommen. Kirchliche Bewegungen und neue Gemeinschaften in der Erzdiözese Wien, Wien 2002 (Diplomarbeit).

3 *Christoph Kardinal Schönborn*, Die Menschen, die Kirche, das Land. Christentum als gesellschaftliche Herausforderung, Wien 1998, 25–32; wortgleich bei mehreren anderen Gelegenheiten.

„Apostelgeschichte 2010“[4] gegangen. So bewegend er sich für die unmittelbar Beteiligten zeigt, so weit sind die davon entfernt, die in den Gemeinden das „ganz normale“ Leben weiter gestalten und prägen.

2 Zum Spannungsverhältnis Pfarrgemeinden – Bewegungen

Die Pfarrgemeinden, durch Mitgliederschwund und Priestermangel zusehends in Bedrängnis, erfahren die Bewegungen mehr als unliebsame Konkurrenz denn als Bereicherung der kirchlichen Landschaft. Deren Stärken liegen aber auf anderen Gebieten[5] und ihre Schwächen verschwinden leicht hinter enthusiastischer Aufbruchsstimmung. Um einen strukturierten Zugang zur besseren Analyse dieser Situation zu gewinnen, eignet sich ein Katalog von gemeinsamen Kennzeichen, den die Bewegungen selbst aufgestellt haben:[6]

1. *Glaube an Gottes Wirken:* Geistliche Gemeinschaften und Bewegungen verdanken ihren Aufbruch dem Glauben an Gottes erfahrbares Wirken in der Welt heute und in ihrem Leben …

2. *Charismatische Entstehung:* Allen geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen ist gemeinsam, daß sie nicht aus pastoraler Planungsabsicht oder organisierter Aktion entstanden sind, sondern durch einen geistlichen Impuls, eine Vision, die zu einem Aufbruch führte …

3. *Glaubenserfahrung und Glaubenszeugnis:* Der Glaube wird Weg zur Erfahrung des Handelns Gottes im eigenen Leben und in der Zeit, und wird nicht nur als Glaubenswissen gesehen. Im Dialog werden solche Erfahrungen mitgeteilt … Zugleich wächst der Mut, den Glauben nach außen zu bezeugen …

4. *Ganzheitliche Spiritualität in verschiedenen Ausprägungen:* In allen Gemeinschaften und Bewegungen geht es um das Ganze christlichen Glaubens und Lebens. Alle leben in persönlicher Beziehung auf Christus hin, verstehen sich als kirchlich, haben zum Teil eine marianische Prägung, sind ausgerichtet auf Zeugnis und Dienst an den Menschen …

5. *Zugehörigkeit zur Gemeinschaft:* Die Gemeinschaft, zu der man sich frei entscheidet, ist wesentlich eine Gemeinschaft des gelebten Glaubens, die sich u. a. in gemeinsamen Treffen, Kursen und Feiern vollzieht. Die in der Taufe grundgelegte Zugehörigkeit zu Jesus Christus wird – in den verschiedenen Gemeinschaften auf verschiedene, manchmal auch gestufte Weise – in einem verbindlichen Mitleben in der Gemeinschaft wirksam …

6. *Einheit vor Differenzierungen:* Die Einheit und Gleichheit aller Getauften

[4] *Andrea Geiger / Veronika Prüller-Jagenteufel / Otmar Spanner* (Hg.), Vom Wendepunkt der Hoffnung. Der Prozess Apg 2010 in der Erzdiözese Wien, Wien 2010.

[5] Vgl. *Christian Hennecke*, „Löscht den Geist nicht aus!“ Zum Umgang der Kirchen mit geistlichen Bewegungen, in: Geist und Leben 82 (2009), 193–208.

[6] Die in Deutschland vertretenen großen internationalen Bewegungen haben sich 1985 zu einem ständigen Dialogforum zusammengefunden. Am Ende eines längeren Prozessen gegenseitigen Kennenlernens stand der folgende Katalog von neun gemeinsamen Merkmalen: *Gesprächskreis Geistlicher Gemeinschaften und Bewegungen in Deutschland* (Hg.), Christ werden – Kirche leben – Welt gestalten. Zum Selbstverständnis des Gesprächskreises neuerer geistlicher Gemeinschaften und Bewegungen in Deutschland innerhalb der katholischen Kirche, o. O. (Vallendar-Schönstadt) 1994, 3–5.

als Volk Gottes ist die Grundlage unseres Miteinanders. Demgegenüber treten alle Unterschiede zurück, sodaß sich Erwachsene und Jugendliche, Frauen und Männer, Priester und Laien, Verheiratete und Alleinstehende, zum Teil auch Ordensfrauen und -männer zusammenfinden können …

7. *Kirchlichkeit:* Es geht immer um die Welt, und die Kirche ist das Instrument Gottes, damit Leben gelingen kann. Alle Bewegungen und Gemeinschaften stehen innerhalb der Kirche. Die Anerkennung von seiten der kirchlichen Autorität ist wichtig und wurde manchen Gemeinschaften erst nach einer leidvollen Phase der Prüfung gewährt …

8. *Vielfältige Gemeinschaft mit anderen, Ökumene:* Die Einheit aller Christen ist ein wesentliches Element des glaubwürdigen Zeugnisses der ganzen Christenheit … Sie reichen bei einigen bis hin zur Mitgliedschaft von Christen verschiedenster Konfessionen in einer Gemeinschaft …

9. *Glaube als ständige Neuorientierung:* … In geistlichen Gemeinschaften sind eigene Methoden gewachsen, die den Schritten christlichen Glaubens Raum und Hilfe geben. Dies sind z. B. Einführungskurse und -zeiten, Seminare, Tagungen und Treffen, Exerzitienangebote, geistliche Begleitung, Revision de vie, christliche Zellen am Arbeitsplatz, Einübung in soziales Engagement.

Nimmt man diese Selbstdarstellung als Raster, lässt sich gut der Vergleich der Stärken und Schwächen der Bewegungen im Verhältnis zu den Pfarrgemeinden systematisch herausstellen:[7]

1. Die Bewegungen glauben an die Macht Gottes und daran, dass alle Ergebnisse ihres Wirkens Sein Werk sind. Die modernen ChristInnen in Gemeinden und kategorialer Seelsorge (i. F. kurz „Aktivchristen" genannt) hingegen sind geneigt, auf ihre eigene kompetente Leistung im Namen Gottes zu bauen. Nun ist Kompetenz im modernen Leben dringend gefordert, führt aber angesichts der hohen Komplexitäten und Sachzwänge trotzdem nicht so leicht zu guten Ergebnissen, was zu Erfahrungen von Überforderung und Hoffnungslosigkeit führen kann. Die Frömmigkeit der Bewegungen wirkt demgegenüber häufig naiv, aber auch entlastend und damit kompetentes Engagement fördernd. Das oft traditionelle Gesicht der Bewegungsfrömmigkeiten wirkt dagegen als Hemmnis, wenn modern lebende Menschen dauerhaft gebunden werden sollen.

2. Die Bewegungen leben aus einem Charisma und haben eine Vision von Kirche und Welt, an der sie tatkräftig mitbauen. Das verleiht ihnen Kraft und Freude. Die Visionen der aktivchristlichen Seelsorge sind dagegen in der Konzilszeit verankert und erfahren sich im kirchenpolitischen Gegenwind. Außerdem ist ihr hohes kritisches Potenzial einer unbeschwert visionären Vorgehensweise gegenläufig. Die Bewegungen haben damit angesichts postmoderner Sehnsüchte nach klaren Lebenszielen und Einsatzfreude gute Chancen. Ihr Defizit liegt jedoch im mangelnden Bewusstsein für die strukturelle Problematik des modernen Fortschritts, die über die Moderne hinaus- und nicht hinter sie zurück weist.

3. Die Bewegungen verknüpfen Glaubenswissen mit geistlicher Erfahrung und

[7] Vgl. *Maria Widl*, Mit missionarischem Elan. Die Stadtpastoral der geistlichen Bewegungen, in: Diakonia 32 (2001), 364–369.

üben ein, darüber offen und ehrfürchtig zu sprechen. Die Aktivchristen haben ihr Glaubenswissen häufig theologisch vertieft. Sie sind damit einbezogen in die Problematik moderner Theologie, die in ihrem Wissenschaftsverständnis die gläubige Erfahrung weitgehend außen vor lässt. Zudem haben kirchenpolitische Denkverbote ihre Relevanz für ein zeitgemäßes Glaubensleben deutlich reduziert. Die Bewegungen ihrerseits entwickeln teilweise konsistente Theologien aus der Perspektive ihres je eigenen Charismas. Es mangelt ihnen jedoch an Interesse, ihre Ansätze wissenschaftlich zu differenzieren.

4. Die Bewegungen leben eine ganzheitliche Spiritualität, meist marianischer oder charismatischer Prägung. Diese ist an die alte Volksfrömmigkeit gut anschlussfähig, in all ihrer Ambivalenz. Die Aktivchristen haben mit der modernen Rationalität auch Volksfrömmigkeit und religiöses Brauchtum weitgehend abgelegt. Dabei geht auch ihre befruchtende Wirkung für den lebendigen Glauben verloren. Es fehlt eine Pneumatologie, die mit der kreativen Macht des Geistes Gottes rechnet. Die Bewegungen haben diese halbiert: in der marianischen Spiritualität ist die tröstende, bergende und schützende Seite des Geistes verortet, Sturm, Feuer und wirbelnde Kreativität fallen aufgrund des traditionalen Frauenbildes aus. In den katholisch-charismatischen Gruppen ist diese Seite des Geistes weitgehend gruppensozial verträglich gezähmt, oft auch amtlich-klerikal fokusiert.

5. Die Bewegungen leben aus einer Gemeinschaftserfahrung, die der Volkskirche oft fehlt; zu groß und anonym sind die pfarrlichen Strukturen, zu unsicher die spirituelle Ausrichtung. Auch die Bewegungen schaffen die Balance zwischen Bindung und Freiheitlichkeit nur teilweise. Obwohl sie im Gegensatz zu den Orden und Säkularinstituten offene Bindungsformen über soziale Zugehörigkeit favorisieren, kehren ihnen viele nach einer gewissen Zeit wegen Erfahrungen geistig-sozialer Enge den Rücken. Oft beheimaten sie sich dann im offeneren aktivchristlichen Raum, nicht ohne mit Wehmut an die verlorene Gemeinschaft zurückzudenken.

6. Die Bewegungen vereinen wie die Volkskirche Menschen aller Altersstufen und sozialen Schichten. Im Gegensatz zu den aktivchristlichen Segmenten gelingt es ihnen aber besser, die Priester einzubinden, ohne von deren spezifischem Amt weitgehend zu abstrahieren; die gemeinsame Spiritualität verbindet so sehr, dass der Priester etwas Besonderes bleiben darf. Entsprechend bringen manche Bewegungen beachtliche Zahlen an Priesternachwuchs hervor. Der Einsatz solcher Bewegungspriester in volks- und aktivchristlichen Gemeinden kann allerdings zu erheblichen Konflikten führen.

7. Die Bewegungen haben in ihrer Anfangszeit ihre kirchliche Anerkennung oft nur über lange leidvolle Prozesse errungen. Dafür können sie heute mit dem deutlichen Wohlwollen der römischen Kurie rechnen. Das aktivchristliche Segment, zumal der deutschen Kirche, ist dagegen häufig in jahrelange Konflikte mit Rom verstrickt. Ihre Loyalität in der Sache wird nicht ausreichend geschätzt, die erwarteten symbolischen Gehorsamserweise bleiben aus. Traditionale und moderne Vorstellungen von Koinonia scheinen unvereinbar. Die Bewegungen haben mit traditionalen Gehorsamserwartungen kein grundlegendes Problem. Sie lassen jedoch heute – oft im Gegensatz zu ihrer Gründungsphase – die Freimütigkeit vermissen, die untrennbar zum Gehorsam gehört.

8. Die Bewegungen leben das ökumenische Zueinander der Christen und den interreligiösen Dialog, ohne die oft als sehr schmerzlich erfahrenen institutionellen Grenzen zu überschreiten. Die Aktivchristen hingegen brechen mit ihnen sowohl in theologischer wie in praktischer Hinsicht. Auf Zukunft gesehen wird es wohl beider Strategien bedürfen; wichtig nach außen ist die Symbolik der angestrebten Einheit.

9. Die Bewegungen kultivieren die beständige spirituelle Entscheidung, im persönlichen Glaubensleben, in der Gemeinschaft und in öffentlichen Events. Sie stärken darin ihre Freude an Gott und ihre Überzeugung im Glauben. Die Aktivchristen kultivieren mit Katholikentagen und Unterschriftenaktionen die Rückbesinnung auf ihr zentrales Event, das Konzil. Insgesamt sind sie gegenüber der Eventkultur – im Bewusstsein der Problematik und historischen Schuld einer euphorisierten Masse – deutlich reserviert. Die Bewegungen profitieren davon, dass postmoderne Menschen dem Event gegenüber sehr zugänglich sind. Sie täuschen sich aber in der Hoffnung, dass die Erfahrungen von Events in eine alltägliche gläubige Praxis münden werden, sofern diese nicht schon vorher bestand.

3 Ansätze einer postmodernen Volksfrömmigkeit

Aus dem Beschriebenen kann ersichtlich werden, dass das Spannungsverhältnis zwischen den AktivchristInnen und den Bewegungen möglicherweise ein Deutungsmusterkonflikt ist:[8] Den modernen Selbstverständlichkeiten der einen stehen postmoderne Erwartungen gegenüber, die mit traditionalen Inhalten eine teilweise recht gelungene, teilweise jedoch dauerhaft spannungsreiche Verbindung eingehen. Die in den Movimenti sich zeigende Wiederkehr des Religiösen in bereits unwiderruflich säkularisiert geglaubten Kontexten deutet auf deren Charakteristik als postmodernes Phänomen.[9]

Ein Verständnis von postmoderner Religiosität lässt sich gewinnen, wenn man sich an einem funktionalen Religionsbegriff[10] orientiert. Franz-Xaver Kaufmann hat dazu einen Kriterienkatalog von sechs Dimensionen entwickelt, die erfüllt sein müssen, damit ein gesellschaftlich beobachtbares Phänomen für die Menschen die Funktionen einer Religion abdecken kann: Identitätsstiftung, Handlungsführung, Kontingenzbewältigung, Sozialintegration, Kosmisierung und Weltdistanzierung.[11] Sie

8 Zum Deutungsmusteransatz und seinen Konflikten: *Rudolf Englert*, Religiöse Erwachsenenbildung. Situation – Probleme – Handlungsorientierung (Praktische Theologie heute 7), Stuttgart 1992; ausführlich dazu *Maria Widl*, Den Aufbruch wagen. Ordensleben angesichts der Postmoderne, in: Ordenskorrespondenz 45 (2004), 8–18.

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

10 Zu den Stärken eines funktionalen Konzepts für die Pastoral unter säkularen Bedingungen vgl. *Maria Widl*, Was dem Menschen heilig ist. Religionsanaloga im Osten Deutschlands und die Möglichkeiten des Christentums inmitten der Säkularität, in: *Georg Austen / Günter Rißе* (Hg.), Zeig draußen, was du drinnen glaubst! Missionarische Perspektiven einer Diaspora-Kirche, Paderborn 2009, 224–231.

11 *Franz-Xaver Kaufmann*, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989.

geben einen guten Raster ab, um die postmodernen Erwartungshaltungen an Religion und Kirche im Vergleich zu den herkömmlichen volks- und aktivkirchlichen Prioritäten sichtbar zu machen:

– *Identitätsstiftung:* Im volkskirchlichen Kontext wird die christliche Identität in der Taufe grundgelegt und im Leben durch die Erfüllung der kirchlichen Gebote, insbesondere der Sonntagspflicht, und die Teilnahme am kirchlichen Leben realisiert. Im aktivkirchlichen Sektor kommt dazu das Engagement im pfarrlichen oder sozialpolitisch-caritativen Bereich. Ohne diese Voraussetzungen zu schmälern, legt die postmoderne Bewegungsfrömmigkeit einen wesentlichen Akzent auf die Erfahrung: von Gott erwählt und beim Namen gerufen, von Jesus Christus von der Erbschuld erlöst, von der Gottesmutter Maria als Kind geliebt und schützend umgeben, vom Heiligen Geist zu großen Taten befähigt und getrieben zu sein.

– *Handlungsführung:* Sie geschieht im volkskirchlichen Verständnis durch die kirchlichen Moralgesetze (auch wenn man sich nur selektiv an ihnen orientiert) und bei den modernen AktivchristInnen primär durch das autonome Gewissen. Postmoderne Menschen erfahren die Überkomplexität jeder Entscheidungssituation (je verantwortlicher man sich ihr stellt, desto mehr) als wesentlichstes Handlungshemmnis. Komplexitätsreduktion tut not. Sie geschieht durch fundamentalistische Simplifizierungen, durch die soziale Vorgabe von Gruppenprioritäten oder durch das Vertrauen in die göttliche Pädagogik: in Gott verwurzelt intuitiv erkennen können, was für einen selbst gerade an der Zeit ist und in den eigenen Möglichkeiten steht (bei Anerkenntnis der eigenen Beschränktheit und Sündhaftigkeit).

– *Kontingenzbewältigung:* Die volkskirchliche Verkündigung begegnet dem Leiden durch eine Sühne- und Opfertheologie sowie durch tröstliche kirchliche Riten; die modernen AktivchristInnen durch Kritik an gesellschaftlichen Verursachungszusammenhängen und durch Diskussion der Theodizeefrage. In manchen Bewegungsfrömmigkeiten lebt der Strafgedanke neu auf: Leid ist eine Folge persönlicher Schuld oder mangelnden Glaubens. Wo das Leid nicht zu umfassend und sein Ende absehbar sind, wird dadurch das Vertrauen in Gott bestärkt, in allem eine Chance zu vertieftem Glauben und persönlicher Reifung zu sehen. Gleichzeitig vertieft sich die Beziehung zur Gemeinschaft, die für einen betet. Wenn das Leid jedoch grenzenlos scheint, kann eine solche Frömmigkeit zu sektoiden Psychosen führen.

– *Sozialintegration*: Die volkskirchlichen Selbstverständlichkeiten bauen auf Zucht, Pflicht, Anstand und Ordnung, um das gesellschaftliche Gefüge dauerhaft zu festigen und den einzelnen darin zu integrieren. Im aktivchristlichen Sektor gehört dazu, wer sich zu engagieren bereit ist und dadurch dem Ganzen der Gemeinschaft dient. Postmoderne Menschen leben im starken Bewusstsein der Heterogenität sozialer Verhältnisse: nichts ist mehr selbstverständlich, außer im vertrauten kleinen Kreis. Dafür entwickeln sie ein starkes Sensorium für ästhetische und symbolische Signale des Selbstverständnisses. Postmoderne Netzwerke sind universal,

Weiterführende Literatur:
Hans Gasper / Harald Baer / Johannes Sinabell / Joachim Müller (Hg.), Lexikon christlicher Kirchen und Sondergemeinschaften, Freiburg: Herder 2009

denn Gleichgesinnte erkennen einander überall.[12]

– *Kosmisierung:* Das vereinheitlichende Zusammenbinden einer pluralistischen Welt geschieht heute auf mehrfache Weise, quer durch alle Bereiche der Kirchlichkeit und der Gesellschaft. Die einen halten ihre eigene Wahrheit für das Ganze und stellen Absolutheitsansprüche (auch in der Wissenschaft und der globalisierten Wirtschaft); die nächsten ziehen sich in die kleine überschaubare Welt des ihnen Vertrauten zurück und kultivieren ein Subkulturdenken; die dritten pflegen einen subjektivistischen Holismus: was einem selbst gut tut, verändert die Welt (eine gesellschaftlich weit verbreitete Spielart davon ist der hedonistische Materialismus: Ich will alles und das gleich; und hinter mir die Sintflut). Alle drei Zugänge – mit all ihren möglichen und faktischen Defiziten – stellen die Frage nach der Wahrheit, wenn auch von verschiedenen Seiten: nach ihrer Verbindlichkeit, ihrer Relevanz und ihrer Bezeugung.

– *Weltdistanzierung:* Auch die Frage nach der prophetischen Distanz zur Welt lässt keine generelle Unterscheidung zwischen Volkskirche, AktivchristInnen und Movimenti zu. Traditional orientierte Menschen – egal in welchem kirchlichen Sektor – lehnen alles Moderne ab, das ihnen Angst macht, und beten dagegen an. Moderne Menschen üben sich aus der Analyse unseliger Entwicklungen in umfassender Gesellschaftskritik. Postmoderne leben aus der Sehnsucht nach einer göttlichen Tiefendimension der Welt, die es durch alle Schwierigkeiten hindurch zu erschließen gilt; dann wird die göttliche Energie des Geistes Gottes selbst die Welt transformieren und die ihm aufgeschlossenen Menschen zum Werkzeug nehmen.

4 Pastorale Herausforderungen

Es ist sichtbar geworden, dass die Bewegungsfrömmigkeit über sich selbst hinaus verweist auf Erwartungshaltungen an Religion und Kirche, die uns in einer postmodern werdenden Gesellschaft generell begegnen. Zugleich erinnern sie daran, dass Kirche immer durch Aufbrüche und Reformbewegungen bestimmt war. Andererseits kann sich ihr Charisma auch überleben, können Spaltungen oder Sekten daraus entstehen. Bewegungen sind demnach konstitutiv und notwendig für Kirche, weil sie Ausdruck ihrer Lebendigkeit inmitten der Kultur sind. Die Pfarreien dagegen sind Ausdruck der Erreichbarkeit von Kirche für jedermann; territorial wie spirituell. Damit ergänzen sich beide Erscheinungen von Kirche auf komplementäre Weise.

Bewegungen lernen von der vorherrschenden Kirchenstruktur sich zu organisieren und profitieren von deren Infrastruktur. Die Pfarrgemeinden können an den Bewegungen absehen, welche Art von Kirche heute neu gesucht wird. Inhaltlich orientiert sich die Erwartung postmoderner Menschen an Kirche an drei Bereichen:

– Lebenshilfe: Wie finde ich das Glück des Lebens?

[12] 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; *Thorsten Raabe / Klaus Vellguth*, Kirche als zukunftsfähige Gemeinschaft. Missionarische Reflexion über postmodernes Bindungsverhalten, in: Diakonia 40 (2009), 127–133.

– Verheißung: Was lässt mich hoffen und mutig voran schreiten?

– Berufung: Wo ist mein Platz in der Weltvision Gottes und wie kann ich ihn finden und gestalten?[13]

Wo Gemeinden ihre Projekte auch an diesen Fragen ausrichten, profitieren sie von der Faszination und Lebendigkeit, die von den Bewegungen ausgeht. Wo Bewegungen ihr Charisma so gestalten, dass Menschen, wenn es nicht mehr passt, zu anderen Orten des Christseins problemlos wechseln können, kultivieren sie gegen sektoide Verengungen ihre Katholizität. Die Ortskirche umfängt beide – zum Segen der Menschen und zur Förderung des Reiches Gottes inmitten der Kultur.

Die Autorin: *geb. 1957 in Wien, Studium der Theologie und Mathematik, Habilitation in Würzburg, vielfältige Tätigkeit in der kirchlichen Aus- und Fortbildung sowie praktisch-theologischen Begleitung von Kirchenentwicklung; Forschungsprojekt des FWF zu Movimenti. Seit 2005 Professorin für Pastoraltheologie und Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. – Publikationen: Christentum und Esoterik (Graz–Wien 1995), Kleine Pastoraltheologie (Graz–Wien 1997), Pastorale Weltentheologie (Stuttgart 2000).*

Klemens Armbruster

Bekehrung

Zur spirituellen und pastoralen Relevanz von Konversionen heute

◆ **In postsäkularen Zeiten ist möglich, was viele zuvor für ausgeschlossen hielten – Bekehrung/Konversion. Bereits in den Begriffen ist ein wesentlicher Hinweis auf die veränderte Lage des Religiösen gegeben: Religion ist inzwischen zu einer Frage der Entscheidung geworden. Diese Tatsache ist gleichermaßen Zumutung und Herausforderung für die Pastoral, denn es ist wohl gerade ihre Aufgabe, ein „konversionsfreundliches Klima" zu schaffen. Hinweise dazu bietet der Beitrag. (Redaktion)**

„In der katholischen durchschnittlichen Seelsorgepraxis ist das Ereignis der *Bekehrung als zentrales Phänomen der individuellen Heilsgeschichte* sehr oft verdeckt."[1] Was Karl Rahner vor Jahrzehnten feststellte, ist heute nicht wesentlich anders. Es blieb ein Wunsch, dass die Pastoraltheologie wie die Seelsorgepraxis vor Ort sich mehr „der *Kunst der Mystagogie* in ein solches Bekehrungserlebnis […] befleißigen"[2] müssten. Hier soll das Anliegen Rahners aufgenommen werden, Bekehrung als zentrales Phänomen individuellen Glaubens und pastoralen Handelns wahrzunehmen.[3]

1 Ein säkulares und konversionsfreundliches Zeitalter

Gesellschaft, Staat, öffentliches wie nachbarschaftliches Leben brauchen für ihr Funktionieren keinen Gottesbezug. „Ein säkulares Zeitalter"[4] ist angebrochen. Wer aber meint, dass deshalb niemand neu zum Glauben kommt, irrt. Das säkulare Zeitalter ist konversionsfreundlich. Die Situation für Konversionen bzw. Bekehrung – die Begriffe werden hier synonym gebraucht – ist günstig. Danièle Hervieu-Léger weist in „Pilger und Konvertiten" nach,

1 *Karl Rahner*, Art. Konversion, in: *Ders.* (Hg.), Herders Theologisches Taschenlexikon Bd.4,, Freiburg i. Br. u. a. 1972, 242–248, 245; (kursiv K.A.)

2 Ebd., kursiv K. Rahner.

3 Vgl. *Klemens Armbruster*, Bekehrung bei Glaubenserneuerung, in: Lebendige Seelsorge 51 (2000), 247–251; *Ders*., Bekehrung – eine Begegnung mit dem fremden Gott. Die Initiation in die christliche Grunderfahrung am Beispiel Edith Steins, in: Erneuerung in Kirche und Gesellschaft 90 (2002), 31–32.

4 „In unseren ‚säkularen' Gesellschaften kann man sich uneingeschränkt politisch betätigen, ohne je Gott zu begegnen, also ohne an den Punkt zu gelangen, an dem sich die ausschlaggebende Bedeutung des Gottes Abrahams für dieses ganze Unterfangen eindringlich und unverkennbar bemerkbar macht." (*Charles Taylor*, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009, 12).

dass die „säkularisierte Moderne, weil sie zugleich Utopie und Unsicherheit erzeugt, beste Bedingungen zur Ausbreitung religiöser Überzeugungen“[5] bietet und „einen beachtlichen Aufschwung der Bekehrungen“ erlebt. Je mehr christlicher Glaube in die Glaubensdiaspora gerät, desto mehr persönliche Glaubenserweckung scheint es zu geben – vorausgesetzt die Pastoral ist konversionssensibel und arbeitet konversionsförderlich.

Karl Rahner hatte die Diasporasituation[6] der Christen schon früh wahrgenommen. Die Grundlage eines konfessionell geprägten Lebensumfeldes löst sich auf. Damit kann die Glaubensbildung nach Rahner nicht mehr über Eingewöhnung (Sozialisation) erfolgen, sondern über „Einweihung“ (Initiation)[7]. In „einer weltanschaulich extrem pluralistischen […] Gesellschaft [kann] das Christentum im Einzelnen ohne die Stützung durch das Milieu gar nicht mehr auf Dauer bestehen, ohne eine solche Bekehrung, d. h. persönlichen Grundentscheidung zum Glauben und zum christlichen Leben“[8]. Franz-Xaver Kaufmann stellt den gleichen Bezug zwischen Enttraditionalisierung und Bekehrung her. „Wurde man durch die Jahrhunderte hindurch Christ mittels der als selbstverständlich geltenden Taufe, und blieb es gewohnheitsmäßig dank der den Tages-, Jahres- und Lebenslauf strukturierenden kirchlichen Ereignisse, so erscheint heute zum Christ-Bleiben ein *Akt persönlicher Bekehrung* notwendig.“[9] Rahner hat das Christ-Werden, den Anfang des erwachsenen Glaubensprozesses im Blick. Kaufmann legt Wert darauf, dass auch auf dem Weg des Christ-Bleibens *immer wieder* ein „Akt persönlicher Bekehrung“ notwendig ist. Dies legen auch die Erkenntnisse der „Entwicklungspsychologie der Lebensspanne“ nahe.

2 Lebenslang Glauben lernen

Für die „Entwicklungspsychologie der Lebensspanne“[10] ist das Erwachsenenalter nicht etwas Konstantes. Sondern in jeder Lebensphase und über die ganze Lebensspanne hinweg finden je neue Entwicklungsprozesse statt. Solche Prozesse werden in der Regel nicht durch die nächste Altersphase angestoßen, sondern durch

5 *Danièle Hervieu-Léger*, Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung, Würzburg 2004, 23. „Der vom Machtverlust der religiösen Institutionen gekennzeichnete Jahrhundertwechsel erlebt erstaunlicherweise einen beachtlichen Aufschwung der Bekehrungen.“ (Ebd., 81).

6 „Die christliche Situation der Gegenwart ist […] charakterisierbar als Diaspora.“ (*Karl Rahner*, Theologische Deutungen der Position des Christen in der modernen Welt, in: *Ders*., Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie, Innsbruck 1959, 13–47, 24.)

7 „Der Mensch von heute wird auch in der Dimension seiner theoretischen, satzhaften Überzeugung nur dann ein Glaubender sein, wenn er eine wirklich echte, persönliche religiöse Erfahrung gemacht hat, immer neu macht und darin durch die Kirche eingeweiht wird.“ (*Karl Rahner*, Die grundlegenden Imperative für den Selbstvollzug der Kirche in der gegenwärtigen Situation, in: *Ders*., SW Bd. 19, 309 f.) Ich übersetze „Einweihung“ (Ebd., 310) nicht wie Rahner mit griechisch „Mystagogie“, sondern mit lateinisch „Initiation“. Denn Rahners „Mystagogie“ wurde meist einseitig rezipiert.

8 *Karl Rahner*, Konversion (s. Anm. 1), 245.

9 *Franz-Xaver Kaufmann*, Wie überlebt das Christentum?, Freiburg i. Br. 2000, 135 (kursiv F.-X. Kaufmann).

10 Vgl. einen der Protagonisten *Paul B. Baltes* (Hg.), Entwicklungspsychologie der Lebensspanne, Stuttgart 1979.

äußere „signifikante und kritische Lebensereignisse“[11]. Diese Entwicklungsaufgaben können zu Wachstum und Gewinn oder zu Abbau und Verlust führen. Eine frühere Lebensphase ist damit keine automatische Vorbereitung auf die nächste, sondern in jeder Entwicklungsphase muss sich der Einzelne erst wieder neu einrichten. „Deswegen“, so der Münchener Sozialpsychologe Heiner Keupp, „werden in vielen Bereichen – und anders als noch in den vorhergehenden Generationen – auch immer wieder Erwachsene zu Anfängern.“[12]

Religiöse Entwicklung geschieht ebenfalls lebensphasenspezifisch. Das hat das Forschungsprojekt „Religiöse Entwicklung im Erwachsenenalter“[13] herausgearbeitet. Phasenübergänge stellen auch für den Glauben eine Entwicklungsaufgabe dar, die zu einer neuen religiösen Identität oder zu Glaubensverlust führen kann. Auch glaubende Erwachsene werden immer wieder zu Glaubensanfängern. Rahner wusste, dass der Erwachsene „immer neu […] eingeweiht“[14] werden muss. „Da die Grundentscheidung sich in Situationen von erheblicher Neuheit immer wieder bewähren bzw. neu getroffen werden muss, sind *die grundlegenden Phasen des Lebens [...] Spezifikationen der Bekehrung*. Pubertät, Eintritt in Ehe und Beruf, Beginn des Alters usw. sollten *als mögliche Bekehrungssituationen* gesehen werden, und die Seelsorge sollte wissen, wie ihre *Mystagogie in die religiöse Erfahrung und Bekehrung* diesen Situationen entsprechend spezifiziert werden muss.“[15]

Sowohl die kontextuell-gesellschaftlichen wie die individuell-lebensgeschichtlichen Veränderungsprozesse fordern selbst den gläubigen Erwachsenen heraus, sich je neu religiös einzustellen. Erwachsene durchleben in ihrer Biografie immer wieder Anfangsprozesse erwachsenen Glaubens. Konversionen bekommen damit eine größere spirituelle Relevanz und die Forderung der deutschen Bischöfe, Erwachsene neu in den Blick zu nehmen,[16] einen neuen Nachdruck.

3 Konversive Prozesse

Der Begriff der Bekehrung[17] assoziiert ein „augenblickliches“ Geschehen und übersieht womöglich, dass es Glaubenskehren

11 Vgl. *Sigrun-Heide Filipp* (Hg.), Kritische Lebensereignisse, Weinheim ^{3}1995. Das kann der Mauerfall sein, Umzug, neue Partnerschaft, Geburt, Kinder aus dem Hause, neue Arbeitsstelle, Arbeitslosigkeit, Krankheit, Tod …, also Schicksalsschläge und Glücksmomente.

12 *Heiner Keupp* u.a., Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek b. Hamburg 1999, 280.

13 Vgl. *Walter Fürst* u.a., Detaillierter Ergebnisbericht des Forschungsprojektes „Religiöse Entwicklung im Erwachsenenalter“ in: *Dies.* (Hg.), „Selbst die Senioren sind nicht mehr die alten …“ Praktisch-theologische Beiträge zu einer Kultur des Alterns, Münster 2003, 217–257.

14 *Karl Rahner*, Die grundlegenden Imperative (s. Anm. 7), 309.

15 *Karl Rahner*, Konversion (s. Anm. 1), 246; kursiv K.A.

16 *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Die Deutschen Bischöfe, „Katechese in veränderter Zeit“, 2004, 18.

17 Zur Konversionsforschung s. u. a. *Detlef Pollack*, Exkurs: Überlegungen zum Begriff und Phänomen der Konversion aus religionssoziologischer Perspektive, in: *Ders.*, Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II, Tübingen 2009, 304–325, 323; *Ulrike Popp-Beier*, Bekehrung als Gegenstand der Religionspsychologie, in: *Christian Henning* / *Sebastian Murken* / *Erich Nestler* (Hg.), Einführung in die Religionspsychologie, Paderborn u. a. 2003, 94–117.

gibt, die mehr „gleitend" vonstatten gehen.[18] Henning Wrogemann folgert, „dass ein einliniger Konversionsbegriff es nicht vermag, den Anforderungen einer sich mehr und mehr pluralisierenden Gesellschaft […] Rechnung zu tragen. Vielmehr müssen diese verschiedenen Formen konversiver Prozesse und die damit verbundenen Erfahrungsmuster in ihrer Verschiedenartigkeit ernst genommen werden."[19] Wrogemann unterscheidet zwischen einem „engen" und einem „weiten Konversionsbegriff" und spricht lieber von „konversiven Prozessen".[20] Der „enge Konversionsbegriff" bezieht sich auf das, was u. a. Detlef Pollack als „radikalen Wandel des individuellen Selbst- und Weltverständnisses"[21] definiert. Dazu gehören „der Bruch mit der Vergangenheit" und deren „negative Stigmatisierung" sowie das „Gefühl des Überwältigtseins".[22] Wrogemann sieht dagegen, dass mit einer engen Begriffsbestimmung „viele Prozesse, in denen so etwas wie ‚Umkehr' *in abgestufter Intensität* vorkommt, von vornherein außer Betracht bleiben. So entsteht der Eindruck, dass es im volkskirchlichen Milieu kaum so etwas gibt, das den Namen ‚Konversion' verdient."[23] Henning Wrogemann gelingt mit den „konversiven Prozessen" eine Weitung der Konversionsdebatte. Wer nur nach dem „Bruch mit der Vergangenheit" sucht, entdeckt solche konversiven Prozesse nicht, bei denen neue Erfahrungen ins bisherige Lebenskonzept integriert werden.[24]

4 Konversionstypologie

Unter dem Titel „Wie finden Erwachsene zum Glauben?" führte das Institut zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung in Greifswald in den Jahren 2008 und 2009 eine Studie durch.[25] In vier Regionen West- und Ostdeutschlands wurden Menschen eingeladen, über ihre Glaubensveränderung zu berichten. 462 Fragebögen, soviel wie noch nie in Deutschland, konnten ausgewertet werden. Überraschend zeigten die Daten, „dass Konversion ein Phänomen der Mitte und

18 Vgl. *Hans Jürgen Baden*, Literatur und Bekehrung, Stuttgart 1968, 14; Hinweis von Christian Heidrich.

19 *Henning Wrogemann*, Den Glanz widerspiegeln. Vom Sinn der christlichen Mission, ihren Kraftquellen und Ausdruckgestalten. Interkulturelle Impulse für deutsche Kontexte, Frankfurt a. M. 2009, 199.

20 Ebd., 202.

21 *Detlef Pollack*, Rückkehr des Religiösen? (s. Anm. 17), 318, im Anschluss an Monika Wohlrab-Sahr.

22 Ebd., 320 ff.

23 *Henning Wrogemann*, Den Glanz widerspiegeln (s. Anm. 19), 202.

24 „Alternation integriert also die Vergangenheit in die neue Identitätskonstruktion, während Konversion Unterbrechung der Kontinuität und weitgehende (nicht vollständige!) Exklusion der Vergangenheit bedeutet." (*Detlef Pollack*, Rückkehr des Religiösen? [s. Anm. 17], 320.)

25 Vgl. *Johannes Zimmermann / Anna-Konstanze Schröder* (Hg.), Wie finden Erwachsene zum Glauben? Einführung und Ergebnisse der Greifswalder Studie, Neukirchen-Vluyn 2010 (künftig abgekürzt Studie). Vgl. auch die Übersicht: *Johannes Zimmermann*, Wie finden Erwachsene zum Glauben? in: *Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste im Diakonischen Werk der EKD* (Hg.), Berichte und Informationen aus der AMD 2010. Schwerpunkt „Konversion", 18–24; http://www.a-m-d.de/fileadmin/amd_upload/AMD/AMD-Jahresbericht_2010_mail.pdf (Zugriff 9.3.2011) (künftig abgekürzt: *Johannes Zimmermann*, AMD).

nicht ein ‚Randphänomen' innerhalb der Evangelischen Kirche ist".[26] Konversionen finden demnach mitten in der Volkskirche statt und nicht nur an den Rändern![27] Man hat sie nur nicht wahrgenommen.

Die aus der Studie entwickelte „Greifwalder Konversionstypologie" unterscheidet idealtypisch drei Konversionstypen:[28]

– Der Typ *Vergewisserung*: Hier erleben Menschen, die als hochreligiöse und kirchlich aktive Gemeindeglieder immer schon „dabei" waren, Veränderungen hin zum Glauben.

– Der Typ *Entdeckung*: Hier entdecken Menschen, die bis dahin zu den treuen Kirchenfernen gehörten und im Jahreszyklus oder nur an sogenannten Knotenpunkten des Lebens am Gemeindeleben partizipierten, das Evangelium und die Gemeinschaft der Glaubenden als lebensrelevant.

– Der Typ *Lebenswende*: Hier erleben Menschen, für die bis dahin Glauben unbekannt war, einen Bruch mit ihrem bisherigen Leben. Sie fangen an, sich Christus zu öffnen und an das Evangelium zu glauben.

Der Typ *Vergewisserung* macht primär darauf aufmerksam, dass auch *aktive Gemeindemitglieder* Bekehrungsprozesse erleben. Diese Tatsache spiegelt sich in der pastoralen Praxis vor Ort kaum wieder, obwohl es genügend Hinweise gäbe.[29]

5 Konversionsprozesse

Der Vorläufer zur Greifswalder Studie war 1992 die „Finding Faith Today"-Studie der Church of England.[30] Das Forschungsteam um Bischof Finney versteht Konversion als „Glaubensreise", bei der für die Bekehrten die „normalen nicht-hauptamtlichen christlichen Freunde" die wichtigste Rolle spielten. Während „Evangelikale und Enthusiasten" die Konversion in drei Schritten beschreiben (*ein Mensch hört das Evangelium – kommt zum Glauben – sucht Gemeinschaft*), ergaben die Ergebnisse von „Finding Faith Today" eine andere Reihenfolge (*ein suchender Mensch kommt in Kontakt mit Christen – freundet sich mit ihrer Gemeinschaft an – hört ihr Evangelium – kommt zum Glauben*). In erster Linie ist nicht das Hören des Evangeliums entscheidend, sondern die Begegnung mit gemeinschaftlich organisierten Christen.

Die Rolle erfahrbarer Glaubensgemeinschaft korrespondiert mit dem Prozessmodell für Konversion von Lewis R. Rambo:[31] Menschen leben in bestimmten sie prägenden gesellschaftlichen wie sozialen Kontexten (*Context*). Sie werden vor Herausforderungen gestellt oder erleben Krisen (*Crisis*). Ihre Fragen suchen nach Antwort und Halt (*Quest*). Sie kommen in *Kontakt* (*Encounter*) mit anderen, die ihnen vom Glauben erzählen. Das Gehörte –

[26] *Johannes Zimmermann*, Studie (s. Anm. 25), 58.
[27] 77 % der Teilnehmenden kamen aus „normalen" Kirchengemeinden und anderen kirchlichen Umfeldern. (Vgl. *Johannes Zimmermann*, AMD [s. Anm. 25], 20).
[28] Vgl. *Johannes Zimmermann*, Studie (s. Anm. 25), 30, bzw. *Ders.*, AMD (s. Anm. 25), 20.
[29] Vgl. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Erwachsenentaufe als pastorale Chance. Impulse zur Gestaltung des Katechumenats (Arbeitshilfe 160), Bonn 2001, 21.
[30] Vgl. Geleitwort von *Bischof em. John Finney*, Leiter des Forschungsteams von Finding Faith Today, in: *Johannes Zimmermann*, Studie(s. Anm. 25), 11–14.
[31] Vgl. *Lewis R. Rambo*, Understanding Religious Conversion, New Haven–London 1993. Vgl. *Johannes Zimmermann*, AMD (s. Anm. 25), 19.

Gott – lässt sie nicht mehr los und beschäftigt sie (*Interaction*). Sie lassen sich auf Gott ein und machen dies an einem konkreten Zeichen fest (*Commitment*). Daraus ziehen sie Konsequenzen (*Consequences*).

Auffällig sind die Parallelen zum Konversionsprozess in „Evangelii nuntiandi“[32]: Die Lebens- und Schicksalsgemeinschaft „einer Gruppe von Christen“– das „Zeugnis ohne Worte“ – (*Kontext*) löst im Herzen (*Crisis*) eines Menschen, der ihr Leben sieht, Fragen (*Quest*) aus: „Was – oder wer – ist es, das sie beseelt?“ Er hört ein „Zeugnis mit Worten“ (*Encounter*). Inneres Ringen führt zur „Zustimmung des Herzens“ (*Interaction*). Er konvertiert, tritt ihrer Gemeinschaft bei und macht seine neue Zugehörigkeit an sakramentalen Gesten fest (*commitment*). Die Frucht dieses Prozesses ist der „Einsatz im Apostolat“ (*consequences*).[33]

Zwischen „Evangelii nuntiandi“ und Lewis Rambo ist ein Unterschied wichtig: Die Fragen im Konvertiten (*Quest*) werden in „Evangelii nuntiandi“ nicht durch eine persönliche Krise (*Crisis*), sondern durch ein Lebenszeugnis ausgelöst. Das heißt, die „signifikanten Lebensereignisse“[34], die Auslöser, sich auf die Suche (*Quest*) zu begeben, können positive Erfahrungen und sogar Glücksmomente sein.[35] Dies korrespondiert mit einem Ergebnis der Greifswalder Studie, die davon spricht, dass konversive Prozesse nicht unbedingt mit einer Krisensituation einhergehen müssen.[36]

6 Das Subjekt der Konversion

Madeleine Delbrêl (1904–1964), die als Atheistin im Umfeld ihrer gläubigen Freunde ihre Bekehrung erlebte, schreibt: „Bekehrung ist ein Werk des Herrn, sie ist kein magischer Ritus.“[37] An anderer Stelle sagt sie: „Evangelisieren heißt nicht, bekehren. Den Glauben verkünden heißt nicht den Glauben schenken.“[38] Es ist Gottes Wille und Wirken, dass ein Mensch sich ihm zukehrt.[39] Johannes Paul II. sagt: „Die Bekehrung ist ein Geschenk Gottes, ein Werk der Dreifaltigkeit: es ist der Geist, der die Herzen öffnet, damit die Menschen an den Herrn glauben und ‚ihn bekennen‘ können.“[40] Dennoch handelt Gott

32 *Paul VI.*, Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi“ Seiner Heiligkeit Papst Pauls VI. an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der Katholischen Kirche über die Evangelisierung in der Welt von heute, 1975, in: Texte zur Katechese und Religionsunterricht, hg. v. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, (Arbeitshilfen 66), Bonn 1998, hier 21–24. Die Anregung verdanke ich Henning Wrogemann.

33 Vgl. *Klemens Armbruster*, Was ist Evangelisierung? Eine fruchtbare Alternative zur herkömmlichen Gemeindepastoral, in: Lebendige Katechese 21 (1999/2), 126–132.

34 Siehe *Sigrun-Heide Filipp*, Kritische Lebensereignisse (s. Anm. 11).

35 Vgl. die Einheitserfahrung mit der Natur von Bede Griffith und Vaclav Havel, in: *Charles Tayler*, Ein säkulares Zeitalter (s. Anm. 4), 19 und 1205.

36 Vgl. *Johannes Zimmermann*, Studie (s. Anm. 25), 92–101.

37 *Madeleine Delbrêl*, Gebet in einem weltlichen Leben (Beten heute 4), Einsiedeln [5]1993, 91.

38 *Dies.*, Wir Nachbarn der Kommunisten. Diagnosen. Mit einer Einführung von Jacques Loew, Einsiedeln 1975, 211; nach einer Übersetzung von Weihbischof Otto Georgens.

39 Vgl. *Klemens Armbruster*, Die Anfangsdynamik erwachsenen Glaubens verstehen. Der innere Prozess christlicher Konversion, in: Lebendiges Zeugnis 61 (2006/4), 262–273.

40 *Johannes Paul II.*, Enzyklika Redemptoris missio. Über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 100), hg. v. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 1990, 46.

zusammen mit unserem Handeln. Wie Madeleine Delbrêl erkannt hat: „Wir sind verantwortlich dafür, ob wir reden oder schweigen, aber nicht für die Wirksamkeit unserer Worte. Gott ist es, der den Glauben schenkt."[41]

7 Sieben Punkte zur pastoralen Relevanz von Konversion

1. Bekehrungen ereignen sich – mitten in unseren Gemeinden. Wer sie wahrnehmen will, muss ein „konversionsfreundliches Klima" schaffen. Das heißt, über konversive Prozesse muss mitten in den Gemeinden gesprochen, geschrieben und gepredigt werden.

2. Wie die beiden Studien, Lewis Rambo und „Evangelii nuntiandi", gezeigt haben, tragen der Kontakt mit Christen und die konkrete Erfahrung von Glaubensgemeinschaft entscheidend dazu bei, dass in Menschen konversive Prozesse möglich werden. Verantwortliche appellieren deshalb gerne, Katholiken und kirchliche Gruppen müssten missionarischer werden. Aber solche Appelle verdecken nur, dass es an Schulung und Ausbildung zur missionarischen und konversiven Kompetenz mangelt.[42]

3. Es braucht „Inszenierungen des Anfangs"[43]. Hier ist z. B. an die von Peter Hundertmark bezeichneten „organisierten Zufälle" zu denken. Die Pastoral kennt eine Vielzahl von Orten und Anlässen, wo Menschen gewissermaßen „zufällig" zusammenkommen. Aber diese sind in der Regel nicht so organisiert, um Signale an glaubensoffene und -suchende Menschen zu senden, wo diese andocken und Kontakt knüpfen könnten.

4. „Die Schriften schon des Alten und erst recht des Neuen Testaments betonen, dass ‚Glauben' eine existentielle Begegnung mit dem ‚Gott Abrahams, Isaacs und Jacobs' (Blaise Pascal) meint […]. Solche existentielle Begegnung zu ermöglichen, wird für die Kirchen heute zu einer Art Kriterium ihrer *religiösen* Existenzberechtigung."[44] Das Direktorium für Katechese spricht von „Initiationskatechese" und davon, „jemanden nicht nur in Kontakt, sondern in Gemeinschaft, in Lebenseinheit mit Jesus Christus zu bringen"[45].

5. Existenzbezogene Glaubenskurse[46] ermöglichen eine „Mystagogie in eine persönliche Erfahrung und Bekehrung"[47].

41 *Madeleine Delbrêl*, Wir Nachbarn der Kommunisten (s. Anm. 37), 211.

42 Vgl. *Henning Wrogemann*, Wahrnehmung und Begleitung „konversiver Prozesse". Missionarische Herausforderung kirchlicher Praxis im Kontext des Pluralismus, in: *Klaus Schäfer* (Hg.), Umkehr zum lebendigen Gott. Beiträge zu Mission und Bekehrung (Weltmission heute 53), Hamburg 2003, 61–79.

43 *Johannes Zimmermann*, AMD (s. Anm. 17), 24.

44 *Franz-Xaver Kaufmann*, Zwischenräume und Wechselwirkungen. Der Verlust der Zentralperspektive und das Christentum, in: Theologie und Glaube 96 (2006), 309–323, 316 f.

45 *Kongregation für den Klerus*, Allgemeines Direktorium für die Katechese (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 130), hg. v. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 1997, Nr. 80.

46 Vgl. *Johannes Zimmermann*, Studie (s. Anm. 17),129–139; *Klemens Armbruster*, Kurse zur Glaubenserneuerung und Glaubensweckung. Vom Alphakurs bis zum WeG-Seminar – Glaubenskurse im Trend, in: Lebendige Katechese 25 (2003/2), 92–96; *Ders*., Das Geheimnis der Gottes – Christusbeziehung. Wie Glaubenskurse eine Begegnung mit Christus anbahnen, in: Praxis in der Gemeinde 23 (2001/3), 69–73; www.wege-erwachsenen-glaubens.org

47 *Karl Rahner*, Konversion (s. Anm. 1), 246.

Sie haben sich als „Initiationskatechese“ bewährt. Für „Exerzitien im Alltag“ gilt Ähnliches. Dennoch braucht es noch mehr Methodenvielfalt.

6. Das „Festmachen“ des Glaubens (*Commitment*) ist bei Konversionen häufig mit gottesdienstlichen Ritualen verbunden.[48] Vorhandene Gottesdienstformen wie die traditionellen Segnungen müssten noch mehr auf konversionssensible Teilnehmer abgestimmt werden.[49] Dazu braucht es weitere Gottesdienstformen und Rituale, damit einzelne ihren Glaubensschritt persönlich feiern können.

7. Menschen in konversiven Prozessen suchen Weggemeinschaften des Glaubens als Orte der Beheimatung und der Glaubensbegleitung. Deshalb braucht es mehr katechumenatsähnliche Gruppen, die Glaubensprozesse Erwachsener begleiten können.

Weiterführende Literatur:

Johannes Zimmermann / Anna-Konstanze Schröder (Hg.), Wie finden Erwachsene zum Glauben? Einführung und Ergebnisse der Greifswalder Studie, Neukirchen-Vluyn 2010. Neben den im Artikel vorgestellten Ergebnissen erarbeitet dieses Buch detailliert zehn Thesen zur Konversion und begründet sie ausführlich. Das Institut zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung an der Theologischen Fakultät der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald kann derzeit die weitest fortgeschrittene Forschungsarbeit gerade im Blick auf die volkskirchliche Situation vorweisen.

Johannes Zimmermann (Hg.), Darf Bildung missionarisch sein. Beiträge zum Verhältnis von Bildung und Mission, Neukirchen-Vluyn 2010. Dieses Buch geht der Frage nach der Komplementarität von Erfahrung und Wissen beim Christsein-Lernen nach. Ein besonderer Fokus gilt den Glaubenskursen.

Klemens Armbruster, Von der Krise zur Chance. Wege einer erfolgreichen Gemeindepastoral, Freiburg ²2001. Das Buch reflektiert eine langjährige Pastoralpraxis, beschreibt den Anfangsprozess erwachsenen Glaubens und zeigt pastoral erprobte Wege.

Der Autor: *Pfarrer Klemens Armbruster, geb. 1958 im Schwarzwald, Priesterweihe 1988 in Freiburg i. Br., bis 2000 als Pfarrer in der Gemeindepastoral tätig; Gründer des Mannheimer Evangelisierungsteams; seit 2000 Referent für Evangelisierende Gemeindepastoral – Wege erwachsenen Glaubens und seit 2001 Bischöflicher Beauftragter für den Ständigen Diakonat in der Erzdiözese Freiburg. Mitbegründer des Internationalen Projektteams „Wege erwachsenen Glaubens – WeG“. Er gehört mit weiteren sieben Erwachsenen zur Lebensgemeinschaft „Neuland – Gemeinschaft im Gemeindeaufbau“ und lebt in Merzhausen bei Freiburg i. Br. Veröffentlichungen (Auswahl) zusammen mit Leo Tanner, Werkbuch. Zum Pastoralkonzept „Wege erwachsenen Glaubens, CH-Eggeriet, WeG-Verlag 2011; Neu anfangen. Referentenhandbuch zum Glaubenskurs, CH-Lachen, WeG-Verlag 2004; Neuer Wein in neue Schläuche. Eine Starthilfe für Kleingruppen, D-Koblenz, WeG-Verlag 2006; zusammen mit Matthias Mühl (Hg.), Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat (QD 232), Freiburg 2009.*

[48] Vgl. *Johannes Zimmermann*, AMD (s. Anm. 17), 25.
[49] Vgl. die vielen Ideen des Erfurter Weihbischofs Reinhard Hauke.

Michael Utsch

Ziehen neureligiöse Bewegungen Jugendliche an?

Religionspsychologische Aspekte

◆ **Sprach man in den 1970er-Jahren noch von Jugendsekten, später dann von Psychokulten, so hat sich seit längerer Zeit die wertfreie Bezeichnung „Neue religiöse Bewegungen" für bestimmte, oft konfliktträchtige religiöse Gruppierungen etabliert. Der Autor, wissenschaftlicher Referent der Evangelischen Zentrale für Weltanschauungsfragen, beleuchtet positive wie negative Effekte solcher Gruppen für Jugendliche. Dem übersichtlichen Weltbild einschließlich einem bedingt gewährten „Heimatgefühl" stehen manipulative Gruppenprozesse und eine problematische Sozialisation gegenüber. Hinsichtlich der Glaubensweitergabe in Sondergemeinschaften wird nur eine die Gruppe nicht gefährdende religiöse Entwicklung zugelassen. Welche Folgerungen ergeben sich für Kirche und Pastoral? (Redaktion)**

Massive gesellschaftliche Pluralisierungsprozesse haben auch die Lebenswelt der Jugendlichen nachhaltig verändert. Noch vor 15 Jahren wurden bestimmte neue religiöse Bewegungen als „Psychokulte" beschrieben, und aus psychiatrischer Sicht wurde erklärt, „was Sekten für Jugendliche so attraktiv macht" – so der Untertitel einer einschlägigen Publikation.[1] Darin wurde die verletzliche Entwicklungsphase der Pubertät und Adoleszenz beschrieben und auf magisches und okkultes Denken in unserer Gesellschaft hingewiesen. Der Sektenbegriff wurde als „Heil in der Gruppe" bestimmt, empirische Untersuchungsergebnisse zum Glaubenswechsel Jugendlicher zu neureligiösen Bewegungen (Bhagwan-Bewegung, Transzendentale Meditation) wurden vorgelegt, und Hinweise zum Umgang mit betroffenen Jugendlichen und ihren Eltern wurden erteilt.

Spätestens der Endbericht der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen"[2] des Deutschen Bundestages 1998 markiert einen Begriffswechsel. Die Experten empfehlen, auf den Sektenbegriff zu verzichten, weil dieser Vorurteile und Abwertungen schüren würde. Seit den islamistisch motivierten Terroranschlägen im September 2001 liegt allerdings eine neue Sachlage vor. Manche Religionsfor-

1 *Gunther Klosinski*, Psychokulte. Was Sekten für Jugendliche so attraktiv macht (Beck'sche Reihe 1143), München 1996.

2 *Deutscher Bundestag* (Hg.), Endbericht der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen". Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 1998.

scher sprechen von einer Wiederkehr der Religionen und beobachten eine Zunahme fundamentalistischer Gesinnungen.[3] Trifft dies auch auf die Lebenswelt von Jugendlichen zu? Wohl nur bedingt, denn ein Fazit der 2006 veröffentlichten Daten der 15. Shell-Jugendstudie lautet: „Keine Renaissance der Religion!" Diese Jugendstudie belegt nämlich deutlich, dass die meisten Jugendlichen in Deutschland nur noch eine mäßige Beziehung zu kirchlich-religiösen Glaubensvorgaben haben. Nur 30 Prozent glauben an einen persönlichen Gott, weitere 19 Prozent an eine unpersönliche höhere Macht. 28 Prozent der Jugendlichen stehen dagegen der Religion fern, der Rest (23 Prozent) ist sich in religiösen Dingen unsicher. Differenzierend betrachtet glauben nach der Shell-Studie 41 % der katholischen und 30 % der evangelischen Jugendlichen an einen persönlichen Gott, dagegen 64 % der muslimischen und 52 % der ausländischen Jugendlichen.[4] Typisch für die heutige Jugend ist, dass sie zwar die Institution der Kirche grundsätzlich bejaht, gleichzeitig aber eine ausgeprägte Kirchenkritik äußert. 65 Prozent finden, die Kirche habe keine Antworten auf Fragen, die Jugendliche heute wirklich bewegen.

Ähnlich ambivalente Ergebnisse („Gott ja, Kirche nein") liefern zwei weitere aktuelle Studien. In einer Befragung von 2000 Gymnasial- und Gesamtschul-SchülerInnen wiesen die Jugendlichen der Kirche zwar weiterhin eine wichtige Rolle in der Gesellschaft zu. Aufgrund des schlechten Images der Kirchen hielten viele es aber für fraglich, ob die Kirchen als Werte-Lieferant und Leitbild-Geber heute noch funktionieren.[5] In einer Befragung von 8000 Berufsschülern zeigt sich ebenfalls eine überwiegend positive Resonanz auf die Kirchen, die einhergeht mit dem Empfinden eines persönlichen Relevanzverlustes sowie eines hohen Reformbedarfs.[6] Das zugespitzte Fazit beider Studien lautet: „Die Kirche nutzt zu wenig den Kredit, den sie bei Jugendlichen eigentlich hätte."[7] Dabei ist zu bedenken, dass das Image der Kirchen angesichts der an die Öffentlichkeit gelangten Missbrauchsskandale im letzten Jahr zusätzlich einen massiven Vertrauensverlust erlitten hat, ihre „Kreditwürdigkeit" also vermutlich weiter abgenommen hat.

Die aktuellen religionssoziologischen Studien enthalten allerdings Hinweise darauf, dass parallel zum Säkularismus ebenfalls diffuse Formen von alternativen Glaubensüberzeugungen und von Leichtgläubigkeit auch unter Jugendlichen zunehmen. Esoterik, Astrologie und Horoskope sind bei einigen immer noch gefragt. Ist zumindest dieser Teil der Jugendlichen

3 *Michael Utsch*, Erkenntnisse soziographischer Religionsforschung und aktuelle Desiderate. Gutachten für den Bertelsmann-Religionsmonitor 2008 (http://www.bertelsmann-stiftung.de/cps/rde/xbcr/SID-C3BB579D-31E5AF33/bst/Utsch_Religionsmonitor061211.pdf [Download 10.03.2011])

4 *Thomas Gensicke*, Jugend und Religiosität, in: *Shell Deutschland* (Hg.): Jugend 2006, Frankfurt a. M. 2006, 203–240, hier 210.

5 *Hans-Georg Ziebertz / Ulrich Riegel* (Hg.), Letzte Sicherheiten. Eine empirische Untersuchung zu Weltbildern Jugendlicher (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 11), Gütersloh 2008.

6 *Andreas Feige / Carsten Gennerich*, Lebensorientierungen Jugendlicher. Alltagsethik, Moral und Religion in der Wahrnehmung von Berufsschülerinnen und -schülern in Deutschland. Eine Umfrage unter 8.000 Christen, Nicht-Christen und Muslimen, Münster 2008.

7 *Manfred Pirner*, Zur Religiosität von Jugendlichen heute. Schlaglichter aus der aktuellen, empirischen Forschung, in: rhs (Religionsunterricht an höheren Schulen) 52 (2009/1), 3–10, hier 6.

gefährdet, von neureligiösen Gruppen angeworben zu werden?

1 Zur Entwicklungspsychologie der religiösen Identität

Bis heute ist psychologisch ungeklärt, wie das religiöse Identitätsprofil einer Person entsteht. Ohne Zweifel sind dafür zahlreiche Einflussfaktoren, sowohl genetisch-biologische Voraussetzungen als auch die prägende Umwelt zu berücksichtigen.[8] Während die psychologischen Bildungsprozesse kognitiver, emotionaler, sozialer oder moralischer Intelligenz intensiv untersucht wurden, sind die psychologischen Merkmale und Qualitäten religiöser oder spiritueller Kompetenzen noch unklar.[9] Traditionelle Ansätze fassten die religiöse Entwicklung als Reifungsgeschehen auf, das nach intensiven Suchbewegungen in jungen Jahren zu seinem Abschluss gelangt.[10] Gegenwärtige Theorien akzentuieren die Perspektive der lebenslangen Entwicklung,[11] wonach sich Glaubenshaltungen parallel zur Weiterentwicklung der Persönlichkeit bis ins hohe Alter verändern können.[12]

Empirische Studien haben sowohl lebensdienliche als auch belastende Wirkungen der Religiosität identifiziert. Jugendliche, die Religion und Spiritualität als lebensrelevant einschätzten, griffen seltener zu Drogen und Alkohol, wurden seltener delinquent und nahmen die Entwicklungsaufgabe der sexuellen Intimität später in Angriff. Sie waren stärker an Tugenden der Selbstkontrolle und Leistungsorientiertheit gebunden, weniger aggressiv und stärker prosozial eingestellt.[13] Der Handbuchartikel von Bucher und Oser[14]

8 Die neurobiologischen Grundlagen der Religiosität werden seit kurzem intensiv unersucht, vgl. *Caspar Söling*, Der Gottesinstinkt. Bausteine für eine evolutionäre Religionstheorie, Gießen 2002 (http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2002/816/); *Rüdiger Vaas* / *Michael Blume*, Gott, Gene und Gehirn. Warum Glaube nützt – die Evolution der Religiosität, Stuttgart ²2009; *Michael Blume*, Neurotheologie: Hirnforscher erkunden den Glauben (Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum-Verlag: Reihe Theologie 6), Marburg 2009; *Ulrich Schmidt*, Glaube und Gehirn: Eine theologische Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Ergebnissen und Trends der Hirnforschung, in: Deutsches Pfarrerblatt 12/2009; *Sabine Müller* / *Henrik Walter*, Neurotheologie und die neurowissenschaftliche Erforschung religiöser Erfahrungen, in: Nervenheilkunde 29 (2010), 684–689.

9 Vgl. *Friedrich Schweitzer*, Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter, Gütersloh ⁶2007; *Anton Bucher*, Psychobiographien religiöser Entwicklung. Glaubensprofile zwischen Individualität und Universalität, Stuttgart 2004; *Gerhard Büttner* / *Veit-Jakobus Dieterich*, Die religiöse Entwicklung des Menschen. Ein Grundkurs, Stuttgart 2000.

10 Als grundlegende Erklärungsmodelle haben sich tiefenpsychologisch-objektbeziehungstheoretische Deutungsmuster, die beiden strukturgenetischen Stufentheorien von Fowler bzw. Oser / Gmünder als auch die sozial-kognitive Lerntheorie Banduras bewährt; vgl. *Bernhard Grom*, Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters, Düsseldorf ⁵2000, 32–85.

11 *Anton Bucher* / *Fritz Oser*, Entwicklung von Religiosität und Spiritualität, in: *Rolf Oerter* / *Leo Montada* (Hg.), Entwicklungspsychologie, Weinheim ⁶2008, 607–624.

12 Ein lesenswerter Bericht aus Patienten- wie aus Therapeutensicht verdeutlicht dies sehr anschaulich: *Karl Guido Rey* / *Edith Hess* (Hg.), Die Reise ist noch nicht zu Ende. Seelische Entwicklung und neue Spiritualität in späteren Jahren, München 2003.

13 *Anton Bucher* / *Fritz Oser*, Entwicklung von Religiosität und Spiritualität (s. Anm. 11), 617.

14 Ebd., 620 ff.

weist allerdings auch auf problematische religiöse Entwicklungsverläufe hin, die oft im Zusammenhang mit der Zugehörigkeit zu religiösen Gemeinschaften entstehen. Häufig ziehe der Beitritt zu neureligiösen Gruppierungen ambivalente Wirkungen nach sich. Durch ein verändertes religiös-spirituelles Selbstbild konnten manche neuen Mitglieder durch die Gruppenzugehörigkeit positive psychische Effekte erzielen.[15] Das intensive Zugehörigkeitsgefühl, klare Wert- und Handlungsorientierungen sowie Sinndeutungsmodelle dienten manchen labilen Menschen als Bewältigungshilfe. Allerdings können Entwicklungsverläufe gestört und blockiert werden, wenn Personen „mit einer Gruppe symbiotisch verschmelzen, sich blind einem Meister unterordnen, ihre Individualität aufgeben und ein dualistisches Weltbild entwickeln, gemäß dem alle Außenstehenden moralisch verwerflich sind und in der baldigen Apokalypse zugrunde gehen"[16].

Durch die Arbeiten der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen" des Deutschen Bundestages hat sich das Erklärungsmodell der Kult-Bedürfnis-Passung durchgesetzt. Demnach können die Angebote religiöser Gemeinschaften Antworten auf individuelle und soziale Lebensprobleme sowie Sinnfragen bieten. Ob sich diese positiven Wirkungen aber wirklich einstellen, hängt vom „Ausmaß der Passung zwischen dem jeweiligen Gruppenangebot mit seinen spezifischen Lehrinhalten, Strukturen und vermittelten Erfahrungen und der individuellen Persönlichkeitsstruktur, geprägt durch Prädispositionen, biografische Erfahrung und aktuelle Lebenssituation", zusammen.[17] Die Mitgliedschaft in einer neureligiösen Gruppe kann also zeitweise positive Effekte haben, wenn spezifische persönliche Bedürfnislagen vorhanden sind. Gegenüber der postmodernen Unübersichtlichkeit und weltanschaulichen Deutungsvielfalt bieten dogmatisch-ideologische Gruppierungen ein übersichtliches Weltbild inklusive „Heimatgefühl" an. Viele Erfahrungsberichte ehemaliger Sektenmitglieder belegen aber, dass sich das Verhältnis von Bewältigungshilfe und Unterdrückungserleben im Laufe der Zugehörigkeit massiv zum Negativen hin veränderte. Diente die Gruppenzugehörigkeit zunächst der Bewältigung einer bestimmten Lebenskrise, wuchs im Laufe der Zeit das erlebte Ausmaß von Unterdrückung so extrem, dass der Ausstieg unvermeidlich wurde.[18] Bis heute werden allerdings die gravierenden Unterschiede zwischen einem in einer religiösen Gruppe aufgewachsenen und einem neu konvertierten Mitglied zu wenig berücksichtigt. Der Veränderungsprozess eines zeitlebens von einer neureligiösen Gemeinschaft geprägten Mitglieds scheint um ein Vielfaches schwieriger zu sein als der Ausstieg eines Konvertiten.[19]

15 *Sebastian Murken / Sussan Namini*, Psychosoziale Konflikte im Prozess des selbst gewählten Beitritts zu neuen religiösen Bewegungen, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 12 (2004), 141–187.

16 *Anton Bucher / Fritz Oser*, Entwicklung von Religiosität und Spiritualität (s. Anm. 11), 621.

17 *Sebastian Murken / Sussan Namini*, Psychosoziale Konflikte (s. Anm. 15), 155.

18 Vgl. weiterführend *Gabriele Lademann-Priemer*, Warum faszinieren Sekten? Psychologische Aspekte des Religionsmissbrauchs, München 1998; *Hansjörg Hemminger*, Grundwissen Religionspsychologie. Ein Handbuch für Studium und Praxis, Freiburg i. Br. 2003.

19 *Heinz Streib*, Aussteiger, Konvertierte und Überzeugte – kontrastive biographische Analysen zur Einmündung, Karriere, Verbleib und Ausstieg in bzw. aus religiös-weltanschaulichen Milieus oder Gruppen, in: *Deutscher Bundestag* (Hg.), Endbericht (s. Anm. 2), 416–430.

Im Extremfall können eine radikale Ideologisierung, das ausschließliche Schwarz-Weiß-Denken und andere gruppendynamische Mechanismen bis zu religiös motivierter Gewalt führen.[20] Aus psychiatrischer Sicht wurde wahnhafte Religiosität in religiösen Gruppierungen am Beispiel von apokalyptischer Suizidalität und Gewalt beschrieben.[21] Dabei werden als Merkmale des charismatischen Führers Methoden der Suggestion, Indoktrination und Kontrolle angeführt, mit deren Hilfe und einer apokalyptischen Weltdeutung er die Gruppenmitglieder bis zum Äußersten motivieren könne.

Aus psychoanalytischer Sicht wurde der destruktive Einfluss fehlgeleiteter religiöser Sehnsüchte bestätigt. Wenn Glaubensinhalte aufgrund der Sehnsucht nach einer idealen Welt vorwiegend emotional vertreten und nicht mehr rational geprüft würden, könne ein fanatischer Glaube mit dem Ziel entstehen, „alles Böse in der Welt zu bannen, damit es sich nicht mehr in inneren oder äußeren Katastrophen auswirken kann“[22]. Im Rückgriff auf psychoanalytische Entwicklungsmodelle zeigt Ruff überzeugend auf, wie blindes Vertrauen in abhängigen Beziehungen mit wachsender Lebenserfahrung zu gläubiger Hoffnung in Eigenständigkeit heranreifen kann. Hier fällt dem Zweifel die wichtige Funktion der Realitätsprüfung zu: „Indem der Mensch seinen … Glauben aufgrund seiner immer wiederkehrenden Zweifel jeweils auf seine Vernünftigkeit hin beurteilt, entwickelt er eine Haltung von gläubiger Hoffnung.“[23]

In den letzten Jahren ist deshalb deutliche Kritik am Machtmissbrauch in psycho-spirituellen Gruppen geübt worden.[24] Spiritualität, so wurde nachgewiesen, hat manchem Gruppenleiter zum Ausleben seiner egoistischen Motive gedient. Gerade Jugendliche und junge Erwachsenen sind jedoch anfällig für Idealisierungen und Ideologien. Wie können Gruppenprozesse durch spirituelle Führer manipuliert werden?

2 Manipulative Gruppenprozesse durch spirituelle Leiter/innen

Konfliktträchtige religiöse Gruppierungen konstituieren sich regelmäßig über eine charismatische Führerpersönlichkeit.

[20] Religiös motivierte Terroristen sind weniger durch eine bewusste Entscheidung geprägt als durch eine in aller Regel in der frühen Kindheit begonnene religiöse Sozialisation, in der die „Feinde“ als gottlos und schuldig an der Misere der eigenen Gruppe dargestellt werden. Die Entwicklung extremistischer Ideen bis hin zur religiösen Rechtfertigung von Gewalt beruht auf vier idealtypischen Voraussetzungen (*Randy Borum*, Psychology of Terrorism, Tampa 2004 (http://worlddefensereview.com/docs/PsychologyofTerrorism0707.pdf)): Die Lebenslage wird als deprivativ erfahren, sie wird als ungerecht gedeutet, die Schuld anderen zugeschrieben, und diese werden für böse gehalten und sind zu bekämpfen.

[21] *Hans-Peter Kapfhammer*, Religiöser Wahn und wahnhafte Religiosität in religiösen Gruppierungen. Persönlichkeitsstörungen, in: Theorie und Therapie 12 (2008), 123–136.

[22] *Wilfried Ruff*, Glauben und seine Heilkraft. Psychoanalytische Erkundungen zu verschiedenen Glaubensformen, in: Wege zum Menschen 57 (2005), 43–54, hier 51.

[23] Ebd., 50.

[24] *Geoffrey D. Falk*, Stripping the Gurus, Toronto 2009, 19–34; *Christian Scharfetter*, Der spirituelle Weg und seine Gefahren. Spiritualität, Begriff, Typen, Bewußtseinsbereiche, Induktoren und Inhalte, Meditation, spirituelle Krise, Sekten und totalitäre Kulte. Eine Übersicht für Berater und Therapeuten, Stuttgart 1999; *Harald Walach*, Narzissmus – der Schatten der Transpersonalen Psychologie, in: Transpersonale Psychologie und Psychotherapie 6 (2000), 53–67.

Durch ihn oder sie erfährt die Gruppe ihre entscheidende ideologische Ausrichtung. Die damit verbundenen Phänomene einer autoritären Persönlichkeitsstruktur, faschistoider Dynamiken und fundamentalistischer Weltdeutungen sind in der letzten Zeit präzise beschrieben worden.[25] Dafür gibt es ein ziemlich klares Erkennungsmerkmal: Das Ausmaß an Autoritätshörigkeit einer Gruppe kann leicht daran abgelesen werden, wie mit sachlich vorgetragener Kritik umgegangen wird.

Die Gruppendynamik einer Gemeinschaft ist durch das Herbeiführen intensiver Gemeinschaftserlebnisse leicht steuerbar. Durch laute Musik und die gezielte Steuerung der Gruppendynamik kann das Erleben der Gruppe so überwältigend wirken, dass Teilnehmer mit ihr symbiotisch verschmelzen und ihre Individualität zumindest zeitweise aufgeben. Pathologisierend wirkt Gruppenspiritualität auch dann, wenn strikt zwischen Insidern und Outsidern, zwischen Erleuchteten und Verlorenen unterschieden wird. Aus der Gruppe verstoßen zu werden, wird schlimmstenfalls mit dem Sterben gleichgesetzt.[26]

Besonders gefährlich ist eine apokalyptisch-endzeitliche Ausrichtung der Gruppe. Immer noch erschütternd ist der Massensuizid, bei dem Jim Jones, der Gründer des „Peoples Temple", im Jahr 1978 über 900 seiner Anhänger im Urwald von Guyana in den Tod führte.[27] Die Angehörigen des Sonnentempelordens rechneten mit dem baldigen Weltuntergang, bevor es 1994/1995 zu 53 simultanen Suiziden in Kanada und in der Schweiz kam.[28] Im Jahr 1997 begingen 39 Mitglieder des UFO-Kults „Heaven's Gate" durch Autoabgase Suizid. In der Regel findet bei solchen Gruppen ein totaler Rückzug aus der sozialen Umwelt statt. Man sieht sich einem universellen Bösen gegenüber, das in der soziale Außenwelt platziert wird.

Ein amerikanischer Mathematiker hat unter Anwendung einer Kult-Checkliste versucht, das Gefährdungspotenzial verschiedener Psychogruppen zu gewichten.[29]

Eine Münchner Heilpraktikerin hat kürzlich ebenfalls anhand verschiedener entwicklungspsychologischer Theorien versucht, Kriterien zur Einschätzung und Auseinandersetzung mit psychospirituellen Gruppen zu entwickeln.[30] Sie unterscheidet sechs Gefahren:

1. Regressive Tendenzen: Dazu zählen Abwertung und Ausschluss des Verstandes, Idealisierung des frühkindlichen Verschmelzungszustandes als erstrebenswertem Spiritualitätszustand, eine magi-

25 *Peter Conzen*, Fanatismus. Psychoanalyse eines unheimlichen Phänomens, Stuttgart 2006; *Arthur J. Deikman*, Them and Us. Cult Thinking and the Terrorist Threat, Berkley 2003; *Bernhard Grom*, Mitgliedschaft in einer spirituellen Gruppe, in: *Ders.*, Religionspsychologie, München [3]2007, 272–289.

26 *Ken Wilber*, Das Spektrum des Bewusstseins und Wege der Schulung des Geistes, in: *Ders.* / *Bruce Ecker* / *Dick Anthony*, Meister, Gurus, Menschenfänger, Frankfurt a. M. 1995, 165–196.

27 Die schrecklichen Ereignisse werden auch literarisch verarbeitet, vgl. *Deborah Layton*, Selbstmord im Paradies. Mein Leben in der Sekte, Frankfurt a. M. 2008; *Kristina & Celeste Jones*, Nicht ohne meine Schwestern. Gefangen und missbraucht in einer Sekte, Bielefeld 2008.

28 *Heinz-Peter Kapfhammer*, Religiöser Wahn und wahnhafte Religiosität (s. Anm. 21), 123–136.

29 *Elliot Benjamin*, Spirituality and Cults, 2005 (www.integralscience.org/spiritualitycults.pdf)

30 *Angelika Doerne*, Ein Leitfaden zur kritischen Auseinandersetzung mit (psycho-)spirituellen Gruppen – am Beispiel der Bhagwan-Bewegung, in: Transpersonale Psychologie und Psychotherapie 15 (2009), 19–34.

sche und mythische Weltsicht sowie die Fehleinschätzung, Regression als Transformation zu deuten.

2. Sabotage von Entwicklungsprozessen: Unangenehmes und Verdrängtes werden tabuisiert, derartige Erlebnisse und Erinnerungen werden bagatellisiert, ein absolutes Harmoniestreben steht im Vordergrund; durch Extremerfahrungen werden die psychischen und physischen Schmerzgrenzen überschritten; die persönliche Entwicklung wird auf den transpersonalen Fortschritt beschränkt.

3. Stärkung des Narzissmus: Spirituelle Erfahrungen werden als persönliche „Leistung" beurteilt.

4. Gemeinschaft über alles: Individualität und Würde des Einzelnen werden den Gruppeninteressen unterstellt, Rückzug vor der Außenwelt und Förderung von Exklusivitätsdenken.

5. Ungleichgewicht zwischen transzendenter und weltlicher Orientierung: Alles Transzendente wird überbetont; die Lebenshaltung ist weltabgewandt, eigene Gefühle und Bedürfnisse werden verdrängt, die Eigenverantwortung wird vernachlässigt.

6. Verflachte Interpretationen spiritueller Inhalte und Erfahrungen: Einzelne Aspekte eines Lehrsystems werden zum Dogma bzw. zur sicheren Wahrheit erhoben, ein persönlicher Handlungsspielraum sowie individuelle und kollektive Verantwortung hergeleitet; bedingungslose Hingabe an den Meister ist Pflicht.

Diese Kriterien machen deutlich, dass ein spiritueller Führer die Gruppe seiner Anhänger relativ leicht manipulieren kann. Die Kontrollmechanismen demokratischer Strukturen in einer Organisation sind hier ein wirksamer Schutz vor einem Machtmissbrauch, die keinesfalls aufgegeben werden sollten.

3 Das Problem der Sozialisation in religiösen Sondergemeinschaften

Als christliche Sondergemeinschaften werden in der Konfessionskunde diejenigen Gruppen angesehen, die sich von den christlichen Kirchen durch Sonderlehren abheben. Sie lehnen in der Regel ökumenische Beziehungen ab und betrachten ihrerseits die anderen Kirchen als Gemeinschaften, die von der wahren christlichen Lehre abgefallen sind.[31] Die meisten Sondergemeinschaften haben eine Theologie, die in einem oder mehreren Punkten vom theologischen Minimalkonsens des Ökumenischen Rats der Kirchen abweicht (Bekenntnis zum Glauben an den dreieinigen Gott, wie er in der Bibel und den Bekenntnisschriften ausgedrückt ist, trinitarische Taufe).

Wie aber können Gemeinschaften, die mehr oder minder radikal in einer selbst gewählten Isolation leben, langfristig überleben? Der Nachwuchs der christlichen Sondergemeinschaften stammt allen Studien zufolge hauptsächlich aus den eigenen Reihen. Was aber, wenn das eigene Kind einen anderen religiösen Weg als die Eltern einschlagen möchte? Wie funktioniert die Glaubensweitergabe in Sondergemeinschaften? Wie kann bei der Identitätsentwicklung die Religiosität eines Kindes oder

[31] Zur bleibenden Bedeutung des Konzeptes „Sekte" in Abgrenzung zu den Begriffen „Kult" oder „neue religiöse Bewegung" s. *Reinhard Hempelmann*, Protestphänomen Sekte. Annäherungen an einen umstrittenen Begriff, in: Materialdienst der EZW 71 (2008), 443–450.

eines Jugendlichen so geprägt werden, dass er oder sie aus vollem Herzen zum Lebens-, Sinn- und Wertekonzept der Eltern ja sagt?

4 Zur Glaubensweitergabe in Sondergemeinschaften

Von besonderem Interesse – jedoch der Forschung wenig zugänglich – sind Menschen, die in eine Sondergemeinschaft hineingeboren wurden. Während über die selbst gewählte Mitgliedschaft auch in Deutschland geforscht wurde,[32] sind in einer Gemeinschaft aufgewachsene und dort entweder „gebliebene" oder „ausgestiegene" Mitglieder seltener untersucht worden.[33] Die meisten Informationen, die über die Gruppendynamik und die Alltagspraxis bekannt wurden, stammen von ehemaligen Mitgliedern, die jedoch aufgrund der eigenen Leidensgeschichte meist aus einer einseitig geprägten Perspektive berichten und nicht als unvoreingenommene Berichterstatter gelten können.[34]

Findet in christlichen Sondergemeinschaften eine religiöse Vereinnahmung statt? Es gibt mittlerweile vereinzelt Literatur über Formen religiöser Indoktrination.[35] Im Allgemeinen versteht man unter Indoktrination die massive Beeinflussung von frühester Jugend an, bevor sich kritisches und eigenständiges Denken herausbilden kann. Hierzu eignen sich besonders die Ausnutzung des Autoritätseffektes durch Respektspersonen wie Eltern oder Lehrer. Methodisch haben sich die permanenten, ritualisierten Wiederholungen sowie Druck und soziale Kontrolle durch Belohnung und Strafe bewährt.

Wie wirken sich die soziologischen Rahmenbedingungen, wie sie eine religiöse Sondergemeinschaft bietet, auf Kinder und Jugendliche aus? Dazu liegen bisher nur wenige Untersuchungen vor.[36] Aufschlussreich sind die zahlreichen Erfahrungsbe-

[32] Vgl. *Sabine Murken / Sussan Namini*, Selbst gewählte Mitgliedschaft in religiösen Gemeinschaften, in: *Christian Zwingmann / Helfried Moosbrugger* (Hg.): Religiosität. Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Neue Beiträge zur Religionspsychologie, Münster 2004, 299–316.

[33] Vgl. zur Übersicht *Michael Utsch*, Religiöse Identitätsbildung. Entwicklungspsychologische Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung christlicher Sondergemeinschaften, in: *Reinhard Hempelmann / Friedmann Eißler / Michael Utsch / Matthias Pöhlmann*, Religionstheologie und Apologetik (EZW-Texte 201), Berlin 2009, 47–62.

[34] Vgl. für die Zeugen Jehovas etwa *Monika Deppe*, Die Zeugen Jehovas. Auch ich habe ihnen geglaubt, Gießen 2007; *Barbara Kohut*, Mara im Kokon. Leben unter den Wachtturm-Regeln, Leipzig 2010; *Martin Doering*, Der schiefe Turm von Brooklyn. Über Leben und Lehre der Zeugen Jehovas, Stuttgart 2006; *Martina Schmidt*, Ich war eine Zeugin Jehovas. Protokoll einer Verführung, Gütersloh 2005; *Ursula Neitz*, Dämonen auf dem Dach. Lebensberichte von ehemaligen Zeugen Jehovas, Jena 2004; *Jana Frey*, Das eiskalte Paradies. Ein Mädchen bei den Zeugen Jehovas, Frankfurt a. M. 2003.

[35] Vgl. *Henning Schluß*, Indoktrination und Erziehung. Aspekte der Rückseite der Pädagogik, Berlin 2007; *Hansjörg Hemminger*, Grundwissen Religionspsychologie (s. Anm. 18), 62 ff.

[36] *Stefanie Rauchfleisch / Franziska Weibel Rüf*, Kindheit in religiösen Gruppierungen – zwischen Abgrenzung und Ausgrenzung. Eine qualitative Studie, Bern 2002; *Deutscher Bundestag* (Hg.), Kinder und Jugendliche in neuen religiösen und ideologischen Gemeinschaften und Psychogruppen. Endbericht der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages „Sogenannte Sekten und Psychogruppen", Bonn 1998, 157–191; *Kurt-Helmuth Eimuth*, Die Sekten-Kinder, Freiburg i. Br. 1996; *Arbeitsgemeinschaft der österreichischen Seelsorgeämter / Referat für Weltanschauungsfragen der Erzdiözese Wien*, Werkmappe Sekten, religiöse Sondergemeinschaften, Weltanschauungen: Kinder in Sekten – die 2. Generation, 1996.

richte[37], religionswissenschaftlichen Beschreibungen[38] und Selbsthilfe-Ratgeber[39] zum Thema der Manipulation durch eine Sektenmitgliedschaft. Besonders der Druck zur Gruppenkonformität sticht als ein manipulativ erlebtes Element hervor. Das Gefühl von stark eingeschränkten Entwicklungsmöglichkeiten herrscht bei den meisten Menschen vor, deren Kindheit und Jugend von einer Sondergemeinschaft geprägt wurden. Die Gemeinschaft hat in der Regel maßgeblich die Sprache, die Wertvorstellungen sowie die geschlechtsspezifischen Rollenverständnisse und Verhaltensstandards geprägt.

Eine Besonderheit stellt die kürzlich veröffentlichte Studie von Bruno Deckert dar.[40] Er hat 24 ehemalige Zeugen Jehovas und 21 aktive Mitglieder ausführlich dazu befragt, welchen Nutzen beziehungsweise Schaden die Gemeinschaft bei ihnen angerichtet habe. Dabei ist er zu dem Ergebnis gekommen, dass die Zeugen Jehovas über vielseitige Instrumente und Maßnahmen verfügen, um Einflüsse abzuwehren, die das Glaubenssystem infrage stellen. Der Autor, der selbst 15 Jahre lang Mitglied der Zeugen Jehovas war und deshalb diese Gemeinschaft auch aus der Innenperspektive kennt, sieht im ideologisch-dogmatischen Aufbau der Glaubenslehre und ihrer kollektiven Umsetzung die besten Voraussetzungen dafür, gegen einen kritischen Geist zu immunisieren. Die Immunisierung basiert auf einer dogmatischen Begründung der Glaubensinhalte, die nicht weiter hinterfragt werden darf. Letzter Grund der Erkenntnis ist für die Zeugen Jehovas die göttliche Offenbarung der Bibel „mit dem entsprechenden Interpretationsmonopol einer sakrosankten Expertengruppe“[41]. Der Autor kritisiert, dass die Lehr- und Organisationszentrale der New Yorker Wachtturm-Gesellschaft „im ständigen Zirkelschluss aus der Offenbarung die Wirklichkeit deduziert und in der Wirklichkeit die Deduktion bestätigt findet“[42]. Er weist nach, dass die Argumente zur Kritikabwehr logische Fehlschlüsse enthalten und sich je nach Angemessenheit

Weiterführende Literatur:
Anton Bucher, Psychologie der Spiritualität, Weinheim 2007.
Friedrich Schweitzer, Lebensgeschichte und Religion, Gütersloh 2007.

37 Neben biographischen Erzählungen (s. Anm. 27) gibt es auch literarische Berichte: *Claudia Schreiber*, Ihr ständiger Begleiter, München 2007; *Jan G. Siebelink*, Im Garten des Vaters, Düsseldorf 2007.

38 *Samuel Pfeifer*, Glaubensvergiftung – ein Mythos? Analyse und Therapie religiöser Lebenskonflikte, Moers 1999; *Margaret Thaler Singer / Janja Lalich*, Sekten: Wie Menschen ihre Freiheit verlieren und wiederfinden können, Heidelberg 1997; *Dieter Funke*, Der halbierte Gott. Die Folgen der Spaltung und die Sehnsucht nach Ganzheit, München 1993; *Gunther Klosinski* (Hg.), Religion als Chance oder Risiko. Entwicklungsfördernde und entwicklungshemmende Aspekte religiöser Erziehung, Bern 1994; *Werner Huth*, Glaube, Ideologie, Wahn. Das Ich zwischen Realität und Illusion, Frankfurt a. M. 1988.

39 *Karl Frielingsdorf*, Der wahre Gott ist anders. Von krankmachenden zu heilenden Gottesbildern, Mainz 1997.

40 *Bruno Deckert*, All along the Watchtower. Eine psychoimmunologische Studie zu den Zeugen Jehovas, Göttingen 2007.

41 Ebd., 339.

42 Ebd.

verschiedener Wahrheitsebenen bedienen. Der Autor arbeitet die ambivalente Wirkung einer Gruppenzugehörigkeit heraus, die absolutem Gehorsam verpflichtet ist: „Sich geborgen und sicher zu fühlen, ein starker Effekt der Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft, ist eng verknüpft mit dem Glauben an sie und ihre Werte. Das Bedürfnis nach Sicherheit durch Glaube und Gemeinschaft korrespondiert auf diese Weise unmittelbar mit der Absicherung des Glaubens und der Gemeinschaft gegen bedrohliche Einflüsse."[43]

Es ist vor dem Hintergrund der Lehre und der peniblen sozialen Kontrolle bei den Zeugen Jehovas davon auszugehen, dass die religiöse Entwicklung in dieser Gemeinschaft zum größten Teil auf der Stufe des mythisch-wörtlichen Glaubens eingefroren wird. Jegliche Weiterentwicklung könnte das System stören und wäre für die Gemeinschaft bedrohlich. Solange es Zeugen Jehovas gelingt, intellektuelle Zweifel und vernünftige Kritik am Glaubenssystem und an der Organisationsstruktur ihrer Gemeinschaft abzubiegen und umzuformen, können sie problemlos in der stabilisierenden Gruppe verbleiben und von der Nestwärme und den einfachen, schwarz-weiß ausfallenden Welterklärungen profitieren. Die Studie von Deckert hat überzeugend aufgewiesen, welche Immunisierungsstrategien dabei von den Zeugen Jehovas weitgehend erfolgreich angewendet werden.

5 Folgerungen für Kirche und Pastoral

Neureligiöse Bewegungen sind nur für sehr ausgewählte Milieus interessant – etwa familiär entwurzelte Migranten und Migrantinnen. Höhere seelsorgerliche Aufmerksamkeit verdienen in Sondergemeinschaften aufgewachsene junge Menschen, die unter ihrer Sozialisation leiden. Heute ist die einzelne Person in hohem Maße selbst für die eigene Identitätsgestaltung verantwortlich. Durch welche Entscheidungen dem eigenen Leben eine bestimmte Richtung und Prägung gegeben wird, wird der eigenen Gewissensentscheidung und der subjektiv erlebten Stimmigkeit überlassen. Aus christlicher Perspektive hat der Schöpfer mit dem Auftrag „Macht euch die Erde untertan!" seinen Geschöpfen einen großen Spielraum an Entfaltungsmöglichkeiten gewährt. In Psalm 8 staunt der Dichter darüber, dass der Mensch als „wenig geringer als Engel" (Ps 8,6 LXX) angesehen wird. Er wurde von Gott mit einem Höchstmaß an Freiheit ausgestattet, seine Umwelt, seine Beziehungen und Lebensbezüge nach eigenen Präferenzen zu gestalten. Dabei muss nicht für jede kleinste Alltagsentscheidung der Wille Gottes erfragt werden. Kraft seiner Vernunft und seiner Verantwortung für die Bewahrung der Schöpfung wird sich der Mensch an den sinnvollen Weisungen Gottes orientieren und nichts tun, was ihn selbst oder andere schädigt. Der christlichen Grundregel „Liebe Gott, liebe deinen Nächsten, liebe dich selbst" (vgl. Lk 10,27) kann man auch gut ohne eine enge Gruppenbindung folgen. Dass der einzelne zur Unterstützung, zum Trost und zur Korrektur auf Gemeinschaft angewiesen ist, belegt die Kirchengeschichte seit der Urgemeinde in Jerusalem eindrücklich.[44] Dennoch ermöglichte der Reichtum der individuellen Ausdrucksformen eine Vielzahl von Frömmigkeitsstilen.

[43] Ebd., 340.
[44] Vgl. Apg 8,1 ff.

Nach biblisch-theologischer Überzeugung drückt sich christliche Spiritualität als „Einheit in Vielgestaltigkeit“ aus. Die individuelle Antwort auf den Ruf Gottes zieht je nach Lebensgeschichte und Lebenssituation ganz unterschiedliche Handlungskonsequenzen und Frömmigkeitsformen nach sich. Glaube ist nämlich in biblisch-reformatorischer Sicht weder mit einer positiven, erwartungsvollen Haltung noch mit mentaler Suggestion im Sinne positiven Denkens gleichzusetzen, sondern als eine Beziehungsweise zu verstehen: Ich glaube an und vertraue auf den verborgen gegenwärtigen Gott. Weil wir als Menschen aber durch unsere Lebensgeschichte unterschiedliche Beziehungs- und Kommunikationsweisen entwickelt haben, gibt es entsprechend viele religiöse Ausdrucksformen im Christentum.

Der Mensch ist zur Freiheit berufen, die in ihm angelegten Möglichkeiten sinnvoll zu entfalten. Darin ist auch die Aufgabe enthalten, eine individuell stimmige Form des Glaubens und der Gottesbeziehung zu finden – inklusive gemeinschaftlicher Unterstützung. Dafür sind Freiräume nötig, nicht aber einengende Gruppenstrukturen und autoritätsgläubige Gefolgsamkeit. Der Einzelne ist eingeladen, dem Beispiel vieler gläubiger Frauen und Männer zu folgen und der Pflege der Gottesbeziehung einen wichtigen Stellenwert bei der eigenen Selbstentfaltung einzuräumen – nicht aus Zwang oder Angst vor einem strafenden Gott, sondern aus der Erfahrung heraus, von Gott geliebt zu werden. Dabei wird sich herausstellen, dass diese Erfahrung der eigenen Seele guttut und dass sie hilft, die Herausforderungen des Lebens besser zu bewältigen. Die christliche Freiheit einladend vorzuleben wird Jugendlichen helfen, zu manipulativen Gruppen auf Abstand zu bleiben.

Der Autor: *Psychologe bei der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Berlin. Seine Hauptarbeitsgebiete umfassen Konfessionskunde, Religionspsychologie und die Zusammenhänge zwischen Glaube und Gesundheit. Wichtige Veröffentlichungen: Religiöse Fragen in der Psychotherapie, Stuttgart 2005, Pathologische Religiosität, Stuttgart 2011 (im Druck).*

Hans Gasper

Die Hoffnung aufs Millennium – Apokalypse konkret

◆ **Das Bewusstsein, in der Endzeit zu leben und den Anbruch eines tausendjährigen Friedensreiches unmittelbar vor sich zu haben, ist verbreitete Überzeugung in großen Teilen des so genannten Erweckungschristentums. Der Autor weist in einem raschen Gang durch die (Kirchen-) Geschichte auf einige Beispiele hin, die theologisch wirksam wurden, und zeigt schließlich, welche Bewegungen vor allem in den letzten beiden Jahrhunderten mit dieser Endzeiterwartung verbunden sind. (Redaktion)**

1 Kein Sektenthema

Das Tausendjährige Reich kennen viele vor allem aus zwei Quellen, der unseligen Tradition des Dritten Reichs der Nazis und der Verkündigung der Zeugen Jehovas. Beide haben wenig miteinander zu tun. Das tausendjährige Projekt der Nazis ist nach zwölf Jahren katastrophal untergegangen, mit einer Spur grauenhafter Verwüstungen und Verbrechen bis zum Völkermord, vor allem der geplanten Ausrottung des jüdischen Volkes. Jehovas Zeugen dagegen waren Opfer in den Gefängnissen und Konzentrationslagern. Die berechtigte Kritik an der damaligen Policy der Wachtturmgesellschaft im fernen Brooklyn mindert nicht den Respekt vor Menschen, die mutig Zeugen ihres Glaubens geworden sind, nicht selten Blutzeugen.

Und doch entstammt etwas beiden Gemeinsames, eben das Tausendjährige Reich, ein und derselben Quelle: dem 20. Kapitel der Offenbarung des Johannes, der Johannes-Apokalypse (Apk 20,1–7). Allerdings ist die Traditionsgeschichte verwickelt und man tut gut daran, beide Traditionsstränge auseinanderzuhalten. Im einen Fall handelt es sich um ein säkularisiert politisches Modell voller pseudoreligiöser Elemente. Leitfiguren des „Dritten Reiches" – auch dieses Motiv entstammt der gleichen politisierten religiösen Erbmasse – sahen sich selbst als Instrumente höherer Mächte.[1]

Bei den Zeugen Jehovas ist man demgegenüber auf dem Ursprungsterrain des Motivs, dem religiösen einer biblisch fundierten Endzeithoffnung auf ein von der Parusie selbst zu unterscheidendes Reich, das von Gott herbeigeführt wird, von Jehova Gott in der Terminologie der Zeugen. Nun wird man die Zeugen Jehovas sicher als eine Sekte bezeichnen dürfen, aller Problematik dieses Begriffes zum Trotz.[2] Grundfalsch wäre es aber, daraus

1 Vgl. *Rüdiger Sünner*, „Thule" gegen „Juda". Von Urparadiesen und Zukunftskriegen in der Mythologie der Rechten, in: *Hans Gasper / Friederike Valentin* (Hg.), Endzeitfieber. Apokalyptiker, Untergangspropheten, Endzeitsekten, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1997, 100–130.

2 In Deutschland eine Körperschaft öffentlichen Rechtes (nicht in allen Bundesländern als solche anerkannt), in Österreich Glaubensgemeinschaft.

den Schluss zu ziehen, überall dort, wo das Motiv des Tausendjährigen Reichs auftaucht, habe man es mit einer Sekte zu tun. Viele Evangelikale und Pfingstler kämen so schnell in die Sektenecke, zusätzlich versehen mit dem ebenfalls problematischen Etikett „fundamentalistisch". Aus der Konfessionsgeschichte der deutschsprachigen Länder ist das freilich gut nachvollziehbar, denn die großen Kirchen hierzulande haben den Millennarismus sämtlich zurückgewiesen, die katholische Kirche wie Lutheraner und Reformierte. Bei den Gruppen der „radikalen Reform" oder des so genannten „linken Flügels" der Reformation sieht dies jedoch anders aus. Blickt man aber ein wenig über den Tellerrand, nach England und vor allem in die USA, wird umgekehrt ein Schuh daraus. Der Millennarismus und eine damit verbundene sehr konkrete Naherwartung gehören für viele christliche Kirchen und Gemeinden zumal US-amerikanischer Provenienz zur Bekenntnistradition. Gruppen wie die Zeugen Jehovas stehen in diesem Traditionsstrom, sie sind bloß dessen sektische Ausreißer. Und im erwecklichen Teil des Protestantismus reichte und reicht der Glaube ans Millennium auch in die Landeskirchen hinein, etwa in Teilen des Pietismus – auch im deutschsprachigen Raum. Wie ist es also um das Tausendjährige Reich im Rahmen apokalyptischer Naherwartung bestellt? Dem soll hier etwas nachgegangen werden, nicht sektenkundlich, sondern in konfessionskundlicher Absicht.[3]

2 Begriffliches: Vor, nach oder während des Millenniums oder wann?

Eine wichtige Frage ist, wann das Millennium kommt: vor der Wiederkunft Christi, danach oder kommt es überhaupt. Diese in sich bereits ziemlich komplexe Ausgangslage wird durch Varianten in der Schreibweise noch zusätzlich etwas komplizierter.[4]

Großkirchlich ist die Situation seit Augustinus recht übersichtlich. Die tausend Jahre sind auf die Zeit der Kirche zu beziehen, die Zahl ist symbolisch zu verstehen. Die Reformatoren haben, wie die Bekenntnisschriften ausweisen, entweder die durch Augustinus begründete Abweisung des Millennarismus übernommen, oder es wurden die tausend Jahre „auf ein Jahrtausend in der *vergangenen* Geschichte bezogen, an dessen Ende Satan im antichristlichen Wirken des Papsttums freigesetzt worden sei"[5].

Bis Augustinus und beim frühen Augustinus selbst findet sich auch bei kirch-

[3] Von Empathie getragen ist die immer noch lesenswerte, 1944 zum ersten Mal veröffentlichte Darstellung von *Walter Nigg*, Das ewige Reich. Geschichte einer Hoffnung, Zürich 1996 (hier nach der Taschenbuchausgabe). Zum Gesamtthema vgl. *Reinhard Hempelmann*, Millennarismus, in: *Ders.* u.a. (Hg.), Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen, Gütersloh 2005, 444–455.

[4] Statt Millennarismus findet sich auch Millenarismus, und die Erwartungen vor oder nach der Parusie werden meist Prämillenniarismus und Postmillenniarismus genannt (vgl. *Richard Bauckham*, Chiliasmus IV, in: TRE 7 [1981], 737–745). Die Entscheidung hier für Prämillennarismus und Postmillennarismus scheint mir die einfachste zu sein, ist also pragmatisch (mit *Medard Kehl*, Chiliasmus II, in: LThK 2 [^{3}1994], Sp. 1046 ff. und *Volker Leppin*, Chiliasmus III, in: RGG 2 [^{4}1999], Sp. 139f.). Einfacher ist die Variante Chiliasmus, vom griechischen Wort für tausend, unter welchem auch die theologischen Lexika das Thema abhandeln.

[5] *Richard Bauckham*, Chiliasmus IV, in: TRE 7 (1981), 738.

lichen Schriftstellern das Millennium, so etwa bei Irenäus und Lactanz sowie anderen.[6] Nach Augustinus begegnet der Millennarismus geschichtsmächtig vor allem bei Joachim von Fiore (ca. 1135–1202). Seine Erwartung eines „dritten Reiches" des Geistes verband sich mit dem Motiv des Tausendjährigen Reiches, dessen Anbruch er für das Jahr 1260 erwartete.[7] Aufgegriffen wurde dieses Motiv zunächst von den Franziskanerspiritualen, und es wirkte später nach bis hinein in säkulare Hoffnungen unterschiedlichster Ausprägung.

Die augustinisch-großkirchliche Position kann man als amillennaristisch bezeichnen. Beim Millennarismus lassen sich grundsätzlich zwei Richtungen unterscheiden, Postmillennarismus und Prämillennarismus.[8] Der Postmillennarismus erwartet die endgültige Wiederkunft Christi *nach* dem Tausendjährigen Reich, sieht dieses Reich davor als eine Zeit des Endes antichristlicher Mächte, des Friedens, eine Zeit der Erweckung und neuer Ausgießung des Geistes, der ungestörten Verkündigung und Ausbreitung des reinen Evangeliums. Nicht selten wird das Ende der antichristlichen Mächte mit dem Papsttum verbunden, weshalb etwa der Untergang der spanischen Armada 1588 oder die Absetzung des Papstes, die mit der napoleonischen Beseitigung des Kirchenstaates am Ende des 18. Jahrhunderts einherging, jeweils millennaristische Hoffnungen anfeuerte.[9] Postmillennaristen erwarten wie die Prämillennaristen eine Zeit der Trübsal vor dem Millennium, ihre positiven Hoffnungen für die Zeit danach können jedoch in einen allgemeinen Fortschrittsoptimismus übergehen. Der englische Neutestamentler und Kirchenhistoriker Richard Bauckham schreibt über die Entwicklung in den USA: „… Postmillenniarismus trug dazu bei, Amerikas Gefühl seiner nationalen Bestimmung zu formen … Im 19. Jh. wurde die postmillenniaristische Erwartung mehr und mehr national und politisch aufgefasst und floss in das Ideal der amerikanischen Demokratie ein"[10].

Der Prämillennarismus erwartet die Wiederkunft Christi *vor* dem Millennium. Die Zeit der Trübsal und der Herrschaft des Antichristen davor – auch hier wird oft der römische Papst bemüht – wird nicht selten mit der Idee einer Entrückung der Gemeinde oder eines Teils der Glaubenden verbunden (nach 1 Kor 15,23 und 1 Thess 4,16 f.).[11] Auch dabei gibt es Varianten. Der biblisch begründete Millennarismus des 19. und 20. Jahrhunderts bis heute ist überwiegend prämillennaristisch.

6 Vgl. u. a. *Medard Kehl*, Chiliasmus II, in: LThK ³1994, Sp. 1046. Zu Irenäus von Lyon vgl. *Ders*., Eschatologie, Würzburg 1986, 176–182; vgl. Adv. Haer. 5,31–5,35 (*Irenäus von Lyon*, Adversus Haereses – Gegen die Häresien [Fontes Christiani 8/5], Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2001, 233–269).

7 Vgl. *Medard Kehl*, Eschatologie (s. Anm. 6), 183–191.

8 Vgl. dazu *Richard Bauckham*, Chiliasmus IV, in: TRE 7 (1981), 739, ferner: *Stephan Holthaus*, Fundamentalismus in Deutschland. Der Kampf um die Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts, Bonn 2003, 65 f.

9 Vgl. dazu *Richard Bauckham*, Chiliasmus IV, in: TRE 7 (1981), 739 f.

10 *Richard Bauckham*, Chiliasmus IV, in: TRE 7 (1981), 741.

11 Vgl. dazu und zu den bei der Entrückung Zurückgelassenen: *Christoph Raedel*, Faszination des Endes. Theologie und Fiktion in der ‚Left Behind'-Buchreihe (EZW-Texte 212), Berlin 2010.

3 Nach der Reformation: Täufer – Pietismus – Große Erweckung

„Der Protestantismus des 16. Jh. war trotz seiner starken Durchdringung mit apokalyptischem Gedankengut … und einer allgemeinen Überzeugung, in der Endzeit zu leben, dem Chiliasmus weitgehend abhold."[12] Anders, wie schon angedeutet, sah die Sache aus beim sogenannten radikalen oder linken Flügel der Reformation. Diskutiert wird, wieweit Thomas Müntzer oder sein Umfeld millennaristisch dachten.[13] Millennaristische Erwartungen finden sich in der Täuferbewegung, was vor allen Dingen nach den Ereignissen in Münster innerprotestantisch das Motiv noch einmal nachhaltig schwächte.

Millennaristisch unter anderen Vorzeichen als die Täufer wurde der Pietismus und weist damit vor auf die Bedeutung dieses Motivs in der Erweckungsbewegung. Hier ist vor allem Philipp Jakob Spener (1635–1705) zu nennen, der Gründervater des lutherischen Pietismus. Ganz besonders aber sticht der große Bibelgelehrte und Gründervater des Württemberger Pietismus Johann Albrecht Bengel (1687–1752) hervor. Bei ihm steht die Erwartung des Tausendjährigen Reichs im Zusammenhang eines umfassenden organischen Verständnisses der Schrift. Den Beginn des Tausendjährigen Reiches erwartete Bengel für das Jahr 1836. Vorausgeht zunächst ein Niedergang christlichen Lebens, mit dem Millennium beginnt dann eine große Zeit der Erweckung. Zur Bedeutung von Bengels Millennarismus schreibt Walter Nigg, er habe getan, was „seit Augustin nur noch als Ketzer verdächtigte Außenseiter getan" hätten: „Nun sprach dies nicht ein konfuser Phantast aus, sondern ein begnadeter Bibeltheologe … Ein ehrwürdiger Prälat bekannte sich zum Chiliasmus … Etwas hatte der Pietismus erreicht und war durch ihn in der protestantischen Kirche anders geworden: Man durfte fortan unbehindert sich zum chiliastischen Reich bekennen, ohne deshalb scheel angesehen zu werden."[14] Unter seinen Nachfolgern ist besonders Friedrich Christoph Oetinger zu nennen (1702–1782). Motivgeschichtlich führt dies bis an die Schwelle des Deutschen Idealismus württembergischer Provenienz (Hegel, Schelling), mit freilich eigenen Entwürfen vom Gang der Geschichte.

Einen ganz anderen Stellenwert als auf dem europäischen Festland bekam der Millennarismus in England (und Schottland), dann in den Kolonien Neuenglands, später den USA. Das beginnt bereits im 16. Jahrhundert in England selbst, entfaltet sich dann seit dem 17. Jahrhundert und kommt vor allem mit der puritanischen Migration nach Nordamerika. Michael St. Clair schlägt den Bogen von den puritanischen Dissenters des Mutterlandes zu denen der neuenglischen Kolonien und sieht diese bei der Errichtung einer nach Gottes Gesetz geordneten neuen Gesellschaft – die puritanische „Stadt auf dem Berge" – als ungewöhnlich offen für millennaristische Motive.[15] Mit den Erweckungen des 18. und

12 *Richard Bauckham*, Chiliasmus IV, in: TRE 7 (1981), 738.

13 Während *Walter Nigg* dies bejaht – Das ewige Reich (s. Anm. 3), 233–243 –, äußert sich *Richard Bauckham* zurückhaltender (Chiliasmus IV, in: TRE 7 [1981], 738).

14 *Walter Nigg*, Das ewige Reich (s. Anm. 3), 289 f.

15 *Michael J. St. Clair*, Millenarian Movements in Historical Context, New York–London 1992, 268: Zur Bedeutung von religiösen Dissenters vor allem puritanischer Herkunft und religiösen Tendenzen in den USA vgl. den eigenen essayistischen Versuch in: *Hans Gasper / Harald*

19. Jahrhunderts wird dies ein fester Bestandteil von großen Teilen des Erweckungsprotestantismus und von Teilen des protestantisch-konfessionellen Milieus in Amerika. Wegen der vielfältigen Wechselwirkungen zumal seit dem 19. Jahrhundert ist dies von Belang auch für die deutschsprachigen Länder.

Einer der Protagonisten des „First Great Awakening", der „Ersten Großen Erweckung" in den neuenglischen Kolonien der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts (neben dem Engländer methodistischer Prägung George Whitefield) war der amerikanische Theologe und Prediger puritanisch-reformierter Tradition Jonathan Edwards (1703–1758), eine Ikone nordamerikanischer Erweckungstradition. Als Postmillennarist erwartete er zusammen mit dem Niedergang des Papsttums und befördert durch die Erweckung eine neue Ausgießung des Geistes, die Bekehrung des jüdischen Volkes, eine Zeit des Friedens mit weltweiter Evangelisation *vor* der Parusie.[16] Der englische Kirchenhistoriker D. W. Bebbington stellt im Postmillennarismus von Edwards und seinen Zeitgenossen einen optimistischen Grundzug fest. Man sah keinen radikalen Bruch zwischen der Zeit vor und dem Millennium selbst. Das Millennium würde das Ergebnis schrittweiser Verbesserung sein, eine Nähe zum Fortschrittsdenken der Aufklärung.[17] Ähnlich sieht auch Bauckham hier eine Entwicklung, die später zum „Glauben der Liberalen Theologie an menschlichen Fortschritt" führte.[18]

4 Nach der Französischen Revolution: Apostelbewegung – Adventbewegung – Dispensationalismus – Fundamentalismus

Am Ende des 18. Jahrhunderts ändert sich die Stimmungslage. Die Gefangennahme des Papstes und das wenigstens temporäre Ende des Kirchenstaates, die französische Revolution und damit assoziierte Prozesse der Entchristlichung, Napoleon und die Folgen beförderten Endzeitwartungen. Mehrere große Strömungen entwickeln sich im Lauf des 19. Jahrhunderts, die bis in unsere Zeit nachwirken. Sie hatten teilweise Sondergemeinschaften im Gefolge, von denen einige als sogenannte „klassische Sekten" angesehen wurden oder noch angesehen werden. Die Zeugen Jehovas wurden bereits erwähnt.

Am Anfang der späteren Apostelbewegung steht ein chilenischer Jesuit, Manuel Lacunza y Diaz (1731–1801), der nach der Vertreibung aus Chile und der Aufhebung des Ordens in Italien lebte.[19] Unter dem Pseudonym eines angeblich konvertierten Juden verfasste er eine Epoche machende

Baer / Johannes Sinabell / Joachim Müller (Hg.), Lexikon christlicher Kirchen und Sondergemeinschaften, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2009, 9–34. Zur Bedeutung des Puritanismus für die amerikanische Konfessionsgeschichte: *Michael Hochgeschwender*, Amerikanische Religion, Evangelikalismus, Pfingstlertum und Fundamentalismus, Frankfurt a. M.–Leipzig 2007, vor allem das Kapitel: Das heilige Experiment. Aufstieg und Fall der Puritaner, 32–60.

16 *Richard Bauckham*, Chiliasmus IV, in: TRE 7 (1981), 741.

17 *David W. Bebbington*, Evangelicalism in Modern Britain. A history from the 1730s to the 1980s, London–New York 1989, 62: „Optimism was expressed in doctrinal form through belief in a millennium." Die Häufigkeit der Erwähnung J. Edwards ist bei D. W. Bebbington auch ein Hinweis auf das Wechselverhältnis von englischer und amerikanischer Erweckung; vgl. ebd., 47.

18 *Richard Bauckham*, Chiliasmus IV, in: TRE 7 (1981), 742.

19 Deshalb in der Literatur gelegentlich als Ex-Jesuit bezeichnet.

millennaristische Schrift: „Venida del Mesias en gloria y majestad", „Das Kommen des Messias in Herrlichkeit und Majestät".[20] Dieses Buch wurde von dem schottischen presbyterianischen Pfarrer Edward Irving (1792–1834) ins Englische übersetzt. Um ihn und den Bankier Henry Drummond (1786–1860) entstanden 1825 nahe London die Albury-Konferenzen, eine prophetisch-prämillennaristische Bewegung. In einer typischen Verbindung von Erwartung des baldigen Endes mit einer Wiederherstellung der Urgemeinde und ihrer Gaben, darunter auch des Sprachengebets und vor allem des Apostolats, erwartete man eine Erweckung und Bekehrung der gesamten Christenheit. 1831 führte dies zur Gründung der Katholisch-Apostolischen-Gemeinden. In der Folge entwickelte sich daraus, nach einer komplizierten Spaltungsgeschichte, neben anderen die Neuapostolische Kirche, eine sog. „klassische Sekte", heute in einem ernsthaften Dialog mit der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland über die Möglichkeit ökumenischer Öffnung.[21]

Ebenfalls bis heute nachwirkend ist die auf den amerikanischen Baptistenprediger William Miller (1782–1849) zurückgehende Adventbewegung. Tausende erwarteten für das Jahr 1843 bzw. für 1844 das Ende. Als dieses ausblieb, zerbrach die Bewegung bzw. es bildeten sich Neugründungen. In diesem Traditionsstrom stehen sowohl die Siebenten-Tags-Adventisten, früher wie die Zeugen Jehovas ebenfalls als „klassische Sekte" angesehen, heute eine Freikirche.

Von großer Bedeutung ist der auf J. N. Darby (1800–1882) zurückgehende, vor allem in Teilen des amerikanischen Spektrums wichtige Dispensationalismus. Nach Darby – auch er hatte Lacunzas Schrift in der Übersetzung von Irving gelesen – besteht die Heilsgeschichte in einer Reihe nach Adressat und Zeitraum zu unterscheidenden göttlichen Dispensationen. Wir leben in der letzten Dispensation vor der großen Trübsal, vor der Entrückung der Gemeinde und vor dem Anbruch des Millenniums. Ein wichtiges Instrumentar entsprechender Schriftlektüre ist die sogenannte und weit verbreitete Scofield Bibel.

Schließlich ist in diesem Zusammenhang auch der Fundamentalismus zu nennen.[22] Dabei muss der Begriff in seinem ursprünglichen Sinn verstanden werden, als eine um das Thema bestimmter Glaubens-„Fundamente" und um die Schriftenreihe „The Fundamentals" orientierte biblizistische Bewegung.[23] Er kann, vor allem in den USA, auch politische und durchaus problematische Implikationen haben. Ihn darauf zu reduzieren würde das Phänomen verfehlen. Der Fundamentalismus ist überwiegend prämillennaristisch.[24]

20 Vgl. dazu *Massimo Introvigne* / *Domenico Maselli*, I Fratelli. Una critica protestante della modernità, Torino 2007, 27–30.

21 Vgl. dazu die einschlägigen Artikel von *Helmut Obst* und seinem Schüler *Johannes Albrecht Schröter* in: *Hans Gasper* / *Harald Baer* / *Joachim Müller* / *Johannes Sinabell* (Hg.), Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen (s. Anm. 15), besonders die angeführte Literatur: Sp. 73–76, 673–676, 859–864.

22 Zum Zusammenhang von Fundamentalismus und Dispensationalismus siehe *Stephan Holthaus*, Fundamentalismus in Deutschland (s. Anm. 8), 67.

23 *Stephan Holthaus* geht in seiner sorgfältigen und detaillierten Studie diesem ursprünglichen Verständnis des Fundamentalismus nach: ebd., 11–132, dort auch Literatur.

24 Ebd., 66 f.

5 Noch einmal Erweckungsbewegung

Hinzuweisen ist hier auf die im 19. Jahrhundert für die USA (und England) wichtige Erweckungs- und Heiligungsbewegung mit der Erwartung völliger Heiligung und Geisttaufe. Diese ist von Einfluss auf die deutsche Gemeinschaftsbewegung und einen der Vorläufer der Pfingstbewegung im 20.Jahrhundert.[25] Neben der Erwartung einer Wiederherstellung der Urgemeinde und ihrer Gaben (Restorationism) finden sich hier überall auch millennaristische Erwartungen.

Für die aktuelle Situation resümiert Richard Bauckham zur Verbreitung millennaristischer Hoffnungen: „Heute sind chiliastische Vorstellungen unter konservativen christlichen Kreisen – britischen konservativen Evangelikalen, amerikanischen Fundamentalisten …, der Pfingstbewegung – wahrscheinlich weiter verbreitet als je zuvor."[26] Das gilt auch für große Teile des Erweckungschristentums im deutschsprachigen Raum. In seiner Studie über die deutsche Evangelikale Bewegung schreibt Friedhelm Jung:[27] „Eschatologische Themen zählen fraglos zu den für die Evangelikalen interessantesten überhaupt … Die Evangelikalen sind nahezu einmütig der Ansicht, dass die gegenwärtige Zeit als Endzeit zu charakterisieren ist. Unter Endzeit verstehen sie *den* Abschnitt der Geschichte, der der Parusie unmittelbar vorangeht und nach dem biblischen Zeugnis von schweren Naturkatastrophen, zahlreichen kriegerischen Auseinandersetzungen, kosmischen Veränderungen und einem weltweiten Abfall vom Christentum verbunden mit einem einschneidenden sittlich-moralischen Niedergang gekennzeichnet ist."[28]

Damit verbunden ist dann auch die Hoffnung auf das Millennium, mit der Erwartung der Entrückung der Gemeinde, deren genaue Modalität freilich umstritten ist. Nicht umstritten sei „jedoch die Tatsache, dass zwischen der Entrückung, also der Auferweckung der Gläubigen und der

Weiterführend Literatur
Die ersten Angaben vermitteln mit einem Überblick zum Thema weiterführende Literatur, das Buch von Jung gibt eine einlässliche Darstellung der Evangelikalen Bewegung in Deutschland von innen, ebenfalls mit Literatur.
Medard Kehl, Chiliasmus II und III, LThK 2, Freiburg i. Br. u. a. ³1994, Sp. 1046–1048;
Reinhard Hempelmann u. a. (Hg.), Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen, Gütersloh 2005;
Harald Baer / Hans Gasper / Joachim Müller / Johannes Sinabell (Hg.), Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen. Orientierungen im religiösen Pluralismus, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2005, bzw. Taschenbuchausgabe 2009;
Friedhelm Jung, Die Deutsche Evangelikale Bewegung. Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie, Bonn ³2001.

25 Grundlegend *Lucida Schmieder*, Geisttaufe. Ein Beitrag zur neueren Glaubensgeschichte, Paderborn 1982; ferner *Hans Gasper* u. a., Lexikon christlicher Kirchen und Sondergemeinschaften (s. Anm. 15) sowie *Friedhelm Jung*, Die Deutsche Evangelikale Bewegung. Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie, Bonn ³2001, 28–31.
26 *Richard Bauckham*, Chiliasmus IV, in: TRE 7 (1981), 743.
27 *Friedhelm Jung*, Die Deutsche Evangelikale Bewegung (s. Anm. 25), 192 f.
28 Ebd., 193.

Auferstehung der Ungläubigen am Jüngsten Tag zu unterscheiden ist. Denn nach Meinung der meisten deutschen Evangelikalen wird zwischen der Parusie Christi und dem Jüngsten Tag das Millennium, das Tausendjährige Friedensreich liegen."[29] Charakteristisch ist, dass dieses Friedensreich als Einlösung messianischer Verheißungen besonders mit dem jüdischen Volk verbunden wird.[30] Deshalb wird auch dem Staat Israel besondere Beachtung geschenkt.

Nachdrücklich ist darauf hinzuweisen, dass Evangelikale und Fundamentalismus keine deckungsgleichen Begriffe sind.[31]

6 Die Öffnungszeiten des eschatologischen Büros und die Fragen der Hermeneutik

Es ist Zeit, ein Resümee zu versuchen. Das Millennium ist kein Spezifikum von Sekten, sondern Glaubensbestand eines nicht geringen Teils der Christenheit. Gibt es eine Brücke zwischen der Erwartung des Millennium im Erweckungschristentum und der Zurückweisung durch die großen Kirchen? Direkt scheint dies zunächst nicht der Fall zu sein, aber vielleicht gibt es ein paar Zugangswege zu einer möglichen Brücke. Da ist zunächst einmal die alte Frage von Ernst Troeltsch nach den „Öffnungszeiten des eschatologischen Büros". Im erwecklichen Teil der Christenheit ist es nicht nur nicht geschlossen, sondern es macht Überstunden.[32] Im eigenen Haus? Geschlossen ist es nicht. In jeder Messfeier wird seiner gedacht – „Bis du kommst in Herrlichkeit" –, aber wird es auch frequentiert? Eher selten, meiner Wahrnehmung nach. Hier könnte das Erweckungschristentum ein heilsamer Stachel sein.

In der Hoffnung aufs Millennium stecken ein Problem und eine Problemanzeige. Das *Problem* einer „wörtlichen" Lektüre und Hermeneutik der biblischen Endzeittexte ist die Entkoppelung der Elemente endzeitlicher Hoffnung, deren zeitliches Nacheinander, mit allen Problemen, die sich daraus ergeben. Die *Problemanzeige* ist, ob in der üblichen kirchlichen Eschatologie das Hoffnungspotenzial für eine „neue *Erde*" ausgeschöpft wird und ob dieses Hoffnungspotenzial nur transzendent oder auch innergeschichtlich von Bedeutung ist. In diese Richtung einer, wenn man so will, „realsymbolischen" Hermeneutik denkt etwa Medard Kehl. Es sei die ekklesiologische und christologische „Domestizierung" des Motivs nicht ausreichend, um das „Hoffnungspotenzial" der Hoffnung aufs Millennium ganz auszuschöpfen. Er fragt, ob nicht, mit Irenaeus und Bonaventura, auch innergeschichtlich ein „‚Mehr' an Vergegenwärtigung des in Jesus Christus gekommenen und zugleich verheißenen Reiches Gottes mit dem Glauben an die Unüberbietbarkeit der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus"[33] erwartet werden könne. Es werde so auch eine Transparenz des Lebens-, Friedens- und Gerechtigkeitswillens Gottes auf die gesamte kirchliche und kulturelle Wirklichkeit eröffnet. Dabei sei

29 Ebd., 194.
30 Vgl. ebd., 195.
31 Vgl. ebd., 37 f.
32 Vgl. *Reinhard Hempelmann*, Licht und Schatten des Erweckungschristentums, Stuttgart 1998, 160.
33 Medard Kehl , Chiliasmus III, in: LThK 2 (^{3}1994), Sp. 1048.

jedoch auch mit einem bleibenden Widerstand der Mächte der Sünde und des Todes zu rechnen, es könne auch diese Hoffnung nur „im Zeichen des gekreuzigten Christus“ gelebt werden.[34] Und Ulrich Körtner schreibt, nachdem er zunächst den Chiliasmus mit Hinweis auf die Zwei-Reiche-Lehre zurückgewiesen hat: „Die bleibende Herausforderung des Ch. besteht freilich in seinem Hinweis auf die bleibende Diesseitigkeit der christl. Hoffnung, erwartet doch der Glaube die Erlösung dieser Welt und der zum Menschen gehörenden Leiblichkeit.“ Er fügt allerdings kritisch hinzu: „Die Dialektik von Transzendenz und Immanenz des Reiches Gottes darf aber nicht in ein zeitliches Nacheinander zerlegt werden.“[35] In einer bibeltheologischen Studie zum theologischen Status von Israel und Judentum, „Gott hat Israel nicht verstoßen“, führt der evangelikale Neutestamentler an der Theologischen Hochschule Basel Jacob Thiessen die alttestamentlichen Hoffnungsbilder eines messianischen Friedensreiches zusammen mit dem Millennium, appliziert diese freilich auf Israel.[36] Über die Bibelhermeneutik und über die Art der Verbindung der sozusagen leibhaftigen Elemente des messianischen Friedensreiches mit der transzendenten Hoffnung, dass „Gott alles in allem“ ist (1 Kor 15,28), müsste also das Gespräch geführt werden.

Der Autor: *geb. 1942, 1980–2007 Tätigkeit im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Bonn, zunächst im Bereich Pastoral, dann im Bereich Glaube und Bildung für Ökumene zuständig. Von 1996–1998 Mitglied der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“, von 1998–2006 Mitglied der Internationalen Dialogkommission Katholische Kirche – Klassische Pfingstkirchen. Publikationen (Auswahl): Mit Joachim Müller / Friederike Valentin (Hg.), Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Fakten, Hintergründe, Klärungen, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1990 (mehrere Auflagen); gem. mit Friederike Valentin (Hg.), Endzeitfieber. Apokalyptiker, Untergangspropheten, Endzeitsekten, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1997; zusammen mit Harald Baer / Joachim Müller / Johannes Sinabell (Hg.), Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen. Orientierungen im religiösen Pluralismus, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2005, bzw. Taschenbuchausgabe, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2009 mit einleitendem Essay, 9–34.*

[34] Ebd.; vgl. auch *Medard Kehl*., Eschatologie (s. Anm. 6), 164–212, bes., 168–176.

[35] *Ulrich Körnter*, Chiliasmus V, in: RGG 2 [⁴1999], Sp. 141 f. In eine ähnliche Richtung argumentiert *Richard Bauckham*: „Wenn es jedoch das theologische Hauptziel der chiliastischen Tradition war, im Protest gegen die exzessiv außerweltliche Orientierung eines Großteils herkömmlicher Theologie die Hoffnung auf eine innerweltliche, innergeschichtliche Verwirklichung des Reiches Gottes aufrechtzuerhalten, wird diese Absicht in jüngeren Arbeiten zur Eschatologie … wieder aufgegriffen, die christliche Eschatologie als Hoffnung für die Zukunft der Welt zu verstehen.“ (Chiliasmus IV, in: TRE 7 [1981], 743). Bauckham nennt Moltmann, über den er mehrfach gearbeitet hat, als Beleg. Zur symbolischen Lektüre vgl. auch *Ders*., The Theology of the Book of Revelation, Cambridge 1993, 106 ff. (zum Millennium) und 159–164 zur Zusammengehörigkeit von Transzendenz und Immanenz.

[36] *Jacob Thiessen*, Gott hat Israel nicht verstoßen. Biblisch-exegetische und theologische Perspektiven in der Verhältnisbestimmung von Israel, Judentum und Gemeinde Jesu (EDIS 3), Frankfurt a. M. 2010, 163–196. Das ist dann nicht das Gleiche, und es kann zudem erhebliche politische Brisanz enthalten, wenn daraus, wie teilweise in den USA, eine Rückendeckung für die Ansprüche israelischer Siedler auf der Westbank und in Ostjerusalem abgeleitet würde.

Werner Otto

„Boah, ist das schön – gar nicht wie in der Kirche“

Wie Jugendkirchen auf kirchenferne Jugendliche zugehen

„In der Kirche ist es langweilig. Da nehme ich immer [meinen] iPod mit.“[1] Aus dem Mund eines Jugendlichen ist das Prädikat „langweilig“ fast das schlimmstmögliche Urteil über eine Veranstaltung. Dass junge Menschen vieles oder gar alles, was mit Kirche zu tun hat, mit dem Begriff „Langeweile“ in Verbindung bringen, ist leider eher die Regel als die Ausnahme. Die Gründung von Jugendkirchen im deutschsprachigen Raum in den vergangenen Jahren ist Ausdruck des Bemühens, jungen Menschen auch andere Erfahrungen mit Glaube und Kirche zu ermöglichen. Erklärte Zielsetzung der Jugendkirchen ist es, kirchenferne Milieus anzusprechen und so junge Menschen neu für die Kirche zu gewinnen.[2] Wie gelingt es den Jugendkirchen in der Praxis, diesem Anspruch gerecht zu werden?

1 Jugendkirche – ein Ort, wo Kirche neu und anders begegnet

Eine Jugendkirche ist ein Ort, an dem zwei zusammenkommen sollen, die sich schwer miteinander tun: Jugend und Kirche. „Ort“ meint nicht nur die lokal-räumliche Präsenz, sondern alles, was dort an personaler, sozialer, religiöser und kultureller Realität vorfindbar ist: Kirchen- und sonstige Räume, Personen, die vor Ort arbeiten oder engagiert sind, Werte, die vermittelt werden, und Kultur, die gelebt wird. Jugendliche anzusprechen, die auf den herkömmlichen Wegen der Jugendpastoral nicht erreicht werden, gelingt nur, wenn der Ort Jugendkirche nicht dem entspricht, was junge Menschen gewöhnlich mit Kirche in Verbindung bringen. Jugendkirche muss ein „Anders-Ort“[3] von Kirche sein – einer, der wirklich Kirche ist, das Kirchesein aber zugleich neu ausbuchstabiert:

– Jugendliche erfahren Kirche meist als erwachsenen- und damit fremdbestimmten Ort. Die Jugendkirche soll *ihr* Ort sein – ein Ort, der überwiegend von Jugendlichen besetzt und gestaltet wird.

– Jugendkirche muss ein Ort sein, an dem Jugendliche eine *besondere* Wertschätzung erfahren. Diese drückt sich in

1 *Marc Calmbach / Carsten Wippermann*, Wie ticken Jugendliche? Sinus-Milieustudie U27, hg. von BDKJ und Misereor, Altenberg 2008, 230.

2 Christian Scharnberg nennt fünf Kriterien für Jugendkirchen und setzt dabei die Ausrichtung auf kirchenferne Jugendliche an die erste Stelle. Weitere Kriterien sind die Lösung vom Territorialprinzip, jugendkulturelle und milieuspezifische Orientierung, eigener Kirchenraum und eigene Konzeption (Jugendpastoral und Jugendkirche: Welche Funktion haben Jugendkirchen im Gesamt kirchlicher Jugendarbeit und -pastoral?, in: *Michael Freitag / Christian Scharnberg* (Hg.), Innovation Jugendkirche. Konzepte und Know-how, Hannover 2006, 178 ff.).

3 *Hildegard Wustmans*, „Anders-Orte“ Jugendkirchen. Neue Orte in der Pastoral, in: Diakonia 38 (2007), 65–71.

der Haltung der handelnden Personen aus, findet ihren Ausdruck aber auch in einer jugendgemäßen Ästhetik der Räume, der Veranstaltungen, des Werbematerials.

– Jugendkirche muss ein Ort sein, den Jugendliche *gestalten* können. In Jugendkirchen geht es dabei nicht nur um Beteiligung, sondern auch um Aneignung. Jugendliche müssen in den Räumen, die sie biografisch betreten, „Wirksamkeit entfalten“ können.[4] Das bezieht sich vor allem auch auf die ästhetische Ausgestaltung der Räume.

Die Konzentration auf den Kirchenraum war von Anfang an das Markenzeichen der Jugendkirchen[5] und zugleich die größte Herausforderung für ihre Arbeit. Denn die wichtige Erkenntnis der sozialräumlichen Pädagogik, dass sich die Belegung von Räumen an deren ästhetischer Ausgestaltung entscheidet, erklärt, warum Jugendliche sich in Kirchenräumen oft fremd fühlen: Sie kommen als Personen mit ihren ästhetischen Ausdrucksformen dort meist nicht vor. Daran etwas zu ändern, ist nicht einfach. Jugendliche haben oft ein feines Gespür sowohl für Versuche der Anbiederung als auch für das, was in einen sakralen Raum „passt“ oder nicht. So halten auch kirchenferne Jugendliche es meist für unangebracht, Kirchenräume zu Partyräumen umzufunktionieren. Eine Jugendkirche zu gestalten geht nur mit Jugendlichen zusammen. Originelle und zugleich zum Raum passende Gestaltungsideen zu entwickeln, ist allerdings gar nicht so einfach. Es geht nicht um eine völlige Umgestaltung des Raums, sondern darum, dass junge Menschen im Kirchenraum *Spuren* hinterlassen und so Wirksamkeit entfalten. Oft reichen einzelne „anders“ gestaltete Elemente im Kirchenraum, um die Jugendlichen im Raum zu repräsentieren. So zieren die Wände der Jugendkirche TABGHA in Oberhausen Leinwände, auf denen jugendliche Graffiti-Sprayer ihrem Verständnis der 10 Gebote Ausdruck verliehen haben. In der Jugendkirche JONA in Frankfurt erinnern großformatige Porträtfotos von Jugendlichen an der Empore an einen Gottesdienst zum Thema „Die Schönheit Gottes“, die sich in den Gesichtern von Menschen spiegelt. Dort findet sich auch das von Jugendlichen erdachte „Fenster zum Himmel“: zwei große Glaswände, die den Blick auf eine Himmelskulisse freigeben, in deren Mitte eine Kerze die Gegenwart Gottes symbolisiert. Auf die Fenster können Gebete geschrieben und so dem Himmel anvertraut werden. Die Wände der Jugendkirche CROSS OVER in Limburg wurden von Jugendlichen mit großformatigen Bildern zum Thema „Die sieben Tugenden“ gestaltet.

[4] *Hans Hobelsberger*, Faszination Jugendkirche. Zentrale Kennzeichen und Aspekte, in: *Judith Gaab / Bernd J. Hillebrand* u. a., Vielleicht schau ich mal rein … Jugendkirche als religiöser Erfahrungsraum, Ostfildern 2009, 89–105, 95 „Aneignung stellt die Verbindung von Subjekt und Raum her, wodurch Räume erst zu sozialen Räumen werden. Aneignung ist dabei so vielschichtig wie die sozialen Räume, auf die sie sich bezieht: Sie hat eine geografisch/örtliche, ideelle, personale und symbolisch-ästhetische Dimension. Beim Aneignungskonzept geht es um die Qualität von Räumen, inwieweit sie die Möglichkeit zur Entfaltung, Gestaltung und Veränderung bieten.“ (Ebd.)

[5] „Das Neue, Attraktive und Provokante an der Idee einer Jugendkirche lag und liegt zweifelsohne darin, Jugendlichen einen konkreten Kirchenraum als einen offenen und wirklich gestaltbaren Raum anzubieten.“ (*Hans Hobelsberger*, Ergänzung nicht Ersatz. Jugendkirchen tasten sich auf Neuland vor, in: Herder Korrespondenz 59 [2005], 560.)

Das Bemühen, die Fremdheit junger Menschen in sakralen Räumen zu überwinden, stößt allerdings auch an Grenzen. Eine zu enge Konzentration der Arbeit auf religiöse Räume, Sprache und Angebote schließt bestimmte Jugendmilieus, die solche Räume nicht so ohne weiteres betreten, von vornherein aus.[6] Um junge Menschen dieser Milieus erreichen zu können, ist es entscheidend, ob neben dem Kirchenraum weitere Räume zur Verfügung stehen, die in ästhetischer und technischer Hinsicht so gestaltet sind, dass sie von ihnen als ansprechend wahrgenommen werden. In diesen Räumen können Jugendkirchen dann auch milieuspezifische Angebote machen, die nicht in den Kirchenraum passen, wie zum Beispiel Konzerte für in Bands engagierte Experimentalisten, eher konsum- und spaßorientierte Angebote für Hedonisten oder Projekte mit modernen Kommunikationsmedien für Moderne Performer.[7] Wenn es gelingt, solche Räume als Treffpunkt mit regelmäßigen Öffnungszeiten zu etablieren, so dass Jugendliche sich dort auch beheimaten, dann bietet sich Mitarbeitern von Jugendkirchen die Gelegenheit, die Jugendlichen auch auf andere Angebote der Einrichtung aufmerksam zu machen. Die Räume können so zu einem niedrigschwelligen Eingangstor in die Jugendkirche werden. Erfahrungen im Bistum Limburg zeigen, dass es sich für Jugendkirchen mit weiterführenden Schulen in der Nachbarschaft lohnt, in die Einrichtung von Schülercafés zu investieren. Ein Schülercafé mit regelmäßigen Öffnungszeiten, guter Ausstattung und einem eigenen Veranstaltungsprogramm kann das entscheidende Bindeglied zwischen den Schülern benachbarter Schulen und den Angeboten der Jugendkirche sein.

2 „Cooler Gottesdienst“ – Ästhetische Liturgie

Auf eine Lichtinszenierung in der Jugendkirche JONA reagiert ein eher als kirchenfern einzustufender Jugendlicher mit dem spontanen Ausruf: „Boah, ist das schön – gar nicht wie in einer Kirche.“ Dieser Ausspruch verweist auf ein zentrales Problem kirchlicher Jugendpastoral: Kirche und ästhetische Schönheit werden von Jugendlichen häufig als inkompatibel erlebt. In einer vom „Iconic Turn“[8] geprägten Gegenwartskultur ist dies für die Jugendpastoral (und die Pastoral der Kirche überhaupt!) ein verheerender Befund. Wenn Jugendliche eine Veranstaltung als „stark“, „cool“ oder „geil“ bezeichnen, dann bewerten diese Adjektive vor allem deren ästhetischen Charakter: die Musik, das Erlebnis, die Show etc. Selbst bei dem binnenkirchlich schnell als erlebnisorientierter Hedonismus abqualifizierten Wunsch Jugendlicher, „Spaß“ zu haben, geht es letztlich um

6 Dies bestätigt die ausführliche Analyse jugendkirchlicher Praxis von *Elisa Stams*, Das Experiment Jugendkirche. Die ersten Jahre der Jugendkirche Tabgha in Oberhausen, Stuttgart 2008, 263 ff., 306 ff., 428 f.

7 Vgl. *Marc Calmbach* / *Carsten Wippermann*, Wie ticken Jugendliche? (s. Anm. 1).

8 „Je mehr es stimmt, dass die Jüngeren ihre Kulturbewältigung zentral über die Logik des Bildes organisieren, desto mehr muss sich auch christliche Glaubenskommunikation fragen, was es für sie heißt, sich ästhetisch zu wenden.“ (*Matthias Sellmann*, „… denn Gott ist schön.“ Begründung und Chancen eines ästhetischen turns der Jugendpastoral, in: Lebendige Seelsorge 58 [2007], 103–108, 103.)

die Sehnsucht nach im umfassenden Sinn schönen und lebendigen Erfahrungen.[9] In kirchlichen Zusammenhängen wird in der Regel die Frage nach dem kognitiven, pädagogischen oder moralischen Gehalt einer Sache gestellt, nicht aber die Frage nach deren ästhetischem Charakter. Ziel einer ästhetisch gewendeten Glaubenskommunikation ist, jungen Leuten die Schönheit Gottes zu zeigen, die sich auch in ihrem Leben offenbaren will. Daher ist nicht allein entscheidend, ob die Predigt in einem Gottesdienst wahr und gut ist, sondern auch, wie der Gottesdienst aussieht, wie er sich anhört und anfühlt. Bei der Vorbereitung von Gottesdiensten wird zu oft übersehen, dass nicht nur die Predigten das Evangelium erhellen, sondern die ganze Liturgie Ausdruck der Freude über die Herrlichkeit Gottes sein soll. *Schönheit* ist nicht bloß ein „dekorativer Faktor der liturgischen Handlung; sie ist vielmehr ein für sie konstitutives Element, insofern sie eine Eigenschaft Gottes selbst und seiner Offenbarung ist“[10]. Wie lassen sich Gottesdienste für Jugendliche *schön* gestalten? Einige Hinweise:

– *Licht:* Licht ist das wirkungsvollste Instrument, um die Atmosphäre einer Kirche zu verändern – es schafft den Raum neu. Lichtinszenierungen sind – natürlich besonders dann, wenn sie von Jugendlichen selbst erdacht und realisiert werden – eine beeindruckende und jugendgemäße Form des Gotteslobs. Schon ein paar preisgünstige mehrfarbige Spots bringen farblose Kirchen buchstäblich zum Leuchten.

– Das *Thema im Raum:* Um sich von der gewohnten kognitiven Fixierung bei einer Gottesdienstvorbereitung zu lösen, kann es hilfreich sein, sich *das* Thema des Gottesdienstes im Raum vorzustellen. Wie kann die biblische Botschaft im Raum sichtbar gemacht werden: geschrieben, gemalt, aufgehängt, projiziert, präsentiert, beleuchtet oder hörbar gemacht? Anstatt über die Versuchung Jesu in der Wüste zu sprechen, lässt sich die Wüste in die Kirche holen: durch eine Mischung aus Dunkel und Licht, Verzicht auf Text und Musik, Stille. Die Teilnehmer werden dann eingeladen, längere Zeit jeder für sich an einem Ort zu verweilen, um Wüste zu „erleben“.

– *Aktivität als Angebot:* Natürlich ist es wichtig, Teilnehmer aktiv in das liturgische Geschehen einzubeziehen. Allerdings können verbindliche Mitmach-Elemente („Jeder schreibt mal bitte auf …“) auch abschrecken. Besser ist es, den Raum zu öffnen und verschiedene Möglichkeiten anzubieten, sich mit dem Gottesdienst-Thema kreativ auseinanderzusetzen und dem eigenen Glauben Ausdruck zu verleihen: Gebete aufschreiben, zum Altar bringen und Weihrauch einlegen; an einer Tafel eigene Gedanken zum Thema aufschreiben; in einer Ecke etwas kreativ gestalten; ein Ort für persönliche Segnung; ein Ort der Stille usw.

– *Inszenierung:* Statt nur mit Sprechspielen zu arbeiten, das Thema im Gottesdienst inszenieren – unter Einbeziehung der Teilnehmer. Der fünfte Geburtstag der Jugendkirche JONA stand unter der Überschrift: „Ein Tisch vom Himmel“. Im

[9] *Bernd Spielberger* ist Recht zu geben, wenn er „Spaß“ als ein bei jungen Menschen grundsätzliches Lebensgefühl und -ziel identifiziert, das sich mit dem biblischen „Leben in Fülle“ übersetzen lässt. (Kirchen für die Jugend und Jugend für die Kirchen, in: *Judith Gaab / Bernd J. Hillebrand* u. a., Vielleicht schau ich mal rein … [s. Anm. 4], 106–115, 110)

[10] *Papst Benedikt XVI.*, Nachsynodales Schreiben „Sacramentum caritatis“ [2007], Nr. 35.

Anschluss an das Evangelium vom Festmahl schwebte – eingerahmt von einer stimmungsvollen Licht- und Klangkulisse – ein 30 m langes Tischtuch von oben im Chorraum herab. Dieses Tuch wurde über die vielen im Kirchenraum stehenden Tische und den Altar in der Mitte gezogen: Verschiedene Tische – so verschieden wie die Menschen, die an den Tisch des Herrn eingeladen sind – verbunden durch das eine Brot, das Gott uns bricht. Die Gottesdienstbesucher wurden eingeladen, den Tisch zu decken, Teller zu gestalten für Menschen, denen sie einen Platz an diesem Tisch schenken möchten. Zum Zeichen dafür, dass Gottes Einladung nicht an der Kirchentür halt macht, wurde das Tischtuch am Ende des Gottesdienstes über die Kirchentreppen nach draußen verlängert in die Stadt Frankfurt hinein. Jeder Gottesdienstbesucher erhielt als Give-away ein Stück Stoff mit der Aufschrift: „Du bist eingeladen zum Tisch des Herrn“.

3 Nachhaltige Eventarbeit

Wenn Matthias Sellmann Recht hat, dass es in Events offenbar um alles geht, was junge Leute anzieht – Körperlichkeit, Gemeinschaftserleben, Kommunikation, Wirkungsorientierung – wenn es Kirche mit Events gelingen kann, Jugendliche positiv zu überraschen, wenn Events außerdem Medien sind, um Images aufzubauen und das schlechte Image der Kirche bei Jugendlichen zu verändern[11] –, dann ist Eventarbeit für Jugendkirchen eine Selbstverständlichkeit.

Um das schlechte Image der Kirche bei Jugendlichen positiv zu stören, haben Jugendkirchen ungewöhnliche Veranstaltungen in den Kirchenraum geholt: Hochseilgärten, Hip-Hop-Partys und Skater-Parcours. Sicher ist es bereits als Erfolg zu werten, wenn es gelingt, Jugendliche zu überraschen und ihnen „en passant“ eine positive Erfahrung mit Kirche zu ermöglichen. Allerdings besteht die Gefahr, dass das Negativbild, das viele Jugendliche von Kirche haben, gerade auch bestätigt wird, wenn ein solches Event eben das *einzige* interessante Angebot ist, das Kirche ihnen machen kann. Einmal in einer Kirche zu skaten, ist für Skater möglicherweise eine tolle Sache. Dass sie die Jugendkirche durch ein singuläres Angebot als „ihren Ort“ im oben beschriebenen Sinn entdecken, erscheint eher fraglich. Um bei der Eventarbeit eine nachhaltigere Wirkung zu erzielen, ist zum einen der Modus der Vorbereitung entscheidend, zum anderen die Verfügbarkeit passender Anschlussangebote.

Bei der Planung einer größeren Veranstaltung ist nicht nur bedeutsam, welche Zielgruppe angesprochen werden soll, sondern auch, wie es gelingen kann, diese Zielgruppe von vornherein in die Vorbereitung einzubeziehen. Kontakte zu Schulen, Verbänden oder Einrichtungen der Jugendarbeit lassen sich gezielt nutzen, um für ein Projekt zu werben. Erfolg versprechend ist dieses Bemühen nur, wenn es zu

[11] Vgl. *Matthias Sellmann*, „Komm und sieh!“ Konzeptionelle Skizzen zu einer ästhetisch gewendeten Jugendpastoral, in: *Marianne Brandl / Hans Hobelsberger / Matthias Sellmann / Dirk Tänzler* (Hg.), Engagement und Performance. Jugend(verbands)arbeit vor neuen Herausforderungen, Düsseldorf 2007, 43–60, 56.

einer „Passung“[12] zwischen den Lebensthemen der Jugendlichen einerseits und den Inhalten und der Gestaltung des Events andererseits kommt. Wenn ihre biografisch relevanten Themen und ihre Ideen in die Konzeption einer Veranstaltung Eingang finden, wenn zudem die Personen, die den Prozess mit ihnen gestalten, überzeugen, lassen sich auch kirchenferne Jugendliche durchaus für ein kirchliches Projekt begeistern. Wenn das Projekt zum Erfolg wird, wenn Jugendliche es als *ihr* Projekt und nicht nur als ein Projekt für sie erkennen, dann entsteht Identifikation auch mit dem Träger. Nebenbei sind die Jugendlichen, die an der Planung beteiligt waren, natürlich selbst die besten Werbeträger für die Durchführung der Veranstaltung. Der „Hype“, der oft bei einem gelungenen Event mit vielen begeisterten Teilnehmern entsteht, ist eine ideale Möglichkeit, um die Teilnehmer für andere Aktivitäten der Jugendkirche zu gewinnen. Voraussetzung dafür ist natürlich, dass passende Angebote zur Verfügung stehen. Wenn es als Ziel von Jugendpastoral verstanden wird, dass Jugendliche auch wiederkehren oder sich sogar – wenigstens partiell – beheimaten, dann darf sich das Engagement nicht auf einige wenige Events im Jahr reduzieren. Dann ist ein möglichst breit aufgestelltes Programm notwendig, das verschiedene Milieus anspricht: vom Jugendgottesdienst über den Kochkurs bis zur Jugendfreizeit. Dann muss es – wie oben dargestellt – Räume geben, die Jugendlichen regelmäßig offen stehen. Dann muss es möglich sein, sich sowohl punktuell aus auch längerfristig zu engagieren. „Leben im Schatten der Skyline“ war ein Schattentheater-Projekt der Jugendkirche JONA im Jahr 2008, bei dem 40 Jugendliche ein Dreivierteljahr lang als Drehbuchschreiber, Darsteller, Bühnenbauer, Lichttechniker und Songwriter mitarbeiteten. Dabei brachten sie ihr Leben als junge Menschen in der Großstadt Frankfurt und ihre Deutungen vom Leben auf die Bühne. Geworben wurde für dieses Projekt in Schulklassen ab Jahrgangsstufe 9. Nicht wenige der Teilnehmer, die auf diese Weise gewonnen werden konnten, hatten vor diesem Projekt wenig bis gar keinen Kontakt zur Kirche. Die Begeisterung, die aus dem Erfolg des Projekts entstand, führte dazu, dass viele der Teilnehmer auch Jahre danach noch bei JONA engagiert waren.

4 Jugendkirche und Schule

Wenn eine Jugendkirche ganz neue Begegnungsmöglichkeiten zwischen Kirche und Jugend schaffen will, dann braucht sie vor allem Zugang zu den Jugendlichen, die von der Gemeindepastoral nicht erreicht werden. Beste Möglichkeiten dafür bietet die *schulnahe Jugendarbeit*. Typische Formen für diese Arbeit sind:

– Tage der Orientierung: mehrtägige Seminare, bei denen es um Lebensthemen wie Zukunftsträume, Freundschaft und Partnerschaft, Glaube und Religion, Tod und „Danach“ geht.

– Teambuilding-Seminare: ein- oder mehrtägige Veranstaltungen, wo mit einer Klasse oder einem Tutorenkurs gezielt an

[12] Vgl. *Matthias Sellmann*, Jugendpastoral in postsäkularer Zeit: Zwischen Kirche, Kult und Kübelböck, in: *Michael Freitag / Christian Scharnberg* (Hg.), Innovation Jugendkirche (s. Anm. 2), 46 ff.

der Verbesserung des Teamgeistes und an der Lösung von Konflikten gearbeitet wird.

– Projekttage zu verschiedenen religiösen oder pädagogischen Themen, die teilweise auch gut im Kirchenraum durchgeführt werden können.

Erfahrungen in vielen Bistümern zeigen, dass über solche Angebote grundsätzlich Schülerinnen und Schüler aller Milieus und aller Schulformen erreicht werden können. Schulnahe Arbeit ist zuallererst diakonische Arbeit und hat ihren Wert in sich. Zugleich bringt jeder Projekttag und jedes Seminar Jugendliche in Kontakt mit Kirche. Dabei machen Jugendliche oft eine für sie überraschend positive Erfahrung mit der Kirche. Diesen Effekt können kirchliche Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen nutzen, um die Jugendlichen auf andere für sie möglicherweise interessante Angebote der Kirche aufmerksam zu machen.

5 Das Verbindende: Respekt gewinnen und Übergänge schaffen

Jugendlichen neue Begegnungsmöglichkeiten mit der Kirche zu verschaffen, ist kein Selbstzweck. In der Gewinnung neuer Engagierter oder sogar neuer Mitglieder besteht nicht die Sendung der Kirche. Jugendkirchen wollen „junge Menschen in Kontakt mit dem menschenfreundlichen, barmherzigen und lebendigen Gott Jesu Christi bringen und sie darin bestärken, ihren eigenen Glauben zu entdecken“[13]. Dieser missionarische Auftrag stellt zugleich die größte Herausforderung für die Arbeit der Jugendkirchen dar. Viele der Jugendlichen, die zum Beispiel über schulnahe Jugendarbeit durchaus erreicht und für bestimmte Angebote angesprochen werden können, stehen der Kirche und ihrem Glauben desinteressiert bis feindlich gegenüber. Sie für einen Jugendgottesdienst oder Glaubenskurs ansprechen zu wollen, wäre ein wenig aussichtsreiches Unterfangen. Indem sie Jugendlichen zu ihren Lebensthemen passende Angebote macht, indem sie ihnen für sie attraktive Orte zur Verfügung stellt, die sie mitgestalten können und indem sie an der Ästhetik ihrer Räume und Angebote arbeitet, kann sich Kirche jedoch etwas verschaffen, was sie bei großen Teilen der Jugend längst verloren hat: *Respekt*. Viele junge Menschen rechnen nicht damit, dass die Kirche irgendetwas zu sagen oder anzubieten hat, was für ihr Leben Relevanz hat. Dass sich an diesem Negativ-Image tatsächlich etwas ändern lässt, das belegen die Erfahrungen aus der Arbeit der Jugendkirchen. Sich jungen Menschen auf dem Markt der Weltanschauungen als ernstzunehmender Ansprechpartner zu präsentieren, ist bereits ein großer „missionarischer“ Erfolg. Und es ist Voraussetzung dafür, dass junge Menschen – zu einem Zeitpunkt, den sie selbst wählen – sich überhaupt von der christlichen Botschaft ansprechen lassen.

Was Jugendkirchen auch leisten können, um ihrer Sendung gerecht zu werden, ist das Schaffen von *Übergängen*. Dazu ist ein möglichst breit aufgestelltes Programm hilfreich, das unterschiedliche Zielgruppen anspricht. Vor allem muss eine gute *Vernetzung* zwischen den Angeboten gegeben sein. An einem konkreten Beispiel aus dem Alltag der Jugendkirchenarbeit: Am Ende eines Klassengemeinschaftsseminars werden Jugendliche auf weitere Angebote der

[13] Leitbild der Kath. Jugendkirche JONA, Frankfurt am Main, August 2009.

Jugendkirche aufmerksam gemacht. Manche von ihnen entdecken in den Wochen nach dem Seminar das Schülercafé der Jugendkirche als Treffpunkt für sich. Das regelmäßige Auftauchen von Schülern im Café gibt Gelegenheit, sie auch zu anderen Veranstaltungen der Jugendkirche wie zum Beispiel einer Jugendfreizeit einzuladen. Auf den Freizeiten der Jugendkirche gehören „Tagesausklänge“ zum festen Programm: stille Zeiten mit Kerzenlicht, stimmungsvolle Musik, Texte, Geschichten, Bilder. Sensibilisiert durch diese Erfahrungen, finden Teilnehmer auf einmal den Weg in den Gottesdienst der Jugendkirche. Wohlgemerkt: Das ist weder Automatismus noch einziges Ziel jugendkirchlicher Praxis. Aber wenn es darum geht, Menschen neu für die Sache des Evangeliums zu gewinnen, dann ist es wichtig, dass ein solcher Weg möglich ist und von jungen Menschen – auch wenn es nicht viele sind – tatsächlich beschritten wird. Jeder Jugendliche entscheidet selbst, wie weit er oder sie geht. Zum Auftrag von Jugendkirchen gehört es, immer wieder neue und einladende Zugänge zur Botschaft des Glaubens zu schaffen, damit junge Menschen dem lebendigen Gott begegnen können.

Der Autor: *Werner Otto, Dr. theol., geb. 1966, ist Stadtjugendpfarrer von Frankfurt a. M. und leitet seit 2005 die Jugendkirche JONA in Frankfurt-Sachsenhausen.*

Brauchen wir eine Liturgie für Fernstehende?



Martin Lätzel
Den Fernen nahe sein
Religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten

240 Seiten, kartoniert, ISBN 978-3-7917-1883-5
€ 24,90 (D) / € 25,60 (A) / sFr 37,90

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

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

Konrad Huber

Jesus der Jude

Die jüdische Leben-Jesu-Forschung seit dem 19. Jahrhundert[1]

Spätestens mit dem Jesusbuch von Papst Benedikt XVI., dessen 2007 erschienener erster Teil[2] nicht nur in der katholischen Kirche und in Theologenkreisen breit rezipiert und kontroversiell diskutiert wurde, ist auch die jüdische Jesus-Forschung, die jüdische Auseinandersetzung mit Person, Wirken und Botschaft Jesu, in das Licht einer breiten Öffentlichkeit getreten und hat entsprechend großes Interesse gefunden. Ausdrücklich verweist der Papst darin nämlich auf eine Veröffentlichung des renommierten jüdischen Gelehrten Jacob Neusner (* 1932), die für ihn in seinem Verständnis Jesu „zu einer großen Hilfe geworden" (134) sei. In deutscher Sprache 1997 erschienen, trägt Neusners Buch den Titel „Ein Rabbi spricht mit Jesus"[3].

Die moderne jüdische Jesusforschung – so hat es den Anschein – ist damit also nach gut einem Jahrhundert ihrer Geschichte nun auch beim katholischen Lehramt und in der Person des Papstes selbst sozusagen im Zentrum der katholischen Kirche angekommen. Und mit Sicherheit ist ihre Wahrnehmung und der ausdrückliche und positive Rückgriff auf einen ihrer profilierten Vertreter durch Benedikt XVI. Zeugnis einer neuen und hohen Wertschätzung der spezifisch jüdischen Sicht auf Jesus von christlicher, respektive katholischer Seite.

Die inhaltlichen Positionen bleiben bei genauerer Betrachtung freilich deutlich unterschieden. Allein schon die Tatsache ist bezeichnend, dass der Dialog mit der jüdischen Sicht Neusners ganz auf den Kontext der Bergpredigt und darin auf die Frage nach der Stellung Jesu zur Tora fokussiert ist. Unter dem Stichwort einer „Neufassung der Tora" läuft das Gespräch von beiden Seiten, sowohl von Seiten des Papstes als auch von Seiten des Rabbi, auf den Aspekt des Andersseins der Botschaft Jesu und einer letzten Unvereinbarkeit, die im Anspruch der Person Jesu begründet ist, zu; einer Unvereinbarkeit, die mit den Worten des Papstes in der „Zentralität des *Ich* Jesu in seiner Botschaft" und der sich darin äußernden „geheimnisvolle(n) Gleichsetzung zwischen Jesus und Gott" (137) begründet ist.

Trotz der verschiedenen Standpunkte ist es offensichtlich dennoch gerade die Beschäftigung mit der Perspektive des Juden Jacob Neusner, die dem Papst ein vertieftes Verständnis des Juden Jesus von Nazaret und des authentisch Jüdischen an dessen Person und Lehre eröffnet hat. Darin zeigt sich bereits das entscheidende Proprium

[1] Vortrag zum Tag des Judentums 2011 an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz. Der Vortrag basiert auf der in den Anmerkungen angegebenen Sekundärliteratur.

[2] *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.*, Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg i. Br. 2007.

[3] *Jacob Neusner*, Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog, München 1997 (engl.: A Rabbi talks with Jesus, New York 1993).

der jüdischen Jesusforschung insgesamt, das zugleich auch ihr bleibendes Verdienst ist: Jesus nämlich bewusst als einen Juden wahrzunehmen und sein Jude-Sein, die genuin jüdische Verortung und Verwurzelung des Lebens Jesu und den genuin jüdischen Charakter seiner Botschaft, betont in den Vordergrund zu stellen und so auch für die christliche Sicht auf Jesus einzumahnen und ins Bewusstsein zu rufen.

Sowohl das eine, die Wahrnehmung Jesu als Jude in der christlichen Theologie, als auch das andere, die ernsthafte, wissenschaftlich begründete Auseinandersetzung mit Jesus als Person von jüdischer Seite, waren und sind allerdings alles andere als selbstverständlich.

1 Historische Jesusforschung und der Jude Jesus

In der christlichen Theologie und in der christlich dominierten modernen historischen Jesusforschung ist die Wahrnehmung Jesu als Jude lange Zeit zu kurz gekommen oder ausgeblendet und verdrängt worden, des Öfteren auch bewusst unterschlagen oder – noch drastischer – mit mehr als zweifelhaften Argumenten wegzurationalisieren versucht worden.[4]

Als der protestantische Exeget und Orientalist Julius Wellhausen (1844 – 1918) zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Aussage prägte „Jesus war kein Christ, sondern Jude“[5], hat er damit im Verbund mit anderen Faktoren zwar auf jüdischer Seite einen entscheidenden Impuls für eine verstärkt einsetzende Beschäftigung mit dem Juden Jesus gegeben, in den eigenen, christlichen Reihen ist er mit seiner Position aber auf vehemente Kritik und heftigen Widerstand gestoßen.

In der historischen Jesusforschung wurde bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein über weite Strecken die Aufmerksamkeit mehr auf das gerichtet, was Jesus von seiner jüdischen Umwelt unterscheidet, als auf das, was ihn mit dem Judentum seiner Zeit verbindet. Die so genannte „Neue Frage“ nach dem historischen Jesus, eine Forschungsepoche, die in den 1950er-Jahren im Kreis der Bultmann-Schüler ihren Anfang nimmt, etabliert diesbezüglich für ihre Rückfrage nach dem historischen Jesus das „(doppelte) Differenzkriterium“, auch „Kriterium der Unähnlichkeit“ genannt, als hermeneutisches Leitprinzip. Programmatisch formuliert von Ernst Käsemann, besagt das Differenzkriterium, dass gesicherte Annahmen über das, was Jesus gelehrt und getan hat, nur dort möglich sind, wo eine Tradition „weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann“[6].

Ging es den Vertretern dieser „Neuen Frage“ positiv darum, einen kritisch gesicherten Minimalbestand an historischem Jesusgut erheben zu können, so führte eine allzu rigorose und exzessive Anwendung dieses Echtheitskriteriums in der Folge zu

4 So der Versuch der „Arisierung“ Jesu in der Zeit des Nationalsozialismus etwa durch das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ und dessen langjährigen Leiter, den Neutestamentler Walter Grundmann.

5 *Julius Wellhausen*, Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin 1905, 113.

6 *Ernst Käsemann*, Das Problem des historischen Jesus, in: ZThK 51 (1954), 124–153, hier 144. Vgl. dazu und zum Folgenden *Andreas Feldtkeller*, Das Jesusbild im Judentum und Islam – eine Anfrage an das christliche Dogma?, in: *Volker Spangenberg / André Heinze* (Hg.), Der historische Jesus im Spannungsfeld von Glaube und Geschichte, Leipzig 2010, 153–166, hier 155 f.

einer völligen Ablösung und Isolierung der Person Jesu von ihrer jüdischen Umwelt und ihrem jüdischen Lebenszusammenhang.

Erst die nächste und aktuell anhaltende Periode in der Erforschung des historischen Jesus im 20. Jahrhundert, die so genannte „Third Quest" („Dritte Frage") ab den 1980er-Jahren, hat das Differenzkriterium vor allem hinsichtlich dieser problematischen Gegenüberstellung zum Judentum grundlegend hinterfragt und entsprechend revidiert. An die Stelle der Abgrenzung und einer daraus resultierenden Loslösung, ja Entfremdung vom zeitgenössischen Judentum Palästinas tritt jetzt die Überzeugung, dass Jesus als ein Jude seiner Zeit gesehen werden muss, dass Jesu Auftreten und Verkündigung erst eigentlich von diesen seinen jüdischen Wurzeln und Voraussetzungen her angemessen erfasst und richtig verstanden werden können.

Die Einbettung Jesu von Nazaret in das vielgestaltige Judentum seiner Zeit verstärkt in das Blickfeld zu rücken, zählt zu den spezifischen Errungenschaften der jüngeren historischen Jesusforschung. Damit verbunden erfährt dann aber auch die Frage nach der jüdischen Sicht und Bewertung der Person Jesu, d. h. die jüdische Leben-Jesu-Forschung, die seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert kontinuierlich im Gange war, neue, zum Teil überhaupt erst erstmalige Aufmerksamkeit.

Man kann hier durchaus ein Versäumnis konstatieren und mit Rainer Kampling von einer „vertanen Chance" auf Seiten der christlichen Theologie sprechen, diese jüdische Perspektive auf Jesus über lange Jahrzehnte hin ausgeblendet und zu wenig beachtet, geschweige denn sie gebührend zur Kenntnis genommen und in die eigene Forschungsarbeit integriert zu haben.[7] So manche Fehlposition im Laufe der Forschungsgeschichte des vergangenen Jahrhunderts und, wie Kampling meint, so manche „Dummheit und Unerträglichkeit" hätten sehr wahrscheinlich vermieden werden können.

2 Jüdische Jesusforschung

Dass es jüdischerseits die Beschäftigung mit Jesus überhaupt gibt, dass sich so etwas wie eine moderne jüdische Jesusforschung herausgebildet und weiterentwickelt hat, ist von vornherein alles andere als selbstverständlich. Für das Judentum besitzt Jesus keinerlei verbindliche Geltung; für die meisten Juden hat er so gut wie keine Bedeutung, und die Frage, wer Jesus war oder gewesen sein mag, ist, insgesamt betrachtet, im Grunde wohl nur für einige wenige Juden tatsächlich von Interesse.[8] Auch die Erfahrung aus den Jahrhunderten der Geschichte legt eine Beschäftigung mit Jesus Christus für das Judentum nicht eigentlich nahe. Wo immer Juden mit Jesus und seiner Wirkungsgeschichte in Berührung gekommen sind, waren die Erfahrungen zumeist negativ besetzt und geprägt von Verfolgung, Unterdrückung und Ausgrenzung gerade auch im Namen Jesu Christi.

Und dennoch gibt es seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert eine ganze Reihe

[7] Vgl. *Rainer Kampling*, „Und da acht Tage um waren, daß das Kind beschnitten würde, da ward sein Name genannt Jesus …". Jesus von Nazaret in jüdischer Sicht, in: ThGl 91 (2001), 390–408, bes. 396–398.

[8] Vgl. *Jonathan Magonet*, Abraham – Jesus – Mohammed. Interreligiöser Dialog aus jüdischer Perspektive (GTBS 735), Gütersloh 2000, 69.

jüdischer Denker, die sich mit Jesus beschäftigen und mit der Frage nach Person und Anspruch dieses Jesus von Nazaret kritisch fragend auseinandersetzen.[9] Viele davon sind wahrscheinlich nur in Fachkreisen bekannt und so manche auch in der aktuellen Neutestamentlichen Bibelwissenschaft kaum (mehr) geläufig, andere wiederum sind geradezu zu „Klassikern" der neuzeitlichen jüdischen Jesusforschung geworden. Ihre große Anzahl spiegelt zugleich ein ebenso weites Spektrum von unterschiedlichen Jesusbildern jüdischer Provenienz. Ein einheitliches Jesusbild wird man sich vom Judentum ohnehin nicht erwarten dürfen, und auch dort, wo jüdische Autoren und Autorinnen in ihren Jesusdarstellungen eine positiv-wohlwollende Sicht vermitteln, ist daraus noch keineswegs der Schluss zu ziehen, dass von Seiten *des* Judentums Jesus gegenüber etwa besondere Aufmerksamkeit oder gar eine insgesamt hohe Wertschätzung entgegengebracht werden würde.

2.1 Vorläufer und Anfänge der modernen jüdischen Jesusforschung

Die moderne jüdische Jesusforschung mit ihrem Bemühen um eine substanzielle historische Auseinandersetzung mit Jesus als Person setzt spätestens im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts ein. Im rabbinischen Judentum ebenso wie im mittelalterlichen und neuzeitlichen Judentum vorher überwiegen demgegenüber negative, von Polemik und Apologetik geprägte Jesusbilder bei weitem – zumeist als Reaktion auf eine mindestens ebenso scharfe antijüdische Polemik von christlicher Seite.[10]

Wenn im 18. Jahrhundert Moses Mendelssohn (1729 – 1786) demgegenüber die Position vertritt, dass man ein starkes jüdisches Selbstverständnis dem Christentum gegenüber auch dann verteidigen könne, wenn man vom „moralischen Charakter seines Stifters" überzeugt ist, d. h. wenn man als Jude Jesus als einen hervorragenden Juden würdigt, dann wirft diese Position freilich bereits ihr Licht auf die moderne jüdische Jesusforschung voraus und hat mit ihrer Unterscheidung zwischen Jesus auf der einen und dem Christentum auf der anderen Seite und mit der damit verbundenen Anerkennung Jesu als Gestalt der jüdischen Geschichte einen nachhaltigen Einfluss auf sie.[11] Abraham Geiger (1810 – 1874), einer der herausragendsten Gelehrten in den Anfängen der jüdischen Leben-Jesus-Forschung,[12] greift im aus-

[9] *Walter Homolka*, Jesus der Jude. Die jüdische Leben-Jesu-Forschung von Abraham Geiger bis Ernst Ludwig Ehrlich, in: ZRGG 60 (2008), 63–72, hier 64, nennt in einer Auflistung namentlich: Abraham Geiger, Joseph Klausner, Leo Baeck, Claude G. Montefiore, Robert Eisler, Joel Carmichael, Martin Buber, Schalom Ben-Chorin, Pinchas E. Lapide, David Flusser, Ben Zion Bokser, Robert Raphael Geis, Samuel Sandmel, Hyam Maccoby, Hans-Joachim Schoeps, Ernst Ludwig Ehrlich, Michael Wyschogrod, Jacob Neusner. Zu ergänzen wären etwa: Nathan Peter Levinson, Pnina Navè Levinson, Jonathan Magonet, Rachel Herweg etc.

[10] Vgl. dazu *Clemens Thoma*, Jüdische Zugänge zu Jesus Christus, in: *Josef Blank / Gotthold Hasenhüttl* (Hg.), Glaube an Jesus Christus. Neue Beiträge zur Christologie (ppb), Düsseldorf 1980, 145–174, hier 151–160; vgl. auch *Walter Homolka*, Jesus von Nazareth im Spiegel jüdischer Forschung (Jüdische Miniaturen 85), Berlin ^{2}2010, 24–40.

[11] Vgl. dazu *Clemens Thoma*, Jüdische Zugänge zu Jesus Christus (s. Anm. 10), 160.

[12] Vehement fordert Geiger, Juden sollten gerade in der Interpretation der Gestalt Jesu „als maßgebliche Partner bei der Erforschung des Frühjudentums wahrgenommen werden" (*Walter Homolka*, Jesus der Jude [s. Anm. 9], 65).

gehenden 19. Jahrhundert diesen Faden auf und zeichnet Jesus als eine durch und durch jüdische Persönlichkeit, als einen besonders einflussreichen Pharisäer seiner Zeit, dessen Reden und Handeln aber in keiner Weise etwas Einzigartiges und Originelles ausgezeichnet habe.

Von Beginn an ist die moderne jüdische Jesusforschung als die Geschichte einer „Heimholung Jesu" in das Judentum zu verstehen und lässt sich unter eben diesem Schlagwort zusammenfassen. Gemeinsam ist den einzelnen Zugängen, dass Jesus stets als eine rein menschliche Gestalt gesehen wird, zutiefst eingebettet in sein jüdisches Umfeld und verwurzelt in das Denken und die religiösen Überzeugungen des Judentums. Mehrheitlich arbeiten ihre Vertreter – wie auch ihre christlichen Kollegen – mit historisch-kritischer und philologischer Methodik, ja möchten ausdrücklich und bewusst an diesem historisch-kritischen Diskurs über die Person Jesu teilhaben und mitwirken. Als leitende Fragen erweisen sich in der Hauptsache die Messiasfrage bzw. die Frage nach dem Verständnis der für Jesus gebrauchten Hoheitstitel, die Frage nach Jesu Stellung zur Tora, die Frage nach der Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppierungen des damaligen Judentums und – etwas spezifischer – die Frage nach der Schuld am Tod Jesu.

Im Folgenden kann es nicht darum gehen, eine umfassende Geschichte der modernen jüdischen Jesusforschung seit ihren Anfängen zu skizzieren oder etwa einen abgerundeten Forschungsüberblick zu sämtlichen ihrer Proponenten zu bieten.[13] Vielmehr sollen exemplarisch ein paar der bekanntesten und einflussreichsten jüdischen Jesusdeuter herausgegriffen und kurz angesprochen werden und anhand dessen zugleich auch versucht werden, die Haupttypen unter den jüdischen Jesusbildern stichwortartig vorzustellen.

2.2 Joseph Klausner (1874–1958) – Jesus als Ethiker und exemplarischer Jude

Zu den klassischen jüdischen Jesusdarstellungen Anfang des 20. Jahrhunderts zählt ohne Zweifel das Jesusbuch von Joseph Klausner, das im Jahre 1922 zunächst in hebräischer Sprache erschienen ist.[14] Der weithin geschätzte Historiker an der Hebräischen Universität in Jerusalem zeichnet darin Jesus von Nazaret als *den* Vertreter eines reinen Judentums schlechthin, als einen exemplarischen Juden, ja geradezu als den „jüdischste(n) aller Juden"[15]. Er sieht Jesus ganz und ausschließlich als „das Produkt Palästinas und des reinen, unvermischten, von keinerlei fremdem Einfluß berührten Judentums" (505). Dementsprechend steht für Klausner auch die Verkündigung Jesu ganz im Einklang mit der Schrift und der jüdischen Tradition: „Seine Lehre läßt sich durch das biblische und pharisäische Judentum seiner Zeit vollkommen und ausnahmslos erklären" (505).

Besondere Hervorhebung erfährt bei Klausner die Ethik Jesu. Sie steht nach sei-

[13] Ausführlich dazu z. B. *Gösta Lindeskog*, Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum. Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Darmstadt 1973; *Werner Vogler*, Jüdische Jesusinterpretationen in christlicher Sicht (AKG[W] 11), Weimar 1988.

[14] *Joseph Klausner*, Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre, Berlin 1930 (hebr.: Jerusalem 1922); zitiert im Folgenden nach der 2. Auflage (Berlin 1934).

[15] So nach dem Referat von *Konrad Schmidt*, „Jesus war kein Christ, sondern Jude". Zur Bedeutung des jüdischen Jesus für den Glauben der Christen, in: ThGl 98 (2008), 360–370, hier 363. – Ähnlich dann auch die Position von Leo Baeck (1873–1956).

ner Überzeugung im Zentrum der Verkündigung Jesu, und Jesus selbst sei in erster Linie von seiner Ethik her als ein jüdischer Ethiker par excellence zu verstehen. Allerdings habe Jesus die ethischen Maßstäbe zu hoch angesetzt und damit seine Zeitgenossen und die Menschen des gegenwärtigen Zeitalters insgesamt letztlich überfordert. Das Ideal der Ethik Jesu stellt für Klausner eigentlich so etwas wie ein Vor-Bild für die künftige Welt dar: „Doch ist seine Sittenlehre eine erhabene, gewählter und originaler in der Form als jedes andere hebräische ethische System. … Und wenn einst der Tag kommen wird, wo diese Ethik die Hülle ihrer mystischen und mirakelhaften Umkleidung abstreift, dann wird Jesu Buch der Ethik einer der erlesensten Schätze der jüdischen Literatur aller Zeiten sein" (574).

Man kann sich unschwer vorstellen, dass Sätze wie diese – und mit ihnen das Jesusbild Joseph Klausners insgesamt – sowohl auf jüdischer als auch auf christlicher Seite keineswegs einfach ungeteilt auf Zustimmung gestoßen sind.

2.3 Claude G. Montefiore (1858–1938) – Jesus der mahnende Prophet

Anders als Klausner unternimmt es ungefähr zur gleichen Zeit der britische Gelehrte Claude G. Montefiore, Jesus von Nazaret als eine prophetische Gestalt zu verstehen. Für Montefiore, der zusammen mit Klausner zu den bedeutendsten Pionieren der modernen jüdischen Jesusforschung zählt, steht Jesus ganz in der Reihe der großen Propheten der Heilsgeschichte Israels und setzt diese Reihe nun in einer geschichtlich veränderten Situation fort. Jesu prophetisch mahnende Botschaft sei aufgrund dieser veränderten Situation auch nicht mehr so sehr auf den Opferkult fokussiert, sondern vor allem auf Fragen zum Sabbat, zu den Speisegeboten und den Reinheitsvorschriften gerichtet.

2.4 Robert Eisler (1882–1949) – Jesus als Revolutionär und Freiheitskämpfer

Neben die beiden bisher genannten Positionen tritt in den Anfangsjahrzehnten der jüdischen Jesusforschung noch eine dritte, gänzlich andere Sicht auf Jesus: die Einschätzung nämlich, Jesus von Nazaret sei nichts anderes gewesen als ein politischer Aufrührer und Revolutionär. Der in Wien geborene Kulturhistoriker Robert Eisler vertritt diese These in seinem umfangreichen zweibändigen Werk aus den Jahren 1929/30[16] und versucht sie mit zum Teil abenteuerlichen Argumenten zu untermauern. Als ein national-jüdischer Freiheitskämpfer habe Jesus ein weltliches Königtum errichten wollen und am Höhepunkt seines Wirkens zusammen mit seinen Anhängern mit Gewalt den Tempel erobert und besetzt, sei im Konflikt mit den Römern aber gescheitert und von diesen schließlich hingerichtet worden. Wie immer man die Position Eislers auch einschätzen mag, man darf dabei jedenfalls nicht außer Acht lassen, dass es für eine derartige Sichtweise schon vor ihm und später durchaus vergleichbare Beispiele auch von christlicher Seite gegeben hat.

2.5 Martin Buber (1878–1965) – Jesus als „großer Bruder"

Eine der wahrscheinlich respektvollsten Annäherungen an Jesus aus jüdischer Sicht

[16] *Robert Eisler*, ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ, 2 Bände (RWB 9), Heidelberg 1929/30. – Später gefolgt von Joel Carmichael (1915–2006).

hat der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber im Jahre 1950 vorgelegt.[17] Auch für Martin Buber, der mit seiner Position vor allem im christlichen Raum breite Resonanz erfahren hat, sind Jesus und seine Botschaft ur-jüdisch. Jesus selbst versteht Buber als einen Menschen, der ganz von seiner Gottesbeziehung erfüllt und durch eine besondere Gottunmittelbarkeit ausgezeichnet ist. Er kann ihn sogar als eine messianische Gestalt bezeichnen, benennt Jesus freilich nirgends ausdrücklich als *den* Messias. „Als Gestalt des Glaubens … ist Jesus wohl ein Vermittler des Glaubens, aber kein Objekt des Glaubens."[18] Was seine Botschaft anlangt, so verkünde Jesus nichts anderes als das, was auch Kerninhalt der jüdischen Glaubensbotschaft ist: das Königtum Gottes und die Umkehr des Menschen zu Gott.

Diese enge Verbundenheit Jesu mit dem eigenen Glauben veranlasst Martin Buber schließlich dazu, Jesus unumwunden als seinen „großen Bruder" zu bezeichnen: „Jesus habe ich von Jugend auf als meinen großen Bruder empfunden. Daß die Christenheit ihn als Gott und Erlöser angesehen hat und ansieht, ist mir immer als eine Tatsache von höchstem Ernst erschienen, die ich um seinet- und um meinetwillen zu begreifen suchen muß. … Mein eigenes brüderlich aufgeschlossenes Verhältnis zu ihm ist immer stärker und reiner geworden, und ich sehe ihn heute mit stärkerem und reinerem Blick als je. Gewisser als je ist es mir, daß ihm ein großer Platz in der Glaubensgeschichte Israels zukommt und daß dieser Platz durch keine der üblichen Kategorien umschrieben werden kann."[19]

Angesichts von Aussagen wie diesen werden nicht selten freilich die Kritik und die harten Töne Martin Bubers gegen das Christentum und auch gegen Jesus überhört.[20] An Jesus kritisiert Buber vor allem, dass er selbst zu nahe an Gott herankommen habe wollen und dass er – hier trifft sich Buber mit der Position Joseph Klausners – mit seiner enthusiastischen Ethik die Menschen letztlich überfordert habe.

2.6 Schalom Ben-Chorin (1913–1999) – „Bruder Jesus"

Unmittelbar im Gefolge Martin Bubers steht der im deutschsprachigen Raum bekannte jüdische Autor und Religionswissenschaftler Schalom Ben-Chorin. Ben-Chorin versteht sich ausdrücklich als Interpret und Fortsetzer Martin Bubers, was nicht zuletzt auch am Titel des wohl geläufigsten Buches aus seiner Feder ablesbar ist: „Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht."[21]

Leidenschaftlich setzt sich Schalom Ben-Chorin Zeit seines Lebens für den jüdisch-christlichen Dialog ein, für ein besseres Verständnis und Verhältnis zwischen Juden und Christen, und er gilt als ein besonders engagierter „Brückenbauer im ökumenischen Gespräch"[22]. Gerade

17 *Martin Buber*, Zwei Glaubensweisen, Zürich 1950.
18 *Clemens Thoma*, Jüdische Zugänge zu Jesus Christus (s. Anm. 10), 165.
19 *Martin Buber*, Zwei Glaubensweisen (s. Anm. 17), 11. Dieses Buber-Zitat gehört zum festen Beleg-Repertoire der Beschreibung des Bemühens der „Heimholung Jesu" ins Judentum innerhalb der jüdischen Jesusdeutung und „zum Sentenzen-Schatz christlicher Prediger, Katecheten und Ökumeniker" (so *Clemens Thoma*, Jüdische Zugänge zu Jesus Christus [s. Anm. 10], 165).
20 Vgl. dazu *Clemens Thoma*, Jüdische Zugänge zu Jesus Christus (s. Anm. 10), 165 f.
21 *Schalom Ben-Chorin*, Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht, München 1967; zitiert im Folgenden nach Band 4 der Werkausgabe (Gütersloh 2005).
22 So *Konrad Schmidt*, „Jesus war kein Christ, sondern Jude" (s. Anm. 15), 365.

unter dieser Rücksicht sind für ihn die Beschäftigung mit Jesus von Nazaret, eine adäquate Wahrnehmung Jesu als Jude seiner Zeit, und die Auseinandersetzung mit dem Christusproblem, d. h. dem christlichen Verständnis der Person Jesu, unerlässlich, denn: „Der Glaube Jesu einigt uns …, aber der Glaube an Jesus trennt uns" (5). So versucht Ben-Chorin auf der einen Seite seinen jüdischen Glaubensgenossen diesen Jesus als einen der Ihren nahezubringen (ein „Ur- und Nur-Jude" [5]), und spricht sich vehement gegen ein Ignorieren Jesu durch das Judentum bzw. bestimmte jüdische Kreise aus. Auf der anderen Seite ist er von der Hoffnung getragen, dass seine jüdische Sicht auf den Juden Jesus mit zur Überwindung eines christlichen Antisemitismus beizutragen im Stande ist. Beides hängt für Schalom Ben-Chorin aufs Engste zusammen. „Ein von jüdischer Seite einigermaßen gerecht gewürdigter Jesus Christus werde" freilich erst dann möglich sein, „wenn die Kirchen nicht mehr judenfeindlich seien."[23]

2.7 David Flusser (1917–2000) – Jesus als gesetzestreuer Jude mit messianischem Selbstverständnis

Der 1917 in Wien geborene und ab 1962 in Jerusalem wirkende Religionshistoriker David Flusser zählt nicht nur zu den unbestrittenen Autoritäten in der jüdischen Jesusforschung, zusammen mit Geza Vermes ist er zugleich auch Vorläufer und Vertreter der bereits angesprochenen „Third Quest" innerhalb der Jesusforschung insgesamt. Inhaltlich lässt er sich aber nur schwer einordnen. Persönlich ganz im Judentum beheimatet, gilt Flusser als ein besonders profunder jüdischer Kenner des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. In seinen zahlreichen Publikationen unternimmt er es, mit wissenschaftlicher Akribie Person und Botschaft Jesu und die neutestamentliche Überlieferung insgesamt von ihrem frühjüdisch-rabbinischen Umfeld her – insbesondere etwa unter Heranziehung der Texte von Qumran – zu erhellen.

David Flusser zeichnet Jesus von Nazaret als einen gesetzesfrommen und gesetzestreuen Juden mit einer gewissen Nähe, zugleich aber auch kritischen Distanz zur Gruppe der Pharisäer, als einen Juden jedenfalls, der das jüdische Gesetz zu keiner Zeit übertreten habe, wohl aber gegenüber der rituellen vor allem die sittliche Seite der Tora in den Vordergrund gestellt hat und von dort aus dann auch als Kritiker bestimmter Erscheinungen im damaligen Judentum aufgetreten ist.[24] Die zentralen Themen der Verkündigung Jesu, die Reich Gottes Thematik etwa oder das Liebesgebot, sieht Flusser ganz von jüdischen Traditionen her bestimmt und in diesen restlos aufgehen.

Nach Flusser ist es durchaus wahrscheinlich, dass sich Jesus im Laufe seiner inneren Entwicklung als „Menschensohn" im Sinne einer Erlösergestalt, ja möglicherweise sogar als „Messias" verstanden habe. Dass sich Jesus in diesem Punkt geirrt hat, steht für Flusser außer Zweifel, dennoch kommt seiner Ansicht nach Jesus

[23] So *Clemens Thoma*, Jüdische Zugänge zu Jesus Christus (s. Anm. 10), 167, zur Position von Ben-Chorin.

[24] Flusser entwirft seine Jesusdeutung auch im Sinne eines Korrektivs gegenüber bestimmten innerjüdischen Tendenzen der Gegenwart. Vgl. dazu *Johann Maier*, Gewundene Wege der Rezeption. Zur neueren jüdischen Jesusforschung, in: HerKorr 30 (1976), 313–319, hier 316 f.

auch jüdischerseits eine – man muss wohl sagen – heilsgeschichtliche Bedeutung zu, „insofern er der Menschheit auf exemplarische Weise den Weg zu einem erfüllten Menschsein gewiesen habe“[25]. Dass derartige Überlegungen auf jüdischer Seite auf scharfe Kritik gestoßen sind, kann man sich unschwer vorstellen.

2.8 Geza Vermes (* 1924) – Jesus als galiläischer Charismatiker

Anders als David Flusser kann der 1924 in Ungarn geborene und in Großbritannien tätige Theologe, Orientalist und Qumranspezialist Geza Vermes ein derartiges Selbstverständnis Jesu als Menschensohn oder Messias nicht erkennen.[26] Er versteht Jesus vielmehr als einen jüdischen Charismatiker und ordnet ihn in eine Reihe vergleichbarer charismatischer Wundertäter im damaligen Galiläa ein, in einer Linie etwa mit dem in der Mitte des 1. Jahrhunderts wirkenden Chanina ben Dossa, für den in gewisser Analogie zu Jesus ebenfalls Weisheitssprüche und Wundertaten überliefert sind.

In das bunte Spektrum jüdischer Persönlichkeiten der Zeit lässt sich Jesus nach Geza Vermes jedenfalls bestens einordnen. Erst für die hellenistisch dominierte Kirche sei die Tendenz zu konstatieren, den Jesus der Evangelien aus dem Judentum herauszureißen und als Gott zu überhöhen.[27] Der eigentliche Urheber dieser „Umdeutung Jesu zum Christus“ – darin stimmt Vermes mit einem Großteil der jüdischen Jesusforscher überein – sei niemand anderer als der Apostel Paulus. Für Vermes gilt ähnlich wie für viele seiner Vorläufer in der jüdischen Jesusforschung: Vieles trennt zwar Christen von Juden, nicht aber Juden von Jesus. Umso dringlicher sei es sowohl für Christen wie auch für Juden, den über lange Jahrhunderte in den Hintergrund gerückten „einfache(n) jüdische(n) Mensch(en) der Evangelien“, Jesus, den „Heiler, Lehrer und Helfer … aus dem Dunkel seines langen Exils“ heraustreten zu lassen; jenen Jesus „aus Fleisch und Blut“, der „in Galiläa und in Jerusalem gesehen und gehört [wurde], kompromißlos und beharrlich in seiner Gottes- und Nächstenliebe, überzeugt davon, daß er seine Mitmenschen durch Beispiel und Lehre mit seiner eigenen leidenschaftlichen Beziehung zum Vater im Himmel anstecken könnte. Und dies tat er.“[28]

3 Zusammenschau und Reflexion

Bereits die hier getroffene Auswahl kann meines Erachtens zeigen, dass die Auseinandersetzung des modernen Judentums mit Jesus keineswegs so unbedeutend war und der jüdische Beitrag zur Leben-Jesu-Forschung keineswegs so gering ausfällt, wie es vordergründig des Öfteren vielleicht den Anschein haben mag. Im Gegenteil: Unter dem Stichwort der „Heimholung Jesu“ in das Judentum wurde und wird von

25 *Konrad Schmidt*, „Jesus war kein Christ, sondern Jude“ (s. Anm. 15), 366.

26 Vgl. *Geza Vermes*, Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien, Neukirchen-Vluyn 1993 (engl.: London 1973), bes. 115–174. Die Bezeichnung „Menschensohn“ sei ohnehin nicht im Sinne eines wie auch immer konnotierten Hoheitstitels zu verstehen, sondern schlicht eine Umschreibung für „ein Mensch“ bzw. „Ich“.

27 Vgl. dazu auch *Gerhard Bodendorfer*, Jüdische Stimmen zu Jesus, in: PzB 5 (1996), 95–107, hier 102 f.

28 *Geza Vermes*, Jesus der Jude (s. Anm. 26), 274 f.

zahlreichen namhaften jüdischen Autoren eine breite Palette verschiedenster Jesusbilder angeboten: Jesus der idealistische Ethiker, der exemplarische Jude, der mahnende Prophet, der Revolutionär und Freiheitskämpfer, der große Bruder, der toratreue Lehrer oder der jüdische Charismatiker.

3.1 Bedeutung der jüdischen Jesusforschung für die historisch-kritische Jesusforschung

Von Anfang an beteiligt sich die moderne jüdische Jesusforschung dabei an dem auch christlicherseits im Zeichen der Aufklärung einsetzenden Unternehmen einer historisch-kritischen, rational begründeten Erforschung der Gestalt Jesu. Wenn auch lange Jahrzehnte in der Fachdiskussion weitgehend ausgeblendet oder kaum bzw. zu wenig rezipiert, so kommt dem jüdischen Beitrag für die historische Jesusforschung des 20. Jahrhunderts dennoch eine hohe Bedeutung zu – vor allem deshalb, weil die jüdische Jesusforschung in ihrer historisch und religionswissenschaftlich orientierten Arbeit unbeirrbar und gegenläufigen Trends zum Trotz das heute so selbstverständlich vorausgesetzte Faktum des Jude-Seins Jesu und der spezifisch jüdischen Prägung und Beheimatung seines Wirkens und seiner Lehre nicht nur im Bewusstsein gehalten, sondern betont in den Vordergrund gestellt hat. „Die ernsthafte Anfrage, die jüdische Jesusbilder für das christliche Dogma bedeuten, ist von daher [d. h. von ihren methodischen Vorgaben und Zielsetzungen her] eng verwandt mit der Anfrage, die allgemein von der historisch-kritischen Erforschung der Gestalt Jesu ausgeht."[29]

3.2 Faszination und Grenzen einer jüdischen Perspektive

Spätestens seit dem ausgehenden 20. Jahrhundert lässt sich beobachten, dass die jüdische Sicht auf Jesus nicht nur verstärkt Aufmerksamkeit erfährt, sondern auf christliche Rezipienten sogar so etwas wie eine ganz eigene Faszination ausübt. Dass so manche nach eigenen Angaben das eingangs erwähnte Jesusbuch des Rabbi Jacob Neusner mit großem Interesse gelesen, umgekehrt aber das Jesusbuch des Papstes wieder beiseitegelegt haben, mag nur ein sehr oberflächliches Indiz für diese Faszination sein. Dahinter steht – nicht selten unausgesprochen – als einer der Hauptbeweggründe die Überzeugung, dass der Jude Jesus von Nazaret eben von jüdischer Seite, d. h. aus jüdischer Perspektive auch entsprechend besser verstanden werden könne. Wenn wir begründet davon ausgehen können, dass Jesus selbst sich im Horizont des Judentums seiner Zeit verstanden hat, dass sein Denken, Sprechen und Handeln zutiefst von diesem Horizont her bestimmt war, dann stellt sich eben die Frage, ob nicht eine jüdische Jesusinterpretation dem Selbstverständnis Jesu von vornherein näher kommt.[30]

Schalom Ben-Chorin erhebt in der Einleitung zu seinem Jesusbuch ausdrücklich diesen Anspruch, wenn er schreibt: „Das Verhältnis des jüdischen Menschen zu Jesus muß wesensmäßig ein anderes sein als das des Christen aus den Völkern. Jesus tritt uns in einer unmittelbaren Nähe gegenüber, die freilich erst erkannt werden kann, wenn wir die Züge des jüdischen Mannes aus Nazareth von der Übermalung der christlichen Ikonologie gereinigt

[29] *Andreas Feldtkeller*, Das Jesusbild im Judentum und Islam (s. Anm. 6), 155.
[30] So mit *Andreas Feldtkeller*, ebd., 156.

haben. … Jede andere Sicht muß dem Wesen Jesu fremd bleiben“ (5). Die jüdische Perspektive – so der Anspruch – lasse das „ursprüngliche Antlitz Jesu“ besser erkennen; was in der Konsequenz letztlich nichts anderes bedeuten würde, als dass die Suche nach dem historischen Jesus eben vorrangig, wenn nicht gar ausschließlich bei eben dieser jüdischen Perspektive ansetzen müsste.

Gegen eine derartige Prämisse gilt es freilich auch kritische Einwürfe vorzubringen. Nicht jeder jüdische Autor hat allein qua seines Jude-Seins schon einen unmittelbareren Zugang zum Lebenskontext des historischen Jesus oder ist von vornherein schon ein besserer Kenner des Judentums der Zeit Jesu als sein christlicher Kollege. Mit Clemens Thoma gesprochen, wäre es naiv und wohl auch eine Überforderung, eine „jüdische Spezialzuständigkeit für den irdischen Jesus“[31] anzunehmen. Gar nicht so selten lässt sich beobachten, dass auch jüdische Jesusforscher dem Fehler unterliegen, ein einseitiges bzw. allzu homogenes Bild des Judentums der Zeit Jesu zu postulieren. Das ist etwa dann der Fall, wenn Anschauungen des rabbinischen Judentums der späteren Zeit einfachhin für die Zeit des Zweiten Tempels vorausgesetzt werden.[32]

3.3 Beweggründe für die jüdische Beschäftigung mit Jesus

Die Beweggründe für die Beschäftigung jüdischer Denker mit Jesus sind wie die hervorgebrachten Positionen selbst von Anfang an vielfältig.

Die jüdische Jesusforschung ist keineswegs allein und ausschließlich bestimmt von einem rein wissenschaftlichen Interesse an der Erhebung und Sicherung historisch möglichst zuverlässiger Aussagen über Jesus. Vor allem am Beginn des 20. Jahrhunderts ist verbunden mit dem wissenschaftlichen Anspruch deutlich das Bestreben nach Positionierung und Anerkennung im allgemeinen Forschungsdiskurs und darüber hinaus nach Existenzberechtigung und Gleichstellung eines modernen Judentums in der christlich dominierten Gesellschaft und Kultur der Gegenwart greifbar. Was für die Anfänge der Wissenschaft des Judentums allgemein gilt, steht analog auch hinter der modernen jüdischen Beschäftigung mit der zentralen Figur des Neuen Testaments: der Wunsch nach Teilhabe an der allgemeinen Gesellschaft ohne Aufgabe der eigenen jüdischen Identität. „Wie gut also,“ – so resümiert Walter Homolka seine Überlegungen dazu – „daß selbst Jesus Jude war.“[33]

Das moderne jüdische Engagement an der Erforschung des historischen Jesus und am Aufweis der genuin jüdischen Einbettung dieses Jesus erfolgte zudem auch und zunehmend verstärkt aus einem apologetischen Impuls heraus, der Absicht nämlich, damit latent antijüdischen Standpunkten in der Christenheit entgegenzuarbeiten und zu ihrer Überwindung beizutragen. Je deutlicher gezeigt werden kann, dass Jesus voll und ganz Jude war, umso weniger – so

31 *Clemens Thoma*, Jüdische Zugänge zu Jesus Christus (s. Anm. 10), 145.

32 Vgl. *Andreas Feldtkeller*, Das Jesusbild im Judentum und Islam (s. Anm. 6), 158: „Die Quellen des rabbinischen Judentums ab dem 2. Jh. n. Chr. mögen zwar in vielen Einzelheiten eine dichtere Annäherung an die religiöse Kultur sein, in der Jesus gedacht und gelebt hat … Dennoch ist das galiläische Judentum des 1. Jh. n. Chr. bei weitem nicht gleichzusetzen mit dem rabbinischen Judentum …“.

33 *Walter Homolka*, Jesus der Jude (s. Anm. 9), 64, vgl. 72.

die zugrunde gelegte Überzeugung – ließen sich christlicherseits antijüdische Positionen vertreten, ohne sich damit automatisch auch gegen die eigene Kirche zu richten.[34]

3.4 Ertrag der Beschäftigung mit der jüdischen Jesusforschung für die christliche Theologie und den christlich-jüdischen Dialog

Von christlicher Seite ist die Beschäftigung mit der modernen jüdischen Leben-Jesu-Forschung nicht nur aus historischer und religionswissenschaftlicher Sicht von Interesse, sondern gerade auch unter theologischer Rücksicht angezeigt und fruchtbar.

Zum einen trägt sie verstärkt dazu bei, die menschliche Seite Jesu und seine konkrete geschichtliche Einbettung nicht aus dem Blick zu verlieren und als Teil der Heilsgeschichte tiefer zu verstehen.[35]

Zum zweiten zwingt die Beschäftigung mit der jüdischen Jesusforschung immer neu dazu, gerade an den entscheidenden theologischen Eckpfeilern und inhaltlichen Reibepunkten – der Positionierung Jesu im Gegenüber zu Tora und Bundeszusage Gottes an sein Volk Israel, dem für Jesus erhobenen Anspruch der Göttlichkeit bezüglich seiner Person und ihrem Anhalt im Selbstverständnis Jesu etc. – die christlichen Positionen klar zu benennen und argumentativ abzusichern. Wenn zutrifft, dass Jesus nur innerhalb der jüdischen Traditionen seiner Zeit angemessen verstanden werden kann, zugleich aber innerhalb derselben nicht vollständig aufgeht, dann fordert der Blick auf die jüdische Bewertung Jesu als ein beunruhigendes Korrektiv immer neu zur kritischen Vergewisserung über dieses „Mehr" der Christusbotschaft heraus.[36]

Und schließlich trägt die Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der modernen jüdischen Jesusforschung aktiv und positiv dazu bei, den christlich-jüdischen Dialog auf einer wissenschaftlichen Diskursebene, aber nicht allein auf einer solchen zu fördern und voranzutreiben. Die moderne jüdische Jesusforschung hat mit ihrer „Heimholung Jesu" ins Judentum und der damit verbundenen Hervorhebung des Gemeinsamen in den vergangenen einhundert Jahren nicht unwesentlich den Boden für eine derartige Verständigung aufbereitet.

Der Autor: *geb. 1965 in Heinfels, ao. Univ.-Prof. für Neutestamentliche Bibelwissenschaft an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Innsbruck und im Studienjahr 2010/11 Lehrstuhlvertreter an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz; Promotion 1994 an der Universität Innsbruck; 2006 Habilitation an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz für das Fach Neutestamentliche Bibelwissenschaft. Publikationen: Jesus in Auseinandersetzung. Exegetische Untersuchungen zu den sogenannten Jerusalemer Streitgesprächen des Markusevangeliums im Blick auf ihre christologischen Implikationen (FzB 75), Würzburg 1995; Einer gleich einem Menschensohn. Die Christusvisionen in Offb 1,9–20 und Offb 14,14–20 und die Christologie der Johannesoffenbarung (NTA 51), Münster 2007; sowie zahlreiche Aufsätze; Herausgeber der Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (SNTU).*

[34] Vgl. dazu z. B. *Clemens Thoma*, Jüdische Zugänge zu Jesus Christus (s. Anm. 10), 169 f.

[35] So *Walter Homolka*, Jesus der Jude (s. Anm. 9), 71, mit Verweis auf Johannes Paul II.

[36] Dass christliche Dogmatik einer jüdischen Perspektive auf Jesus nicht notwendig „als starre, unwandelbare Größe" gegenüberstehen muss, ruft *Andreas Feldtkeller*, Das Jesusbild im Judentum und Islam (s. Anm. 6), 157, unter Verweis auf den dogmatischen Ansatz von Friedrich-Wilhelm Marquardt in Erinnerung.

ThPQ – kontrovers

Marianne Heimbach-Steins

Das Memorandum „Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch“

Zum kirchlichen Reformdiskurs

Das am Veröffentlichungstag (4.2.2011) von 144 Professor/inn/en der katholischen Theologie unterzeichnete Memorandum „Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch“[1] ist ein öffentlicher Zwischenruf. Die Initiative greift die Einladung zum Dialog auf, die der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Erzbischof Dr. Robert Zollitsch, im Herbst 2010 ausgesprochen hatte.[2] Angesichts einer Situation, in der an der kirchlichen Basis vielerorts fast nur noch Resignation und Ratlosigkeit anzutreffen sind, nehmen die Unterzeichnenden Stellung; das gehört zur Verantwortung der Theologie. Natürlich ersetzt ein kurzer, appellativer Beitrag nicht die theologische Argumentation. Theolog/inn/en sagen zu den angesprochenen Herausforderungen mehr, als das Memorandum spiegelt. Viele der Unterzeichnenden arbeiten seit Jahren in der Wissenschaft, in der kirchlichen Bildungsarbeit und in kirchlichen Gremien an den drängenden Themen.[3]

Ausdrücklich richtet sich das Memorandum „an alle, die es noch nicht aufgegeben haben, auf einen Neuanfang in der Kirche zu hoffen und sich dafür einzusetzen“. Diese Zielgruppe konnte nur über die öffentlichen Kommunikationsmedien erreicht werden. Zahlreiche Rückmeldungen – teils in Artikeln und Leserbriefen, teils an einzelne Unterzeichner persönlich übermittelt – zeigen, dass das Memorandum dazu beiträgt, vielen, Priestern wie Laien, wieder eine Sprache zu geben. Es hat nicht wenige ermutigt, sich selbst zu Wort zu melden.

Ein Memorandum *ruft* Wichtiges *in Erinnerung*. Wer nicht nur reflexartig auf bestimmte Signale reagiert, sondern wahrnimmt, was der Text wirklich sagt, erkennt leicht die theologische Grundlinie: Zentraler Bezugspunkt ist das Evangelium, dem die Kirche verpflichtet ist. „Die Kirche ist kein Selbstzweck. Sie hat den Auftrag, den befreienden und liebenden Gott Jesu Christi allen Menschen zu verkünden. Das kann sie nur, wenn sie selbst ein Ort und eine glaubwürdige Zeugin des Evangeliums ist. Ihr Reden und Handeln, ihre Regeln und Strukturen – ihr ganzer Umgang mit den Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche – stehen unter dem Anspruch, die Freiheit der Menschen als Geschöpfe Gottes anzuerkennen und zu fördern. […] Die Freiheitsbotschaft des Evangeliums bildet den Maßstab für eine glaubwürdige Kirche, für ihr Handeln und ihre Sozialgestalt.“

Auf dieser Grundlage werden einige dringliche Handlungsfelder benannt, die seit Jahrzehnten der Bearbeitung harren, obgleich solide theologische Grundlagen längst gelegt sind. Sie sind für die Kohärenz kirchlicher Praxis erheblich; ihre Nicht-Bearbeitung lähmt nicht nur die deutsche Ortskirche zunehmend. Gerade deshalb werden sie erneut als Gegenstand eines zielorientierten Dialogs geltend gemacht: die Beteiligung der Gläubigen an wichtigen Ent-

[1] Text, Unterzeichnerliste, Übersetzungen in 12 Sprachen und weitere Materialien sind dokumentiert unter www.memorandum-freiheit.de. Bei Listenschluss am 6. März 2011 lag die Zahl der Unterzeichner bei insgesamt 311, davon 240 aus den deutschsprachigen Ländern.

[2] Vgl. Zukunft der Kirche – Kirche für die Zukunft. Plädoyer für eine pilgernde, hörende und dienende Kirche. Impulsreferat von Erzbischof Dr. Robert Zollitsch bei der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda, 20. September 2010, Bonn 2010.

[3] Vgl. auch *Marianne Heimbach-Steins / Gerhard Kruip / Saskia Wendel* (Hg.), „Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch“. Argumente zum Memorandum, Freiburg 2011 (erscheint im Juli).

scheidungen; die defizitäre Rechtskultur der Kirche; die Verhältnisbestimmung von Amt und Gemeinden angesichts der Notwendigkeit einer Neuordnung der Pastoral; die Konsequenzen aus der Anerkennung der Gewissensfreiheit für die kirchliche Haltung zu persönlichen Lebensentscheidungen; die innere Stimmigkeit des kirchlichen Zeugnisses, das Problem der Sünde und der Doppelmoral in der Kirche; die Verknüpfung von Liturgie und Leben. Es sind sehr unterschiedliche Themen, in manchen Fragen sind theologische Kontroversen unvermeidlich. Gerade deswegen müssen sie bearbeitet, müssen Konflikte mit Argumenten ausgetragen werden.

Das Memorandum ist der Selbstbesinnung der Kirche auf ihre Sendung verpflichtet und reflektiert die Bedingungen der Möglichkeit, diese zu erfüllen. Den Initiator/inn/en und Unterzeichner/inne/n die kirchliche Gesinnung – das sentire cum ecclesia – und die Katholizität abzusprechen, ihnen pauschal Geistlosigkeit zu unterstellen, ist deshalb verfehlt. Eine solche Kritik müsste sich zumindest argumentativ wappnen und der konkreten Debatte mit den Theolog/inn/en aussetzen. In einer ernsthaften theologischen Argumentation wird sich – bei sorgfältiger Abwägung von Argumenten auf allen Seiten – herausstellen, woher und wohin der Geist in der Kirche weht. Fraglos muss um die rechte kirchliche Gesinnung und um den Geist Gottes auch gebetet werden; das gilt für alle Seiten, und es ersetzt nicht das Argument.

Ein zentraler Aspekt des Memorandums, der Kritik provoziert hat, betrifft den Zusammenhang von Gottesglaube und Kirchenstrukturen. Die institutionelle Verfasstheit hat im katholischen Kirchenverständnis mehr als periphere Bedeutung; die unbequemen Seiten dieses Konnexes können nicht mit Verweis auf den „Glaubensschwund" der modernen Gesellschaft wegargumentiert werden. Der Zusammenhang zwischen der Sozialgestalt der Kirche und der Möglichkeit, darin eine glaubwürdige Repräsentation der Botschaft Jesu zu entdecken, ist prekär geworden; es fragt sich, ob „die Kirche noch als ein Ort erfahren [wird], an dem Gott öffentlich wirksam wird – nicht nur in der Ästhetik liturgischer Formen oder einer vagen Transzendenzsehnsucht, sondern auch in seiner befreienden Kraft?"[4]

Diese beunruhigende Anfrage kann zum Ausgangspunkt einer konstruktiven Auseinandersetzung mit der Gegenwartsgesellschaft werden: In den Erfahrungen der Menschen, die *heute* die Kirche bilden, wird das Evangelium konkret erfahrbar – sonst bleibt es *für heute* stumm. Das ist der Anspruch einer *Kirche in der Welt von heute*. Im Erforschen und Erkennen der „Zeichen der Zeit" (GS 4; 11) wird die Kirche zu einer Lernenden in der heutigen Gesellschaft (vgl. GS 43 und 44). Diesen im Konzil erkennbar eingeschlagenen Weg konsequent zu verfolgen, erscheint besonders für die Haltung der Kirche zur modernen Freiheitsgeschichte unerlässlich. Nicht durch Anpassung an die Gesellschaft, aber durch offene Wahrnehmung der Lebensbedingungen und eine eher sympathische als abwehrende Hinwendung zu den Menschen, den Freiheitsgewinnen und Brüchen ihres Lebens, kann die Kirche lernen. Versäumt sie dies, wird sie die Freiheitsbotschaft des Evangeliums kaum glaubhaft bezeugen können: „Die ‚Gotteskrise' sitzt […] im Zentrum der Kirche selbst, weil vom Freiheitszutrauen, das Jesus den Menschen seiner Zeit entgegenbrachte, so wenig zu spüren ist."[5]

Die anstehenden theologischen und kirchenpraktischen Herausforderungen können kaum schnell und schmerzfrei gelöst werden; ein Aufbruch mit langem Atem ist notwendig. Das Memorandum hat einen Anstoß gegeben, aus dem eine Bewegung werden kann. Denn vielerorts suchen Engagierte – Laien und Priester – nach Möglichkeiten, ihre Kompetenz, ihre Erfahrung und ihre Sorgen in die Erneuerung der Kirche einzubringen. Es ist zu hoffen, dass die Leitungsverantwortlichen diese Signale ernst nehmen und aufgreifen. Die deutsche Bischofskonferenz und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken haben gemeinsam[6] und

4 *Hans Kessler / Eberhard Schockenhoff / Peter Walter*, Die Kirche steht sich selbst im Weg, Frankfurter Rundschau 24.2.2011 (http://www.fr-online.de/kultur/debatte/die-kirche-steht-sich-selbst-im-weg/-/1473340/7406240/-/index.html)

5 Ebd.

auch in je eigener Verantwortung[7] Aktivitäten begonnen. Kritik, die aus echter Sorge um die Kirche erwächst, ist als Äußerung mündiger Christen ernst zu nehmen. Niemand sollte von vornherein ausschließen, dass darin der Geist Gottes am Werk ist. Den Glaubenssinn und die Erfahrung der Gläubigen darf eine Kirche, die sich unter dem Anspruch steter Erneuerung weiß, nicht ignorieren.

Die Autorin: *Marianne Heimbach-Steins, Dr. theol., geb. 1959, Direktorin des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster*.

6 Zu den im Herbst 2010 beschlossenen gemischten Arbeitsgruppen von DBK und ZdK „Priester und Laien in der Kirche" sowie „Präsenz der Kirche in Gesellschaft und Staat" vgl. http://www.dbk.de/presse/details/?presseid=1816&cHash=c6cb8bc4d167dcf81416f660d2483cbb.

7 Vgl. die Einladung zu einem „Gesprächsprozess" für die kommenden vier Jahre: Im Heute glauben. Wort der deutschen Bischöfe an die Gemeinden, hg. von der *Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn o. J. (März 2011); vgl. auch die neue Website des ZdK http://www.einen-neuen-aufbruch-wagen.de/.

Bernhard Körner

Versäumte theologische Aufgaben

Fragen anlässlich des Memorandums „Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch"

1.

Ich stelle fest, dass der Text des *Memorandum Kirche 2011* über weite Strecken positiv und einfühlsam formuliert ist – anders als andere Stellungnahmen pro und contra. Ich teile mit den Verfassern und den Unterzeichnern die Sorge um die Kirche und den Wunsch nach ihrer Erneuerung. Ich stimme überein, dass es dazu echte Anstrengung braucht. Ich stimme zu, dass nicht Abschottung, sondern das Aufgreifen kritischer Impulse – auch von außen – notwendig ist. Ich kann auch verstehen, dass man sich hörbar machen will.

2.

Aber hier beginnt für mich das Problem. Ich halte das Memorandum inhaltlich und als öffentliche Stellungnahme für *unzureichend* und, was den gewünschten Gesprächsprozess betrifft, für problematisch.

3.

Der Text des Memorandum hätte genauso gut von irgendeiner anderen innerkirchlichen Gruppe verfasst werden können und lässt gerade das vermissen, was *aus einer spezifisch theologischen Perspektive eigentlich gesagt werden müsste*. Wenn Theologinnen und Theologen der Reflexion des kirchlichen Glaubens verpflichtet sind, dann ist das nicht selten schwer mit einer öffentlichen Parteinahme vereinbar. Parteinahme geht rasch zu Lasten der inhaltlichen Qualität.

4.

Das Memorandum ist in seiner Diagnose und in seinen Therapievorschlägen *einseitig und greift zu kurz*. So bedient es de facto eine problematische, öffentlich sehr *wirksame Koalition*, in der sich theologische Überlegungen mit dem Zeitgeist bzw. dem öffentlich Plausiblen verbinden. By the way: Die Art und Weise, wie sich die Medien des Themas angenommen haben, habe ich über weite Strecken nicht als „kritische Begleitung durch die Öffentlichkeit", sondern eher als Begleichung unterschiedlicher alter Rechnungen wahrgenommen.

5.

Beispiel *Zölibat*: Es macht mir zu schaffen, wenn für Frauen und Männer die einmal versprochene Ehelosigkeit zum Problem wird. Und natürlich muss die christliche Ehelosigkeit von der Verpflichtung zu dieser Lebensform (Zölibat) unterschieden werden. Aber: Ich höre in der Öffentlichkeit und abgesehen von lehramtlichen Stellungnahmen immer nur Argumente,

die für die Abschaffung des Zölibats eintreten, aber kaum jemals ein Argument, das sich mit gleichem Einsatz für diese genuin christliche Lebensform stark macht. Müssten nicht Theologen und Theologinnen die zu kurz gekommenen Argumente und damit das Ganze des Glaubens einmahnen?

6.

Das Memorandum scheint mir auch als öffentliche Stellungnahme problematisch. Seine mediale Rezeption hat das bestätigt. Differenzierungen werden eingeebnet, geblieben sind die ‚heißen Eisen' in ihrer simpelsten Form. So ist es einmal mehr zu jenem ‚Ritual' gekommen, das schließlich in einer *unbeweglichen Patt-Situation* endet. Dafür sind freilich auch die verantwortlich, die den Verfassern des Memorandum echte Sorge um die Kirche absprechen. Dagegen ist zu sagen: Viele der genannten Stichworte markieren wirkliche, meiner Überzeugung nach aber nicht die zentralen Probleme. Sie können auch auf eine Weise bearbeitet werden, dass dabei die verbindliche Lehre nicht preisgegeben wird. Das soll gesagt werden, auch wenn ich die angedeuteten Lösungen nicht alle für richtig oder vertretbar halte.

7.

Ich fürchte, der Text fördert als pures Faktum *plakatives Denken*: auf der einen Seite die ‚sture' Amtskirche, auf der anderen Seite die ‚aufgeschlossene' Theologie, die schon alle Lösungen bereit hat. Das entspricht m. E. nicht der Sachlage, ist keine gute Ausgangsposition für ein Gespräch und fördert ein Bild der Kirche, das nicht einladend ist. Grund genug, *auf allen Seiten* um ein Gespräch und eine Kommunikationskultur zu bitten, in der auch die andere Seite gehört und ihre Argumente wirklich gewürdigt werden.

8.

Dem *Memorandum* geht es um die Kirche und eine Reform, die ihre Glaubwürdigkeit erhöht. Damit stellt es sich nicht nur an eine, sondern an mehrere Grenzen: an die Grenze von Innen- und Außenperspektive der Glaubensgemeinschaft und des Glaubens; an die Grenze von theologisch Denkbarem und kirchlich Sinnvollem; die bekannte Grenze von Identität und Relevanz, von Wahrheit und Plausibilität usw. Die Aufgaben für Theologie und Leitung der Kirche, die damit ins Blickfeld rücken, reichen m. E. weiter und tiefer als der Text des Memorandum erkennen lässt. Sie umfassen m. E. unter anderem:

Ja – die *Gottesfrage*. Sie wird zu Recht eingemahnt – als das eigentliche heiße Eisen. Oder stimmt die Rede vom ‚innerkirchlichen Atheismus'? Nur ausgehend vom Versuch, sich entschieden an Gott zu orientieren, werden auch die anderen Fragen in der Kirche recht in den Blick rücken und wird eine sachgerechte Antwort möglich werden. Gibt es dafür die nötige Koalition?

Damit zusammenhängend: *Welche Theologie* braucht es heute? Zur Zeit des Konzils ist es darum gegangen, angesichts eines fest gefügten systematischen Denkens Fragen zu stellen. Braucht es heute, angesichts einer weithin plausiblen Konturlosigkeit von Gott und Glaube, nicht eine andere Theologie? Wie affirmativ muss die Theologie sein? Welche Frage muss sie stellen? Wie muss sie sich präsentieren – im ‚theologischen Labor', im Hörsaal, in der Öffentlichkeit?

Kommt einer Theologie, die sich der Wissenschaftlichkeit verpflichtet weiß, nicht sehr schnell Gott abhanden, weil sie – auf einer Metaebene – vor allem *die Rede über* Gott reflektiert? Werden und produzieren wir damit nicht eher Religionsmoderatoren als Glaubenszeugen?

Wo liegen zwischen ‚progressiv' und ‚konservativ' vor allen Sachdifferenzen die *Unterschiede in den Koordinaten* (Wahrnehmungen, Interessen, Ängste …), die das innerkirchliche Gespräch so schwer machen? Wer sollte hier helfen, wenn nicht theologische Reflexion?

Gibt es nicht eine Unkultur von *unduldsamen Positionierungen* in der Kirche? Eine Haltung, die den anderen einfach abschreibt, von ihm nichts erwartet und daher auch das Gespräch verweigert? Wo gibt es die Bereitschaft, wohlwollend *zuzuhören*, die ‚anderen' Positionen wertschätzend und ohne Hermeneutik des Verdachtes zu verstehen? Die Bereitschaft, vor allem das Gelungene und Wichtige zu benennen, auch eigene Irrwege zuzugeben und zu korrigieren?

Der Autor: *Bernhard Körner, Dr. theol, geb. 1949, ist Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Graz.*

Das aktuelle theologische Buch

◆ Aigner, Maria Elisabeth / Bucher, Rainer / Hable, Ingrid / Ruckenbauer, Hans-Walter (Hg.): Räume des Aufatmens. Pastoralpsychologie im Risiko der Anerkennung. Festschrift zu Ehren von Karl Heinz Ladenhauf (Werkstatt Theologie 17). Lit-Verlag, Berlin u.a. 2010. (638) Pb. Euro 54,90 (D) / Euro 56,50 (A) / CHF 87,90. ISBN 978-3-643-50200-1.

Mit 638 Seiten eine recht stattliche Festschrift und das bei 47 Autorinnen und Autoren. Wie in einer guten Festschrift üblich, kommen nicht nur die akademischen Kolleginnen und Kollegen, sondern auch Freunde, Weggefährtinnen und Schüler zu Wort. Bemerkenswert ist in diesem Fall die Bandbreite der Schreibenden: nicht nur fächerübergreifend, also die Pastoralpsychologie übersteigend, auch breiter als die praktische Theologie, auch über die Theologie, nicht nur die katholische, hinausgehend, bis hin zu Künstlerischem und zu Lebenserinnerungen sowie den schon symbolischen Gemeinsamkeiten alter akademischer Freunde.

H. Stengers Beitrag „Pferde in meinem Leben. Pferde als Schicksals- und Weggefährten – Das Reiten als Kunst und als symbolisches Geschehen" mit eigenen Versen, eigenen Kriegstagebuchaufzeichnungen und dem Zeigen der Spuren der Pferde in seinem Leben sowie der Suche nach der Bedeutung von Pferden in der Bibel markiert auf der einen Seite das Persönliche. Sehr lesenswert.

K. Kießlings Beitrag „Interdisziplinär empirisch und mitleidenschaftlich spirituell. Pastoralpsychologie als Grundmuster Praktischer Theologie", in dem er aktuelle Pastoralpsychologie in der Nähe und klaren Abgrenzung zur Religionspsychologie, zur Empirie, zur Geistlichen Begleitung und deutlicher innerhalb der Theologie verortet, mit der Forderung nach einer Vielstimmigkeit der Pastoralpsychologie, markiert auf der anderen Seite das Wissenschaftliche.

Die Herausgeber haben diese Bandbreite, in der sich die Breite des 35-jährigen Wirkens des Emeritus Ladenhauf widerspiegelt, in vier Bereiche eingeteilt: Spannungsbogen Pastoralpsychologie und Seelsorge, Handlungsfelder: Medizin – Psychologie und Spiritualität, In der Spannung von Gesellschaft und Kirche, Erinnerungen und Grüße.

Entstanden ist dabei fast ein neues Handbuch der Pastoralpsychologie. Am Beginn steht die Verortung der Pastoralpsychologie – innerhalb der Praktischen Theologie durch den erwähnten Beitrag von *K. Kießling* und einen von *B. Körner*, der die geschichtliche Entwicklung der Pastoralpsychologie nachzeichnet – auch persönlich. Er fasst die alte Spannung zwischen Seelsorge und Psychologie in der Formel der psychologisch sensiblen Seelsorge und der theologisch verantworteten Psychologie und stellt dabei die Schlüsselfrage nach der Anthropologie: Welches Bild vom Menschen prägt das jeweilige pastoralpsychologische Tun? Theologisch gefasst: die Frage nach der Unterscheidung der Geister.

J. Panhofer erörtert, ob Pastoralpsychologische Bildung Pflicht, Kür oder Luxus sei. Anhand der Frage, ob es denn die Pastoralpsychologie überhaupt noch brauche,begibt er sich auf die Suche nach den Orten der Notwendigkeit pastoralpsychologischer Bildung. In einer glaubwürdigen Kirche sind dies primär seelsorgliche Orte, Orte diakonischen Handelns. Dort braucht es eine mystagogische Kompetenz, welche die Selbstannahme im Horizont Gottes sieht. Im Zeitalter des Narzissmus und angesichts aktueller Fragen nach dem Umgang mit Macht, so Panhofer, sollte der Blick in die Seelsorge, aber auch nach innen zu den Seelsorgern gehen. Am Thema der Identität des Priesters, mit Bezug auf H. Wahl, zeigt er die mögliche Problematik eines narzisstischen Klerikalismus auf und fordert daraus als einen weiteren Ort pastoralpsychologischer Bildung eine stärkere Beachtung der Liturgie. In diesem ersten Teil des Buches kommen die pastoralpsychologischen Aspekte der Liturgie darüber hinaus häufig vor.

„Et sanabitur anima mea. Überlegungen zum salutogenetischen Potential christlicher Liturgie" (*P. Ebenbauer*) fragt anhand des Kohärenz-Sinns nach der Qualität der Liturgie: „ob in ihr jene seelischen und zwischenmenschlichen Resonanzräume zum Klingen gebracht werden, die Gott durch seinen Heiligen Geist öffnet". Dann wäre Liturgie ein salutogenetisches Therapeutikum der schönsten Art.

Auch *A. Wallner*, der einen Essay über Erfahrungen und Anregungen zur Sakramentenpastoral an den Lebenswenden beisteuert, betont die Verschränkung des jeweiligen Sakraments mit der je eigenen Lebens- und Glaubensgeschichte. Die Frage nach dem Menschen und die Frage nach Gott bündeln sich im Sakrament.

Sicherlich jeweils nur Streiflichter der Verschränkung von Liturgie und Pastoralpsychologie, einige auch sehr speziell oder grundsätzlich; es ist jedoch ein besonderes Verdienst dieser Sammlung, Erfahrungen, Theoriestücke und aktuelle Fragen zum Zusammenspiel von Liturgie und Pastoralpsychologie mit Blick auf die konkreten Vollzüge und die konkreten Personen zusammenzustellen. An dieser Stelle geht die Festschrift weit über pastoralpsychologische Standardwerke hinaus, öffnet Räume des Nachdenkens, des Aufatmens und steuert Wesentliches zur Verbindung der Pastoralpsychologie mit der Liturgie bei. Dabei handelt es sich gewiss m. E. um einen wesentlichen Beitrag dieses Bandes zum sich verändernden (Selbst-) Verständnis der Pastoralpsychologie: die praktische Betrachtung der Liturgie und deren (sakramentale) Bedeutung für die Menschen in der jetzigen Zeit, die Verbindung mit deren Geschichte und Situation und die Deutung mit Hilfe pastoralpsychologischer Erkenntnisse.

Von ganz anderer Seite beschreibt *D. Schwarzbauer-Haupt* die Notwendigkeit der Pastoralpsychologie heute; sie zeigt in ihrem Erfahrungsbericht, wie sich ihr theologisches Denken und pastorales Handeln als Pastoralassistentin in den 30 Jahren nach der ersten Beschäftigung mit Pastoralpsychologie verändert hat. Subjektiv legt sie ihren pastoralpsychologischen Weg zwischen Erlösungsanspruch und Hoffnungslosigkeit dar.

R. Krockauer und *T. Schweighöfer* thematisieren in ihren Beiträgen die pastoralpsychologischen Arbeitsfelder der Beratung, zum einen wie Religiöses in Beratung heute vorkommen kann, wie die Bilder gedeutet werden können und zum anderen wie religiös denn Therapeuten sind.

Weitere Beiträge beschäftigen sich mit Konkretionen und Richtungen innerhalb der Pastoralpsychologie.

H. Kohler-Spiegel gibt tiefenpsychologische Grundhaltungen als Anregungen – auch für seelsorgliche Beratung: Eine Kurzzusammenfassung wesentlicher Theoriestücke der Psychoanalyse mit deutlichem Blick über den Zaun der Therapieschule in Richtung systemisches Denken und in Richtung des personzentrierten Ansatzes. Ein gut geeigneter komprimierter Aufsatz für Ausbildungskontexte. Damit bestätigt sie konkret die von *K. Kießling* (17) dargestellte „Anerkennung einer notwendigen Mehrperspektivität" in der Pastoralpsychologie, wie sie in der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie seit langem praktiziert wird und für die auch Karl Heinz Ladenhauf steht.

H. Findl weist in seinem Beitrag „Religion, Psychologie – und Pastoralpsychologie" nach einem historischen Abriss mit seinen Fragen: „Wohin geht die Reise?" die Perspektive nach vorne. „Pastoralpsychologie ist meines Erachtens für die christliche Theologie immer wieder ein notwendiges Inkarnationswerkzeug, mit dem leibhaftig erfahrbar werden kann, dass christlicher Glaube primär Heilskunde und nicht Heilslehre ist."

Die theologische Rede von „glauben" etwas genauer zu fassen und mit anderen Wissenschaften kompatibler zu machen, ist das Ziel von *H.-F. Angel* mit der Beschreibung von Creditionen als „bio-psychische Prozesse zur Konstitution relationaler Wirklichkeit", also mehr als nur gefühlte Erkenntnis. Sprachlich, psychologisch, neurobiologisch und mit vielen bestehenden Theorien verbindbar, könnten Creditionen als Phänomen interdisziplinär erforscht und beschrieben werden.

Ein spezielleres Thema greift *H. Wahl* auf: „Raum-Metaphern in der Tiefen- und Pastoralpsychologie." Er stellt Bions Container-Modell dar, Winnicotts „potential space" und zeigt deren metaphorische und reale Bedeutung für die Seelsorge als Raum und Zeit für die Seele bis zum Kirchenraum oder dem paulinischen In-Gott-sein. Wie so vieles in diesem Buch nachdenkens-wert.

Der zweite Teil über Medizin, Psychologie, Spiritualität ist ebenso breit gefächert wie der erste: *I. Baumgartner*, *C. Morgenthaler*, *C. Schaupp*, *P. F. Schmid* und *H. G. Petzold* –um nur einige der Autoren dieses Teils zu nennen – beleuchten die Schnittpunkte dieser drei genannten großen Themen. Sie berühren sich in den Feldern Anth-

ropologie, Ethik, der Schnittstelle zwischen Arzt/Ärztin und Patient, im Focus auf die Agierenden im Gesundheitswesen und deren Ausbildung, sowohl im Blick auf die Kommunikation wie auch auf die innere Bewältigung der vielen Situationen, vom Lebensbeginn bis zum Lebensende sowie beim Thema Trauer. Der alte Leib-Seele-Dualismus wird interdisziplinär neu beleuchtet und gefasst, Fragen nach der Seele, Berichte aus der praktischen Arbeit der Supervision in Kliniken und immer wieder aus unterschiedlichen Perspektiven erhellen die Themen Psychotherapie und Spiritualität, Supervision und Spiritualität, Hospiz und Spiritualität. Traumarbeit, Traumaarbeit, die Frage nach dem Bösen als spezielle seelsorgliche Bereiche in diesen drei Bereichen werden angeschnitten, ebenso Friedfertigkeit, Konvivalität und mitmenschliches Engagement als Ziele und Ergebnisse seelsorglichen Tuns. Wie im ersten Teil: Praxisberichte, kompetentes Beleuchten einzelner Arbeitsfelder, wissenschaftliche Reflexionen und Visionen. Auch hier könnten einzelne Beiträge hervorragend für Ausbildungsgruppen verwendet werden. Das Thema Spiritualität, in diesem Teil sicher nicht einheitlich betrachtet, wird in seiner säkularen und innerkirchlichen Bedeutung klar. Die gegenseitige Herausforderung steht im Vordergrund und wird sich gerade an den seelsorglich diakonischen Feldern – im Krankenhaus, in Krisensituationen und in der Hilfe für die Helfer – bewähren müssen. Dazu gibt der Teil viele Denkanstöße und ermutigt zur Praxis.

Der dritte Teil: „In der Spannung von Gesellschaft und Kirche." Ist heilsame Seelsorge in Gemeinden noch möglich? *F. Weber* macht sich zusammen mit *O. Fuchs* auf die Suche danach in Lateinamerika und stellt die not-wenigen Fragen nach der Ermächtigung der Armen und Laien, nach den Trägern der Seelsorge und deren Würde und sieht in deren alltäglicher Subjektwerdung eine Verbindung, zu der die Pastoralpsychologie beitragen kann.

Tagebuchaufzeichnungen der Pastoralassistentin Rosa Hojas führen durch die ganz alltägliche und doch so oft nicht „alltägliche" Praxis pastoralen Tuns unter pastoralpsychologischem Blickwinkel. Sie macht deutlich, dass es neben den großen existenziellen Begegnungen auch die kleinen sind, die wichtig und tragend sind.

A. Wolkingers Beitrag ist eine Ermutigung zum aufrechten Gang in einer Kirche mit Reformstau: Reue, Fehler eingestehen, aus Fehlern lernen bis zur Tugend des Ungehorsams sind Ansätze, mit denen er auch anhand des Missbrauchsskandals des letzten Jahres das Aufeinandertreffen von Macht und Reformbereitschaft in der Kirche und deren Auswirkungen nach außen aufzeigt.

Auch in diesem Kapitel mehrmals das Thema Sprache: zum Heideggerschen Begriff der Sorge, zur Reflexion über Sprache und zur Suche nach einer unabgeschlossenen Sprache. Und der Beitrag von *O. Fuchs* „Gegenglut für zerstörende gluten [sic] suchend", in dem er sich selbst auf beinahe poetische Weise mit der Poesie von Stefan George auseinandersetzt: historisch, symbolisch und aktuell am Thema der Hingabe sowie des Martyriums.

Der abschließende Teil der Festschrift mit Erinnerungen und Grüßen von WeggefährtInnen aus der Psychotherapie, der Medizin, langjährigen „Zufallsbekanntschaften" und natürlich der Theologie, gipfelt sicherlich in *H. Stengers* Beitrag über Pferde (s. o.)

So ist ein Buch entstanden, das nicht nur alle wichtigen und aktuellen Themen der Pastoralpsychologie und der damit verbundenen wissenschaftlichen und praktischen Bereiche bearbeitet, sondern auch zukunftsweisende Schwerpunkte – wie die Berührungspunkte zwischen Pastoralpsychologie und Liturgie oder „Pastoralpsychologie ist Diakonie" – setzt. Nicht nur der Blick in die Vergangenheit seit dem Konzil, auch der Blick in die Gesellschaft und die Entwicklungsmöglichkeiten und -notwendigkeiten der Pastoralpsychologie, verortet – wenn auch unterschiedlich – in der Kirche, zeichnen das Buch aus. Fast ein Handbuch – in Vielem weniger systematisch als die „Pastoralpsychologie" von *M. Klessmann*, aber in Vielem deutlicher nach vorne gerichtet, profilierter, vielleicht sogar das aktuelle katholische Ergänzungsstückwerk dazu. Ein gutes Schlagwortverzeichnis hätte das Werk noch näher an ein Handbuch gerückt. Viele Beiträge sind für pastoralpsychologische Ausbildungsgruppen hervorragend geeignet, kurz, prägnant, aktuell und klar.

Rottenburg am Neckar *Joachim Schlör*

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

◆ Grillmeyer, Siegfried / Müller-Zähringer, Erik / Rahner, Johanna (Hg.): Eins im Eifer? Monismus, Monotheismus und Gewalt (Fragen der Zeit). Echter Verlag, Würzburg 2010. (134) Brosch. Euro 11,80 (D) / Euro 12,20 (A) / CHF 18,50. ISBN 978-3-429-03324-8.

Eine populäre These lautet: Offenbarungsreligion bedingt den Anspruch auf religiöse Exklusivität, und damit die religiöse Gewalt. Als Alternativen bieten sich einerseits die völlige Abkehr vom Glauben an – die offenbar nicht weniger Gewalt hervorbringen kann –, andererseits ein Verzicht auf konfessionellen Absolutismus. Die intellektuelle und ethische Redlichkeit des personalen Monotheismus wurde bereits zur Zeit des deutschen Idealismus im Zug des Pantheismusstreits erörtert, auf welchen die Beiträge Klaus Müllers wie Jan Assmanns zu einer Vorlesungsreihe der Universität Bamberg zurückgreifen, die im vorliegenden Band dokumentiert wird.

Assmann weist in „Monismus und Monotheismus – alte und neue Friedensangebote" (21–42) auf Mendelssohns Vorschlag einer „doppelten Mitgliedschaft" hin, also der gleichzeitigen Zugehörigkeit zu einer Religion offenbarter Gesetze, wie sie das Judentum darstellt, und einer Religion der Vernunft, die für alle Menschen gelten könne. Aus der Perspektive des Judentums mit seinem Konzept von Bünden verschiedener Weite (Noah-, Abrahams- und Mosebund) wie aus der Perspektive eines Außenstehenden ist dieser Weg zwischen Fundamentalismus und (gleichgültigem) Pluralismus dann auch leichter zu gehen, als aus der Perspektive des christlichen Heilsverständnisses. Klaus Müller setzt in seinem Beitrag „Gott, Gewalt und das Gegenmittel der Vernunft" (59–82) bei der wurzelhaft angelegten Transformierbarkeit des Theismus an. Wenn sich universale mit personal-geschichtlichen Gotteskonzepten treffen, also etwa „jenes All-Eine der ägyptischen Mysterien … und der Einzige Gott des Dekalogs", dann tritt die Frage auf: „Ist der eine vom anderen abhängig oder umgekehrt? Oder sind sie gar eins?" (64). Müller betont die bedeutende und bleibende Spannung zwischen den beiden Polen, die den biblisch fundierten Anthropomorphismus immer wieder durch „kosmotheistische" Vernunft brechen kann, und damit die Inanspruchnahme des persönlichen Gottes für die eigene Eitelkeit und die Gewalt, die mit dieser verbunden ist.

Einen anderen Zugang zum Problem wählt dagegen Saskia Wendel in ihrem „Plädoyer für einen aufgeklärten Monotheismus" („Auf dich, Gott, habe ich meine Hoffnung gesetzt", 83–104). Darin übt sie Kritik an der Inanspruchnahme des Monismus für die christliche Gottesrede, für die dies eine Aufgabe der Subjektivität und des geschichtlichen Bewusstseins, und damit der Inkarnation, bedeuten würde. So sehr Wendels konzise Darstellung der Bedeutung der Personalität Gottes Anerkennung verdient, geht sie doch auch am Kern des Problems vorbei. Die Frage nach der Angemessenheit von Gottesrede lässt sich nämlich nicht über den Verweis auf die Anforderungen ihrer offenbarten Form erledigen, sondern muss von der Erschließung der gesamten erfahrenen Wirklichkeit ausgehen.

Aus demselben Grund widerspricht auch die „doppelte Mitgliedschaft" dem Bekenntnis zur Einheit Gottes, der nicht in den Besonderheiten der Geschichte, sondern in ihr insgesamt – in Christus vorweggenommen – offenbar ist. Die Identifikation des Prinzips dieser geschichtlichen Wirklichkeit als analog personal steht in keiner unüberwindlichen Spannung zum Vernunfttheismus, gerade weil das Christentum nicht in dem Sinn Offenbarungsreligion ist wie etwa das Judentum.

Die den Kern des Problems behandelnden Texte werden von zwei äußerst lesenswerten Beiträgen zu Aspekten begleitet: Daniel Krochmanlik schreibt „Über religiöse Gewalt und Judentum" (43–58). Angelika Neuwirth spricht sich für eine Lektüre des Koran im Kontext seiner Entstehung, also als Botschaft an Nichtmuslime, aus, um ihn auch für die europäische Kultur als theologisch relevanten Text zu erschließen (105–128).

Der Anspruch sämtlicher Beiträge geht weit über die oft oberflächliche Auseinandersetzung zum Thema Religion und Gewalt hinaus, und mag gerade deswegen manche durch

den Titel geweckte Erwartungen nicht erfüllen. Sie tragen aber gerade durch ihre tiefe und unaufgeregte Erschließung der Unterströme dieser aktuellen Debatte dazu bei, diese auf das wesentliche Thema zurück zu beziehen – nämlich die Frage, wie Welt und Gott zusammen denkbar sind.

Linz *Josef Kern*

BIOGRAFIE

◆ Halder, Klemens H.: Norbert von Xanten. Der Gründer des Prämonstratenserordens und seine Zeit. Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien 2010. (144, zahlr. Abb., Schutzumschlag) Geb. Euro 17,95 (D, A) / CHF 27,50. ISBN 978-3-7022-3079-1.

Beheimatet zwischen der ersten Wirkungsstätte Norberts (Xanten) und einer ehemals bedeutenden Abtei seines Ordens (Kloster Steinfeld in Kall/Eifel), zugleich Ruhestätte eines anderen Heiligen des Ordens (Hermann Joseph von Steinfeld, ca. 1150–1241 o. 1252), hat mich das Interesse an Leben und Werk meines Namenspatrons immer begleitet. Wohl eher zufällig und für meine Eltern bei der Namensgebung nicht von vorrangiger Bedeutung (der 6.6. war der Geburtstag des ersten, früh verstorbenen Kindes und Norbert der Tagesheilige, nach dem der erste männliche Sprössling seinen Namen erhielt), erreichte der Name Norbert just in meinem Geburtsjahr den Spitzenwert in der Beliebtheitsskala der männlichen Vornamen in Deutschland.

Der Autor Klemens Halder, Prämonstratenser im Stift Wilten/Innsbruck, wird dem auch von Generalabt Thomas Handgrätinger in seinem Vorwort formulierten Anliegen, nämlich „hinter dem Wanderprediger, dem Chorherrn, dem Ordensgründer, dem Reichsbischof und Reichspolitiker den Menschen Norbert und sein Ergriffensein vom Herrn zu entdecken“ (10), doch weitgehend gerecht. Sprachstil und Beschränkung der Belege (lesefreundlich ans Ende des Buches gerückt) und Literatur auf das Wichtigste sind kennzeichnend für den angedachten Adressatenkreis jenseits eines kleineren Fachpublikums. Die reiche Bebilderung mit teils wenig bekannten Darstellungen unterstreichen dieses Anliegen. In zwanzig kurzen Kapiteln wird das kaum oder gerade 50jährige Leben Norberts in allen wichtigen Momenten beleuchtet, wodurch schon ersichtlich wird, wie arbeitsreich, wie „kompakt“ dieses Leben war. Allein bemerkenswert bereits, welche Entwicklung seine Ordensgründung nahm (um 1200 über 500 Klöster), um die sich Norbert selbst nur wenige Jahre bis zu seiner Ernennung zum Erzbischof von Magdeburg und damit zum Aufstieg in die Reichspolitik sorgen konnte. Das letzte Kapitel befasst sich denn auch mit der Entwicklung des Ordens ebenso wie mit der Verehrung Norberts, der erst in der Zeit der Gegenreformation zur Ehre der Altäre erhoben wurde (1582 bzw. 1621), obwohl ihn schon die ältesten Darstellungen (12. u. 14. Jh.) mit Heiligenschein zeigen, als man sich in den konfessionellen Streitereien um den wahren Glauben an Norberts siegreiche Auseinandersetzungen etwa mit Tanchelm erinnerte. (Andernorts wird auch erzählt, die Ordensmitglieder seien zu bescheiden gewesen, die Heiligsprechung ihres eigenen Gründers zu betreiben.) Als aktueller Bezug und „Lokalkolorit“ zugleich findet sich im Anhang ein Bilderzyklus von 11 Blättern wiedergegeben, auf denen der Innsbrucker Künstler Martin Walde „die wichtigsten Stationen des Lebens Norberts, teils symbolisch reduziert, festgehalten“ (127) hat und der 1984 aus Anlass des 850. Todestages Norberts in der von den Prämonstratensern in Wilten betreuten Pfarrkirche St. Norbert (unweit des Stifts im Süden Innsbrucks gelegen) installiert wurde (und hinsichtlich der Wahrnehmung sicher polarisiert). Zwei Karten auf den Vorsatzseiten (Mitteleuropa zur Zeit der Ottonen und Salier: politische Einteilung und kirchliche Struktur; Prämonstratenserklöster heute in Mitteleuropa) runden das Gesamtwerk ab.

Wer sich kurz und kurzweilig über einen unbekannten Bekannten informieren möchte, dem sei die Lektüre dieses Büchleins anempfohlen.

Bonn *Norbert M. Borengässer*

ETHIK

◆ Boff, Leonardo: Tugenden für eine bessere Welt. Aus dem Portugiesischen übersetzt von Bruno Kern. Butzon & Bercker / Publik-Forum Edition, Kevelaer 2009. (352, Schutzumschlag, Lesebändchen) Geb. Euro 29,90 / Euro 30,80 (A) / CHF 49,50. ISBN 978-3-7666-1285-4.

◆ 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.

Seit den 1990er-Jahren ist die Globalisierung für arme wie reiche Länder zu einer immensen Herausforderung geworden. Wirtschaftliche Verwerfungen, ein liberalistischer Raubtierkapitalismus, aber auch Nationalismen und Fremdenfeindlichkeit angesichts wachsender Migrationsströme sind nur einige der hier zu nennenden Probleme. Angesichts dessen kommen die Impulse des großen alten Befreiungstheologen Leonardo Boff zu einer Tugendethik in der Globalisierung sehr gelegen. In „*Tugenden für eine bessere Welt*" (portugiesisches Original in drei Bänden 2005) möchte Boff drei neue Kardinaltugenden etablieren: Gastfreundschaft, Toleranz und friedliche Tischgemeinschaft. Die Gastfreundschaft (15–151), die Boff als Antwort auf die soziale und politische Herausforderung des 11. September 2001 (und letztlich auch auf die Kolonialisierung Lateinamerikas) sieht, meditiert er entlang des Mythos von Philemon und Baucis, die die Götter Jupiter und Hermes unerkannt in ihrer armseligen Hütte aufnehmen. Die Toleranz (153–245) ist für Boff die Lösung der religiösen und weltanschaulichen Seite des 11. September. Er entwickelt sie außergewöhnlich stark aus biblischen Texten, übergeht aber fast das gesamte Mittelalter (nur Raimund Lullus wird dargestellt) und v.a. die für die Toleranzidee eigentlich unerlässliche Diskussion des 16.–18. Jh. Welthunger und Wassermangel sind die Ausgangsprobleme für die dritte Tugend der Tischgemeinschaft (247–345). Hier sieht Boff die Lösung nicht in den Verheißungen der Gentechnik, sondern in einer neuen, gerechteren Weltwirtschaftsordnung, ökologischem Landwirtschaften und einem bescheideneren Lebensstil. Sie sind für ihn auch die Quelle zu einem dauerhaften und tragfähigen Frieden.

Immer mehr zeichnet sich in den letzten Jahren ab, dass es einer radikalen Umkehr der Menschen in den Industrieländern bedarf, wenn der anthropogene Treibhauseffekt wirksam bekämpft werden soll. Selbst die Vereinten Nationen konsultieren im Rahmen ihres Umweltprogramms verstärkt die großen Weltreligionen, weil sie spüren, dass es ohne deren spirituelle Ressourcen keinen Weg in die Zukunft gibt. In „*Die Erde ist uns anvertraut*" sieht Boff die große Herausforderung des Treibhauseffekts darin, eine neue, Religionen und Kulturen übergreifende Spiritualität zu entwickeln. Die auf sie zielende Entwicklung einer globalen Humanität („Mundialisierung") verortet er (in Orientierung an Teilhard de Chardin) sehr optimistisch in einer streng linearen Erd- und Evolutionsgeschichte und kann daher die Erdcharta von 2001 (die zwei Jahre später von der UNESCO verabschiedet wurde) als einen entscheidenden Schritt auf dem Weg zum „Punkt Omega" verstehen (45). Er weckt (in guter franziskanischer Tradition und im intensiven Gespräch mit moderner Naturwissenschaft und Weltraumforschung) die Faszination am wunderbaren Lebenshaus der Erde und stellt ihr (im Gespräch mit den KlimaforscherInnen des IPCC und der internationalen Umweltbewegung) die Wahrnehmung der „gekreuzigten Erde" (72) gegenüber. So sieht er die Menschheit am Scheideweg: In den nächsten Jahren entscheide sich, ob Menschheit und Erde überleben könnten. Daher entwickelt Boff eine „planetarische" Ethik und Spiritualität, vertieft seine Lektüre der Erdcharta und gibt abschließend ganz praktische Hinweise, wie die Bewahrung der Schöpfung aussehen könnte.

Gerechtigkeit und Frieden im erstgenannten Buch und die Bewahrung der Schöpfung im zweitgenannten – zusammen bilden die beiden Bücher eine umfassende Behandlung der großen Herausforderungen der Menschheit. Boffs Gedanken weisen dabei – wie nicht anders zu erwarten – eine unglaubliche Weite auf. Es ist erstaunlich, wie vielfältige und brandneue Erkenntnisse der Naturwissenschaften, der Politik und der Eine-Welt- und Umweltbewegung er in einen großen, durchaus schlüssigen Zusammenhang stellt. So entsteht ein durchaus visionäres Bild von Geschichte und Zukunft des blauen Planeten und seiner BewohnerInnen. Enttäuschend ist allerdings, dass Boffs Rezeption der wissenschaftlichen Sozial-, Friedens- und Umweltethik sowie der christlichen Schöpfungsspiritualität sehr rudimentär ist und weitgehend in den 1980er-Jahren des 20. Jh. endet. Hier hat sich doch in den letzten zwanzig Jahren ungemein viel getan, was an Boff offenbar spurlos vorüber ging. So bleiben gerade die letzten Kapitel von „Die Erde ist

uns anvertraut“ mit ethischen und spirituellen Reflexionen leider sehr farblos. Weder entsteht eine Vision zukunftsfähiger Lebensstile noch ein Leitbild gesellschaftlicher Wandlungspotenziale. Es zeigt sich einmal mehr die Schwierigkeit, wenn ein gelernter Dogmatiker über ethische Themen schreibt (wie es auch umgekehrt schwierig wäre, wenn ein Ethiker über dogmatische Fragen schreibt). Die Ausdifferenzierung der Wissenschaften lässt eine solche Universalgelehrsamkeit nur noch um einen hohen Preis zu. – Dennoch können die Bücher viele meditative Anregungen geben.

Linz *Michael Rosenberger*

◆ Feldbauer-Durstmüller, Birgit / Koller, Edeltraud (Hg.): Wirtschaft und Ethik (Fachbuch Wirtschaft). Linde Verlag, Wien 2010. (335) Kart. Euro 56,40 (D) / Euro 58,00 (A) / CHF 98,00. ISBN 978-3-7073-1442-7.

Der vorliegende Sammelband von Lehrenden an der Johannes Kepler-Universität und der Katholisch-Theologischen Privatuniversität (also durchwegs aus Linz) ist das Ergebnis einer breiten Diskussion zwischen klassischen BetriebswirtschafterInnen und TheologInnen über Kernfragen moderner Unternehmensführung, Management, Corporate Social Responsibility und ethische Anforderungen, die an Wirtschaft herangetragen werden.

Neben den klassischen FachvertreterInnen aus Betriebswirtschaft, Controlling, Produktionsmanagement, Moraltheologie, christliche Gesellschaftslehre und Sozialethik kommen auch Personen aus der betriebsführenden Praxis zu Wort, z. B. der Benediktinerabt Christian Haidinger und die Spezialistin für Spitalsökonomie Dorothea Greiling.

Die AutorInnen reflektieren das steigende Bemühen um ethische Akzeptanz und Verständnis für die Gesetzmäßigkeiten und Handlungsmöglichkeiten der Betriebswirtschaft und hinterfragen gängige Behauptungen zur ethischen Alternativlosigkeit im wirtschaftlichen Leben. Neben einer sehr kritischen Sicht der Corporate Social responsibility (Feldbauer-Durstmüller) stellt die zweite Herausgeberin die Behauptung wirtschaftlicher Sachzwänge, die ein Handeln nur in einer bestimmten Hinsicht zulassen, deutlich in Frage. Oftmals würden diese nur behauptet. „… Rahmenbedingungen des Handelns und ökonomische Funktionsweisen sind nicht automatisch auch Handlungs- oder Sachzwänge. Sie sind noch *kein quasi-naturgesetzlicher Zwang zu einer konkreten Handlung*, auch wenn das Management mitunter wenig Handlungsspielraum sieht.“ (Koller, 70).

Helmut Pernsteiner argumentiert für eine demokratischere, stärkere Berücksichtigung von KleinaktionärInnen und Streubesitz bei börsennotierten Unternehmen im Sinne einer stärkeren Beteiligung der Gesellschaft an wirtschaftlichen Entscheidungen. Reinhold Priewasser plädiert für ein „nachhaltigkeitsorientiertes Wirtschaften“ und eine erweiterte Verpflichtung von Unternehmen gegenüber der Gesellschaft. Beiträge über ethisches Investment, Schöpfungsethik, die Einführung von Ökosteuern, werteorientierte Unternehmensführung und die Kriterien für sozial nützliches und ökonomisch rationales Handeln in der Wirtschaft runden den Bogen ab.

Zwei spezielle Beiträge dieses Bandes behandeln Management und wirtschaftliche Entscheidungen im Krankenhaus bzw. Gesundheitssystem. Während sich so ein überwiegender Teil des Buches mit gesamtgesellschaftlichen und ökologischen Auswirkungen der Ökonomie und ethischen Kriterien zu einer verantwortungsvollen Betriebsführung bzw. Betriebswirtschaft befasst, ist es der Theologe Ansgar Kreutzer, der in einem kürzeren Beitrag die Fragen der ArbeitnehmerInnen anspricht: Kultur der Arbeit, Stress, Muße, ausreichende Entlohnung und v. a. das Sinn gebende Anliegen der Mitbestimmung. Kreutzer versteht moderne Erwerbsarbeitende als „ArbeitskraftunternehmerInnen“, die gewisser Maßen die Anforderungen des Managements in ihre eigene Psyche hinein verlagern (Selbstverwirklichung oder Selbstausbeutung als Leitbegriffe einer modernen Arbeitsethik).

Insgesamt wird ein bunter, äußerst anregender Spannungsbogen geschaffen.

Linz *Severin Renoldner*

◆ Klasvogt, Peter / Fisch, Andreas (Hg.): Was trägt, wenn die Welt aus den Fugen gerät. Christliche Weltverantwortung im Horizont der Globalisierung. Bonifatius Verlag, Paderborn 2010. (409) Geb. Euro 36,90 (D) / Euro 38,00 (A) / CHF 52,90. ISBN 978-3-89710-466-2.

Anlässlich des 60-jährigen Bestehens des Sozialinstituts Kommende Dortmund fand im November 2009 ein internationales Symposion statt. Die Beiträge sind von den Herausgebern, dem Direktor des Sozialinstituts und dem Referenten für Wirtschaftsethik an der Kommende Dortmund im vorliegenden Band zusammengestellt. Er wurde dem im März 2010 verstorbenen Altbischof von Hildesheim, Josef Homeyer, gewidmet, der selbst noch zwei Beiträge zur Verfügung stellen konnte. Sein Schlusswort (397–405) liest sich insbesondere hinsichtlich seiner Visionen wie ein geistliches Vermächtnis.

Bereits ein erster Blick auf die Liste der Autorinnen und Autoren macht deutlich, dass es gelungen ist, ein hochkompetentes Expertengremium dafür zu gewinnen, zu sozialethischen Fragen im Horizont globaler Bedrohungen Stellung zu nehmen. Warum droht die Welt aus den Fugen zu geraten? An apokalyptischen Zeichen fehlt es nicht, wenn sich in Europa jährlich 50.000 Menschen das Leben nehmen und in 15 Staaten Europas die häufigste Todesursache bei Jugendlichen Selbstmord ist (67), wenn die Hälfte der Weltbevölkerung von weniger als $ 2,50 am Tag leben muss, wenn mehr als eine Milliarde Menschen unter einer absoluten Armutsschwelle von 1 $ pro Tag leben (169), wenn eine Milliarde Menschen keinen Zugang zu hygienisch einwandfreiem Trinkwasser hat und 2,8 Milliarden Menschen keine Versorgung mit Wasser für sanitäre Zwecke.

Wie ein roter Faden wird immer wieder auf zentrale Texte der kirchlichen Lehrverkündigung Bezug genommen: so auf die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils und auf die Sozialenzyklika von Benedikt XVI. „Caritas in veritate". Die Lektüre macht deutlich, dass viele Sachfragen in der ihnen eigenen Komplexität wahrgenommen werden müssen. So wird mit Recht vor der Gleichung gewarnt: „Mehr Geldtransfer = weniger Armut" (257).

In einer bedenkenswerten Diagnose heißt es: „Es gab eine Zeit, in der die Welt groß und der Raum sehr weit waren. Heute dagegen wird die Welt immer kleiner und der Raum nimmt schnell ab. […] Das Paradox besteht darin, dass uns eigentlich erst die große Nähe zeigt, wie weit entfernt wir tatsächlich von einander sind." (62) Erfreulich ist es, wenn sich einige Beiträge intensiv mit den Auswirkungen der Globalisierung auf die Lebenssituation junger Menschen befassen und mit Recht anmahnen: „Junge Menschen wollen als gleichberechtigte Partner wahrgenommen werden und sich in weniger fest institutionalisierten Räumen auch spontan beteiligen können." (366)

Mit dem Konzept eines solchen Sammelbandes hängt es unweigerlich zusammen, dass die Beiträge inhaltlich und konzeptionell (und überraschenderweise auch hinsichtlich des Umfangs) erheblich divergieren. Den Rezensenten freut besonders, dass in zwei Beiträgen auch Linz im internationalen Konzert vertreten ist. Dankbar wird man viele Anstöße zur geistigen Auseinandersetzung mit drängenden Fragen unserer Welt registrieren. Was hält Europa zusammen? Der bereits erwähnte Altbischof Homeyer bringt es auf den Punkt: „Die Bergpredigt hält Europa zusammen – was sonst?" (86)

Bamberg *Hanjo Sauer*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

◆ Weß, Paul: Glaube aus Erfahrung und Deutung. Christliche Praxis statt Fundamentalismus. Otto Müller Verlag, Salzburg–Wien 2010. (278) Kart. Euro 24,80 (D, A). ISBN 978-3-7013-1177-4.

Der vorliegende Band versammelt Aufsätze aus den vergangenen Jahren, die sich zum Entwurf einer Fundamentaltheologie fügen. Dem einleitenden Text („Christliche Praxis statt Fundamentalismus", 13–50) folgend, geht es Paul Weß vor allem darum, das Christentum „in säkularer Sprache" zu verkündigen, um den Anfragen des Atheismus zu begegnen und damit einzulösen, was das letzte Konzil nur beansprucht hat. Er wendet sich in einer Auseinandersetzung mit dem Jesusbuch des Papstes („Wahrer Mensch vom wahren Gott", 51–73) vor allem gegen den „Fundamentalismus", womit er jede Glaubensbegründung aus Autorität und Offenbarung meint. Dem stellt er die Begründung aus philosophischer Reflexion entgegen, die er selbst nachidealistisch aus der Erfahrung der Abhängigkeit des Einzelnen leisten will („Religion aus Erfahrung und Deutung", 131–65). Weiters spricht sich Weß für eine radikale Revision nicht nur des Dogmenverständnisses, sondern zentraler christlicher Dogmen aus: Er will das rückgängig machen, was er eine methodisch verfehlte „Hellenisation" des Christentums

nennt. Dieser unterstellt er, durch eine Ontologisierung des Bekenntnisses zu Christus den biblischen Monotheismus ersetzt zu haben („War Jesus ‚wirklich als Mensch Gott'?", 75–98). Weß banalisiert die Göttlichkeit Christi exegetisch und konstruiert einen Unterschied zwischen den Christologien der Konzilien von Nizäa und Chalzedon (27). Er beachtet nicht, dass sich Nizäa gerade auch gegen den hellenistischen Arianismus wandte. Chalzedon dagegen formulierte gegen das Extrem der Entmenschlichung Christi seine Formel, die göttliche und menschliche Natur seien in ihm „unvermischt und ungetrennt". Weß würdigt nicht die so gefundene sprachlich bestmögliche Annäherung an das gott-menschliche Geheimnis, welche die Grenzen philosophischer Sprache implizit anerkennt.

Dagegen wirkt seine Forderung einer Reform der kirchlichen Institutionen nach dem Prinzip der Geschwisterlichkeit (167–250) und nach dem dazu notwendigen Konzil schon wieder moderat.

Die hier versammelten Texte zeugen vom Engagement ihres Autors, darüber hinaus sind sie durch außerordentliche Klarheit (mit der möglichen Ausnahme der Auseinandersetzung mit Rahner „Transzendentale Geoffenbartheit Gottes", 99–129) und die ergiebige Annotation sehr zugänglich gehalten. Keinem Christen wird verborgen bleiben, wie aktuell viele der Fragen sind, die Weß aufwirft – etwa nach dem spannungsreichen Verhältnis von Schrift und Kirche oder den (nicht nur zeitbedingten) Grenzen des Anspruchs kirchlicher Lehraussagen. Davon sollte man sich aber nicht vom Zweifel an den hier entwickelten Antworten abhalten lassen und sie als Herausforderung verstehen. Es bleibt zu hoffen, dass diese Herausforderung von einer Fundamentaltheologie angenommen werden wird, welche die Bibel in der kirchlichen Tradition zu verorten weiß und die Verbindung beider mit der griechischen Philosophie zumindest in ihrem historischen Recht einsieht. Es genügt eben nicht, auf profane Weise davon zu sprechen, dass wir in Jesus „den besten Weg finden [können], um zum Glauben an Gott zu gelangen" (24). Wenn der „Sohn Gottes"-Titel auf Jesus angewandt nicht mehr bezeichnet als seine besondere Stellung vor Gott (vgl. 93 ff.): Wie könnte uns der Tod eines solchen Jesus rechtfertigen, der wie jeder andere als Mensch unter Menschen starb?

Linz *Josef Kern*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Zinnhobler, Rudolf: Das Bistum Linz im Spannungsfeld des Nationalsozialismus. Vorträge – Aufsätze – Dokumente. Wagner Verlag, Linz 2011. (247, zahlr. Abb.) Pb. Euro 22,00 (D, A). ISBN 978-3-902330-53-6.

„Die katholische Kirche in Oberösterreich hat sich, dank des Einsatzes vieler Priester und Laien, im NS-Kirchenkampf im Wesentlichen bewährt, auch wenn ein teilweises Versagen nicht geleugnet werden kann." (227) Zu diesem abschließenden Urteil kommt der Kirchenhistoriker Rudolf Zinnhobler in seinem jüngsten Buch. Es behandelt Situation und Entwicklung der Diözese Linz während der nationalsozialistischen Herrschaft. Der Autor ist sicher berufen, ein solches Urteil zu fällen. Als emeritierter Professor der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz hat er alle Epochen der Kirchengeschichte in Oberösterreich vom Leben des heiligen Severin bis zum seligen Franz Jägerstätter umfassend aufgearbeitet. Sein besonderes Interesse galt jedoch – aus seiner eigenen Lebensgeschichte heraus – den Ereignissen während der NS-Zeit in Oberösterreich.

Prof. Zinnhobler, 1931 geboren, wurde im Februar 80 Jahre alt, hat also, aus einem katholischen Haus kommend, den Umbruch 1938 als Kind miterlebt. In seinem neuen Buch beschreibt er daher anschaulich sein persönliches Spannungsfeld zwischen dem Dasein als Ministrant und als Hitlerjunge.

Aus seinem reichen Wissen greift Zinnhobler einige Biografien heraus, die bezeugen, wie raffiniert die NS-Machthaber ihren Kampf gegen die Kirche führten. Die in Oberösterreich betroffenen Bischöfe – Johannes Maria Gföllner und Josef C. Fließer, beide erklärte Nazi-Gegner – blieben persönlich unangetastet. Ihre engsten Mitarbeiter werden jedoch verfolgt und im KZ gefoltert, eine besonders quälende Belastung für ihre bischöflichen Herren. Die tragische Lebensgeschichte des Generalsekretärs der Katholischen Aktion, Franz Ohnmacht, betitelt Zinnhobler daher bewusst mit: „Er litt für seinen Bischof". Der im Buch abgedruckte Briefwechsel Ohnmachts mit seinen Angehörigen und Mitbrüdern beweist auch, wie sehr die Kirchenführung sich um die inhaftierten Priester zu kümmern versuchte.

Geht es um das Spannungsfeld zwischen katholischer Kirche und Nationalsozialismus

in Österreich, wird oft jene verhängnisvolle Erklärung der österreichischen Bischöfe vom März 1938 zitiert, in der sie „aus innerster Überzeugung“ die neuen Herren aus dem Altreich begrüßen in der trügerischen Hoffnung, damit der Kirche einen Lebensraum sichern zu können. Rudolf Zinnhoblers Buch ist ein Zeugnis dafür, dass im Urteil der Nachwelt mehr als diese Erklärung der tatsächliche Leidensweg katholischer Priester und Laien zählen sollte.

Linz *Franz Rohrhofer*

◆ Schödl, Ingeborg: Vom Aufbruch in die Krise. Die Kirche in Österreich ab 1945. Mit Kurzbiografien engagierter Laien (Editio ecclesia semper reformanda 6). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2011. (277, 29 s/w Abb., Schutzumschlag) Geb. Euro 24,95 (D, A) / CHF 37,90. ISBN 978-3-7022-3112-5.

Das sprachlich und sachlich wichtige sowie ausgezeichnet bebilderte Buch schildert den Weg der österreichischen Kirche seit 1945. Die Verfasserin, geb. 1934, ist eine engagierte Zeitzeugin. Sie war u. a. als freie Journalistin, als Redakteurin der Wiener Kirchenzeitung (1982–1994) und als Vertreterin der Familien im ORF tätig.

Überaus lebendig werden die Aufbrüche und Umbrüche der Kirche nach dem Krieg sowie nach dem 2. Vatikanum, das Wirken bedeutender Bischöfe wie Kardinal Franz König („Jahrhundertbischof“), Johann Weber, Reinhold Stecher und Maximilian Aichern („Sozialbischof“) dargestellt. An Vertreterinnen und Vertretern der Laienkirche sei auf Eva Petrik und Eduard Ploier verwiesen. Es gab aber nicht nur Aufbrüche und Umbrüche, es gab auch Zusammenbrüche („Causa Groër“, „Causa Krenn“, „Missbrauchskandal“) und einen bedauerlichen „Zickzackkurs“ der Kirche unter den Päpsten Johannes Paul II. und Benedikt XVI. Die Kirchenaustritte mehren sich, die Zahl der Priester- und Ordensleute geht ständig zurück. Die strenge „Zölibatsverpflichtung“ für Priester stellt ein echtes Problem dar. I. Schödl schließt ihr Buch dennoch hoffnungsvoll mit einem Wort von Kardinal König ab: „… wenn die Kirche nur Menschenwerk wäre, … so wäre sie schon längst zugrunde gegangen“.

So wichtig und wertvoll das Werk der Verfasserin auch ist, es stellt an die Leser große Ansprüche für die spätere Wiederbenützung, da sich die Kapitel chronologisch überschneiden, eingebaute Kurzbiografien den Text sprengen und ein Index fehlt. Hier müsste für eine zu erwartende Neuauflage einiges getan werden.

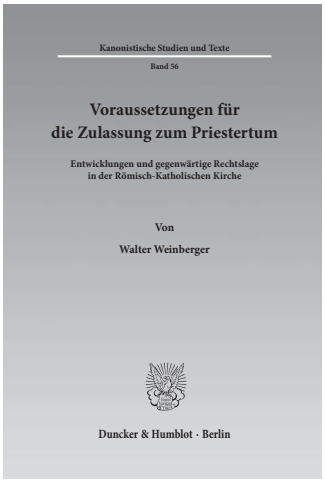
Linz *Rudolf Zinnhobler*

LITURGIEWISSENSCHAFT

◆ Fuchs, Guido: Gott und Gaumen. Eine kleine Theologie des Essens und Trinkens. Claudius Verlag, München 2010. (160, zahlr. farb. Abb.) Geb. Euro 18,90 (D) / Euro 20,40 (A) / CHF 34,10. ISBN 978-3-532-62411-1.

Kulinarisches erfährt heutzutage eine hohe Aufmerksamkeit: unterschiedlichste Fernsehformate lassen Teilhaben an den Kochkünsten prominenter HaubenköchInnen, aufwändig gestaltete Kochbücher erfreuen sich großer Beliebtheit, Ess- und Trinkgenuss gehört zur willkommenen Unterbrechung des Alltagsbetriebs. Immer schon waren Essen und Trinken mehr als bloße Nahrungsaufnahme. Sie sind Teil und Ausdruck menschlicher (Lebens-)Kultur und seit urdenklichen Zeiten eignet ihnen eine religiöse Dimension, weil die existenzielle Voraussetzung dafür, dass uns etwas zum Lebensmittel wird, Akte des Tötens und der Zerstörung sind. Essen als Schnittstelle (oft im wahrsten Sinn des Wortes) von Leben und Tod rührt damit an das tiefste Geheimnis des Lebens (vgl. 53).

Guido Fuchs, Liturgiewissenschaftler an der Universität Würzburg, Publizist und Leiter des Instituts für Liturgie und Alltagskultur in Hildesheim, zu dem auch der Fachbereich Kulinaristik und Religion gehört, kredenzt mit diesem anregend gestalteten Band eine genießbare und bekömmliche Theologie. In zwölf Kapiteln – (oder soll man sagen Gängen?) – trägt er eine Fülle auf, die aus hellsichtigen Beobachtungen gesellschaftlicher Entwicklungen und Lebensäußerungen, sprach- und kulturgeschichtlichen Informationen, Brauchtum und künstlerischen Gestaltungen, philosophischen Überlegungen und biblischen Erzählungen schöpft, und erschließt sie auf ihre Tiefendimensionen hin. Daraus ergeben sich wertvolle spirituelle Anregungen und ethische Handlungsimpulse. Inhaltlich reicht der Bogen von *Alltag und Fest* (12–23), *Genuss und Sünde* (24–33) über *Dank und Segen* (68–79), *Gastfreundschaft und Gastlichkeit* (80–93) bis hin zu *Küche und Ka-*



Walter Weinberger

Voraussetzungen für die Zulassung zum Priestertum

Entwicklungen und gegenwärtige Rechtslage in der Römisch-Katholischen Kirche

Kanonistische Studien und Texte, Band 56
784 S. 2011 ⟨978-3-428-13234-8⟩ € 78,–
Auch als E-Book erhältlich

In Zeiten gesellschaftlicher und kirchlicher Umbrüche stellt sich mehr denn je die Frage nach der Berufung zu spezifischen Dienstämtern. Ist der Ruf zum Priestertum in einer laikalen Kirche und säkularisierten Gesellschaft noch vernehmbar, der priesterliche Dienst ein nicht mehr gefragtes Auslaufmodell, der Priester überhaupt noch akzeptiert?

Antworten ergeben sich aus der begrifflichen und historischen Erfassung von Berufung und gegenwärtigem Priesterbild. Anhand konziliarer Dokumente und kirchlicher Normen werden grundlegende Eignungskriterien sowie Ausnahmeregelungen erarbeitet, spezielle Grenzbereiche wie Frauenpriestertum, Zölibat, Sexualität, Missbrauch, psychische und physische Voraussetzungen (Zöliakie, Alkoholismus, AIDS) thematisiert und der Kompetenzbereich der zuständigen kirchlichen Organe analysiert. Der zweite Teil konkretisiert einzelne Etappen des vorgeschriebenen Ausbildungsweges, beginnend mit der Aufnahme ins Priesterseminar, den nachfolgenden liturgischen Beauftragungen (Lektorat, Akolythat, Admissio) bis zum detaillierten Untersuchungsprozess (Skrutinien) vor den einzelnen Weihen (Diakonat, Presbyterat). Während dieser Vorbereitungszeit führen oftmals Krisensituationen zu Brüchen und letztendlichem Scheitern der Berufung, die aus dem Versagen kirchlicher Ausbildungsverantwortlicher resultieren können und einer Korrektur bedürfen.

Duncker & Humblot · Berlin

Internet: www.duncker-humblot.de

techese (130–141), aber auch zu *Verzicht und Solidarität* (34–45). Die den Leseappetit anregenden Inhaltsangaben der anderen Kapitel vermitteln auszugsweise die weiteren Themen dieser „Theologie, die aus der Küche kommt" (6): Die handeln „Von der Ambivalenz des Essens, der Verdrängung des Zerstörenmüssens, um genießen zu können, und vom Leben, das aus dem Tod kommt" (46–57), „Vom Mahl, das zu einer Liebesbeziehung wird, und der Küche als magischem Ort der Verwandlung" (vgl. 58–67), „Von der Heiligkeit bestimmter Speisen und Getränke und vom Brot für die Welt" (vgl. 94–103), „Von paradiesischen Vorstellungen eines gemeinschaftlichen Mahles und der gelegentlichen Not des Alleinessens" (vgl. 104–117) sowie „Von barbarischen Esskulturen und Gebeten beim Schlachten und Schächten" (vgl. 118–129). Jedes Kapitel schließt mit einem Rezeptvorschlag und einem Text- bzw. Liedangebot. Eine „Nachlese" (154f.) fasst als christliche Spiritualität des Essens zusammen: „achtsam sein, sich Gedanken machen um das Essen, nicht nur um Geschmack und Kalorien und Kosten. Wer sich Gedanken macht, isst anders, bewusster, isst vielleicht auch dankbarer" (155), weil nichts selbstverständlich ist. Eine solche Spiritualität kann den Alltag prägen, jedes Essen zu einer „gesegneten Mahlzeit" machen und immer wieder tiefere Zugänge zum Mahl als Heilssakrament eröffnen.

Man möchte dieses Buch zunächst gleich „verschlingen"; die Bilder, Texte und Gedanken laden aber ein, auch zu verweilen und beim langsamen Kauen die (geistliche) Kost zu verdauen mit ihren wertvollen Nährstoffen – nicht zuletzt für jene, die im Dienst der Eucharistie und ihrer Erschließung tätig sind.

Linz *Christoph Freilinger*

◆ Stuflesser, Martin / Winter, Stephan (Hg.): „Ahme nach, was du vollziehst." Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik (Studien zur Pastoralliturgie 22). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2009. (XII, 302) Pb. Euro (D) 42,00 / Euro 43,20 (A) / CHF 59,90. ISBN 978-3-7917-2184-2.

Der von den Herausgebern Martin Stuflesser (Würzburg) und Stefan Winter (Osnabrück) gewählte Titel des hier vorgestellten Sammelbandes ist der Liturgie der Priesterweihe entnommen: „Bedenke, was du tust, *ahme nach, was du vollziehst*, und stelle dein Leben unter das Geheimnis des Kreuzes." Während der neugeweihte Priester Kelch und Patene erhält, wird er mit diesen Worten an die ethischen Verpflichtungen erinnert, die sein Dienst am Altar nach sich zieht. Das Buch streicht demnach den fundamentalen Zusammenhang zwischen Liturgie und Diakonie, Gottesdienst und persönlichem Leben heraus, wobei die Aufforderung *ahme nach, was du vollziehst* nicht nur die geweihten Priester betrifft, sondern als Aufruf an alle Christen zu verstehen ist, das „Geheimnis des Kreuzes" in der Liturgie feiernd zu vergegenwärtigen und im persönlichen Leben fruchtbar zu machen. So wird deutlich, dass zum Gottesdienst auch soziale Konsequenzen gehören – exemplarisch von Jesus bei der Fußwaschung am Abend vor seinem Leiden vorgelebt und liturgisch am Gründonnerstag begangen. Die Fußwaschung fasst Jesu Botschaft und Praxis der Diakonie nochmals eindrucksvoll zusammen und trägt sie seinen Jüngern auf: „Ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit auch ihr so handelt, wie ich an euch gehandelt habe" (Joh 13,15). Oder noch pointierter formuliert: Liturgie und Leben müssen zusammenpassen. Das Mitfeiern der Liturgie soll demnach auf das Leben ausstrahlen und zu sozialem Engagement ermutigen.

Der vorliegende Band geht in seiner Grundstruktur auf ein Symposium zum Thema „Liturgie und Ethik" zurück, das im März 2007 am Boston College (USA) stattfand. Es widmete sich den ethischen Implikationen von Ritualen und ging der Frage nach, welchen Einfluss die Liturgie auf das Handeln der Menschen nimmt bzw. wie im Umkehrschluss das Handeln die Liturgie prägt. Zehn Aufsätze gehen unmittelbar auf das Symposium zurück, weitere fünf wurden auf Anfrage der Herausgeber für den Sammelband verfasst und hinzugefügt. Aufgrund des Veranstaltungsortes und der internationalen Beteiligung sind zwei Drittel der Aufsätze in englischer, das verbleibende Drittel in deutscher Sprache abgefasst. Die Veröffentlichung im Rahmen der Studien zur Pastoralliturgie (StPaLi 22) trägt zudem zur „Internationalisierung" des oftmals vernachlässigten wissenschaftlichen Austausches innerhalb der Theologie zwischen Nordamerika und dem deutschen Sprachraum bei.

Die Beiträge der Autoren (in diesem Rahmen kann lediglich eine kleine, aber repräsentative Auswahl der Artikel kurz vorgestellt

werden) zeichnen sich vor allem durch große Interdisziplinarität aus. Neben Liturgiewissenschaftlern und Vertretern der Ritual Studies bringen sich auch Moraltheologen und Vertreter der philosophischen Ethik ins Gespräch ein, wobei überwiegend die Bedeutung liturgischen Tuns für das ethische Handeln in den Beiträgen erörtert wird. In diesem Sinn stellt etwa Robert J. Daly SJ, einer der renommiertesten katholischen Theologen im Bereich des christlichen Opferbegriffs, den Römerbrief in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Er geht der Frage nach, ob die paulinische Ermahnung an die Brüder in Rom, sich selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt und so der wahre und angemessene Gottesdienst ist (vgl. Röm 12,1), ausreichend in der Opfersprache der eucharistischen Gebete der Kirche berücksichtigt wird. Nur dann, wenn die Wandlung der eucharistischen Gaben in Leib und Blut Christi auch in eine Wandlung der Gläubigen im Sinne von Röm 12 mündet, verfehlt das Opfer Christi seine ureigenste Bestimmung nicht. Der Moraltheologe und Kollege Dalys am Boston College James F. Keenan SJ beleuchtet das Verhältnis von Ethik und Liturgie im Licht der Wiederentdeckung der Tugenden. In seinem Artikel fordert er die Liturgiewissenschaft auf, vermehrt auf die Erkenntnisse der Tugendethik zurückzugreifen und für eine erneuerte Theologie der Liturgie fruchtbar zu machen. Ähnlich wie sich die Moraltheologie von einer zu stark regel- und normenbasierten Ethik verabschiedete, soll sich die Liturgiewissenschaft wieder mehr auf die anthropologischen Grundkonstanten des Gottesdienstes besinnen. Nach Keenans sehr prägnanter Einführung in die Tugendethik in Abgrenzung zu utilitaristischen Ethikmodellen hätte der eine oder andere Anknüpfungspunkt mit der Liturgiewissenschaft noch besser herausgearbeitet werden können, um tatsächlich als Impulsgeber für die Liturgiewissenschaft zu dienen. Der Münchner Liturgiewissenschaftler Winfried Haunerland ruft in seinem Beitrag den Bezug zwischen liturgischem Vollzug und Lebenspraxis in Erinnerung, indem er Handlungsimpulse aus der Messfeier näher beleuchtet. Von der dritten Auflage des Missale Romanum ausgehend, bezieht er sich auf die neuen Entlassformeln, die Benedikt XVI. dem Missale von Paul VI. hinzufügen hat lassen. Sie weisen dezidierter darauf hin, dass die Mitfeier der Eucharistie auf die konkrete Lebenspraxis ausstrahlen muss. Haunerland denkt darüber hinaus auch an, die Bewahrung der Schöpfung zukünftig im Messbuch (z.B. unter den Messen für besondere Anliegen) zu berücksichtigen. Er weist in diesem Zusammenhang aber auf eine Gefahr hin, die nicht nur für diese konkrete Fragestellung, sondern für das Thema Liturgie und Ethik generell von Bedeutung ist: Die christliche Liturgie im Allgemeinen und die Feier der Eucharistie im Besonderen dürfen nicht zu einer missionarischen Werbeveranstaltung oder zu einer Schulung für den Weltdienst verkommen. Der Gottesdienst ist seiner Grundstruktur nach zweckfrei und darf demnach nicht für weltliche oder gar private Interessen instrumentalisiert werden. Noch nachdrücklicher wird dieser Einwand vom Augsburger Philosophen (damals noch an der Catholic University of America in Washington) Stefan Schärtl formuliert, der in seinem philosophisch geprägten Essay kritisch anfragt: „Why would we need liturgy to actually get ethical messages across?“ (56) Damit stellt er einen Zusammenhang von Ethik und Liturgie nicht grundsätzlich in Frage, erinnert aber daran, dass die Liturgie eine ihr eigene Autonomie beansprucht, die man nicht so einfach in ethische Normen ummünzen kann. Schärtl plädiert deshalb dafür, Liturgie und Ethik als zwei unterschiedliche Wege zur Verherrlichung Gottes zu verstehen, die zwar Bezugspunkte aufweisen aber nicht unmittelbar aufeinander bezogen sind. Der Würzburger Liturgiewissenschaftler Martin Stuflesser plädiert in seinen beiden Grundsatzaufsätzen (erster und letzter Beitrag) das auf Prosper von Aquitanien zurückgehende Axiom *lex orandi – lex credendi* um die Dimension des praktizierten Glaubens (*lex agendi*) zu ergänzen, was auch den kirchlichen Grundvollzügen (*Leiturgia – Martyria – Diakonia*) entsprechen würde. Mit dieser Vervollständigung zeigt er anhand der Krankensalbung auf, dass die im Kontext dieses Sakraments oft thematisierte Kluft zwischen Liturgie (*lex orandi*) und Systematik (*lex credendi*) nur dann gelöst werden kann, wenn die Verbindung zum gelebten Glauben (*lex agendi*) wieder mehr ins Bewusstsein rückt. Stuflesser regt eine bessere Verankerung des Verhältnisses von Liturgie und Ethik im Lehramt der Kirche an, wobei ihm die Liturgie als geeigneter Ort erscheint, diese Verbindung für die Gläubigen sichtbarer zu machen.

Aufgrund der Fülle der hier vorgelegten Artikel lässt sich der Sammelband nur schwer beurteilen, da die Beiträge verschiedene theo-

logische Disziplinen vereinen und oft ganz unterschiedliche Ziele verfolgen. Nicht zuletzt aus diesem Grund wäre es hilfreich gewesen, das vorliegende Buch mit einem grundlegenden Beitrag über das Verhältnis von Liturgie und Ethik einzuleiten, indem man den aktuellen Forschungsstand kurz umreißt sowie Ziel und Methode des Buches vorstellt. Der interdisziplinäre Zugang, der auf den ersten Blick den Roten Faden im Inhaltsverzeichnis etwas vermissen lässt, erweist sich aber dennoch im Laufe der Lektüre als gewinnbringend. Anschaulich wird dem Leser vor Augen geführt, wie wichtig es ist, dass sich die verschieden Teildisziplinen der Theologie (bzw. der Religionswissenschaft) untereinander wieder besser vernetzen und ihre Forschungsansätze bzw. -ergebnisse nachhaltiger austauschen. Aus der an den Universitäten fast allerorts durchgeführten organisatorischen Trennung in praktische und systematische Theologie darf demnach keine inhaltliche folgen. Wie der Sammelband anschaulich demonstriert, eignet sich die Liturgiewissenschaft in besonderer Weise, eine vermittelnde Rolle zwischen den verschiedenen Teilbereichen der Theologie einzunehmen. Zugleich kann sie sich selbst aus der oft unglücklich geführten Diskussion, ob sie nun eine mehr systematische oder praktische Disziplin sei, befreien und dem Anspruch des Zweiten Vatikanischen Konzils, das die Liturgiewissenschaft zu einer Hauptdisziplin erhob, gerecht werden (vgl. SC 16).

Wien *Andreas Bieringer*

MORALTHEOLOGIE

◆ Richter, Paul: Der Beginn des Menschlebens bei Thomas von Aquin (Studien der Moraltheologie 38). Lit-Verlag, Berlin 2008. (234) Pb. Euro 29,90 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 46,90. ISBN 978-3-8258-1116-7.

In der Debatte um den Schutz menschlicher Embryonen spielt seit etwa zwei Jahrzehnten die Frage nach dem moralischen Status des Embryos eine zentrale Rolle: Kommt diesem bereits von der Verschmelzung der Ei- und Samenzelle an Menschenwürde und damit allerhöchster Schutz zu? Oder ist der Schutz vor einem bestimmten, späteren Zeitpunkt nur abgestuft? Manche VertreterInnen dieser zweiten Position berufen sich – in Entgegnung auf das kirchliche Lehramt, das die erste Position einnimmt – auf die Theorie der sog. „Sukzessivbeseelung", die der moraltheologische Lehrer schlechthin, Thomas von Aquin, vertrat. Gemäß dieser Theorie wird die Geistseele erst zu einem späteren Zeitpunkt der Embryonalentwicklung von Gott geschenkt – und damit die Möglichkeit eines abgestuften Schutzes des Embryos vor diesem Zeitpunkt eröffnet.

Wie weit kann man sich bei solchen Überlegungen legitim auf Thomas berufen? Hat er wirklich einen abgestuften Schutz des ungeborenen Lebens gelehrt? Und wenn ja, darf man ihn dann heute angesichts veränderter medizinischer Erkenntnisse noch als Kronzeugen einer solchen Position aufrufen? Diesen Fragen widmet sich die vorliegende Arbeit von Paul Richter, die als Dissertation an der Universität Wien eingereicht und approbiert wurde.

Nach einer Einleitung (11–20) stellt Richter im *1. Teil* „*Grundlagen*" (21–96) die gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse über die vorgeburtliche Entwicklung des Menschen und deren bioethische Bewertung und Deutung vor. Sodann präsentiert er die Vielfalt der bereits vor Thomas vorhandenen Beseelungstheorien, ehe er in Person und Denken des Thomas selber allgemein einführt. Der *2. Teil* „*Die Position des Thomas*" (97–224) präsentiert eine saubere und klare Exegese all jener (rund 40) Stellen des thomasischen Werks, in denen Relevantes zum Thema geschrieben steht. Auf dieser Basis versucht Richter eine systematische Synthese der thomasischen Gedanken, ehe er diese nochmals im Kontext der gegenwärtigen Bioethikdebatte diskutiert. Ein relativ schmales Literaturverzeichnis und ein Abkürzungsverzeichnis runden die Arbeit ab.

Zusammengefasst kommt Richter zu folgendem plausiblem Schluss: Aufgrund der überholten naturwissenschaftlichen Erkenntnisse des Thomas und seiner übermäßig starken Orientierung an Aristoteles (den er selbst seinem persönlichen Lehrer Albert vorzieht) muss man aus heutiger Sicht seinen Versuch einer Synthese zwischen Kontinuitäten und Diskontinuitäten in der vorgeburtlichen Entwicklung als misslungen bezeichnen (190). Man kann daher in der modernen Bioethik auf seine theologischen Absichten (Ziele) rekurrieren, nicht aber auf seine Thesen der Sukzessivbeseelung und des abgestuften Embryonenschutzes (Mittel).

Die Arbeit hat ihre Stärken in der extrem flüssigen Lesbarkeit, in der Klarheit der Gedan-

kenführung und in der Präzision ihrer Textauslegungen. Wer die thomasische Position zur Beseelung und zum Schutz des ungeborenen Menschen kennenlernen will, für den ist diese Arbeit das ideale Mittel. Sie stellt einen wichtigen Beitrag zur Theologie- und Ideengeschichte dar.

Gleichwohl soll auch auf zwei Schwächen hingewiesen werden, eine kleinere und eine größere: Die kleinere Schwäche ist, dass Richter *das* medizinhistorisch einschlägige Standardwerk von Thomas Laqueur, Making Sex von 1990 (deutsch „Auf den Leib geschrieben" 1992) offensichtlich nicht kennt. Es hätte ihm an vielen Punkten eine gute Vertiefung richtiger Gedanken über den naturwissenschaftlichen Kenntnisstand und Vorstellungshintergrund des Thomas geboten. Hier zeigt sich exemplarisch, dass ein wenig mehr Literaturrecherche dem Buch gut getan hätte.

Die größere Schwäche ist, dass die Verortung des Thomas in der gegenwärtigen Bioethikdebatte sowohl deskriptiv als auch normativ nur sehr ansatzweise gelingt. Deskriptiv, insofern (im Kapitel 2) die zitierten AutorInnen quantitativ höchstens einen sehr kleinen Teil selbst der deutschsprachigen Positionen abdecken und qualitativ ihre Argumentationsgänge nicht sorgfältig rekonstruiert werden (so erkennt man z.B. überhaupt nicht, dass etliche Ansätze vertragstheoretisch aufgebaut sind). Normativ, insofern (im Kapitel 8–9) die Kriteriologie zum Umgang mit den sog. SKIP-Argumenten auf dem Hintergrund thomasischer Überlegungen doch sehr dünn bleibt.

Gleichwohl stellt die Arbeit im historischen Teil einen sehr soliden, sorgfältigen und außerordentlich klaren Beitrag zur Debatte dar. Jeder, der Thomas in bioethischen Diskursen zitiert, sollte hier nachlesen, was er genau gesagt hat.

Linz *Michael Rosenberger*

ÖKUMENE

◆ Schmidinger, Wolfgang (Hg.): Alexander Men – Gespräche über Glaube und Kirche (orientalia – patristica – oecumenica 3). Lit Verlag, Berlin u.a. 2010. (224) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 31,90. ISBN 978-3-3643-50244-5.

Alexander Wladimirowitsch Men (1935–1990) war einer der führenden Intellektuellen der russisch-orthodoxen Kirche im 20. Jahrhundert. Als Priester, Theologe und Religionsphilosoph übte er großen Einfluss auf die wissenschaftliche Intelligenz während der letzten Jahrzehnte der Sowjetunion aus. Mens Offenheit und Liberalität brachten ihm bereits zu Lebzeiten inner- und außerhalb der Sowjetunion den Ruf eines besonnenen Erneuerers ein, schufen ihm aber auch Feinde. Seine Ermordung im Jahr 1990 blieb bis heute unaufgeklärt.

Mit dem Band „Alexander Men – Gespräche über Glaube und Kirche" legt der Herausgeber Wolfgang Schmidinger eine gute Einführung in das Leben und Wirken dieser herausragenden Persönlichkeit vor. Seine einfühlsame Übersetzung zweier wichtiger Abhandlungen – „Veruju" (Credo) und „Domasnie Besedy – O Christe i Cerkvi" (Christus und Kirche), von denen letztere erstmals in deutscher Sprache vorliegt – vermittelt eindringlich die Wirkkraft Mens als geistiger Lehrer.

Es sind mehr als zwanzig Jahre seit Mens Tod vergangen, zwanzig Jahre, in denen die russische Gesellschaft und die russisch-orthodoxe Kirche radikale Veränderungen durchlaufen haben. Im deutschsprachigen Raum sind die Figur und das Werk Mens hinlänglich bekannt, und sein Andenken hat in der Form des seit 1995 von der Akademie der Diözese Rotttenburg-Stuttgart vergebenen Alexander-Men-Preises Würdigung erfahren. Warum also heute noch eine deutsche Übersetzung von Mens Schriften?

Zuallererst ist zu sagen, dass der hier vorliegende Band im russischen Kontext in guter Gesellschaft ist. Nach wie vor erscheinen jährlich Bücher über Alexander Men auf Russisch, seine Popularität und Strahlkraft über den Tod hinaus sind ungebrochen. Gerade in Zeiten des Umbruchs innerhalb der russisch-orthodoxen Kirche erscheint Men heute vielen als Autorität, die mit Besonnenheit und Selbstkritik den Weg der orthodoxen Kirche in die moderne Welt vorzuzeigen vermag. Auch Jahrzehnte nach seinem Tod sind seine Lehre und Überlegungen nicht überholt. Es ist das große Verdienst von Schmidinger, diese Aktualität eindringlich zu vermitteln, insbesondere durch seine unmittelbare, der gesprochenen Sprache verpflichteten Übersetzung, welche die Stimme Mens in die Gegenwart holt.

Für viele von Mens Anhängern bedeutete dessen Ermordung ein düsteres Vorzeichen für

den Aufbruch der russisch-orthodoxen Kirche in die postsowjetische Ära. Und in der Tat legen verschiedene Entwicklungen innerhalb der russisch-orthodoxen Kirche während der 1990er-Jahre die Befürchtung nahe, dass die meisten von Mens warnenden Worten ungehört geblieben sind. In dieser Hinsicht höchst bemerkenswert sind die „Gespräche über Christus und Kirche", die Schmidinger erstmals in deutscher Übersetzung vorlegt. Noch vor der Zeit der wiedererlangten Freiheit für die Kirche entstanden, halten sie der russisch-orthodoxen Kirche der Gegenwart einen kritischen Spiegel vor.

Von größter Aktualität erscheint, zum Beispiel, Mens Aufruf zur Selbstkritik der Kirche. Die offizielle Sprachregelung des Moskauer Patriarchats lautet heute, dass die russisch-orthodoxe Kirche während der sowjetischen Herrschaft dem militanten Atheismus erfolgreich zu widerstehen wusste und sich seit dem Fall des Kommunismus wieder im Aufschwung befinde. Aufgabe der Kirche sei es heute, dem „militanten Säkularismus" und der laizistischen „Christophobie" zu widerstehen, welche die christliche Kultur Russlands und Europas bedrohen. Bei Men hingegen lesen wir, dass eine solche Haltung problematisch ist, weil sie die eigene Verantwortung in der Welt zugunsten eines Freund-Feind-Denkens verdrängt. Men malt nicht schwarz-weiß, sondern erkennt in den gesellschaftlichen Veränderungen und Ereignissen Prüfsteine für die Kirche: „[Es] wurde uns vom Himmel ein großes Geschenk gegeben – lachen Sie jetzt nicht, denn dieses Geschenk ist der Atheismus. Der militante Atheismus und alle antichristlichen Bewegungen. […] Eine der Hauptzielsetzungen von uns als heutigen Christen ist nicht der Kampf gegen den Atheismus. Dagegen hat man schon zu viel gekämpft. […] Wir müssen aber vielmehr gegen das Pseudochristentum innerhalb eines jeden von uns kämpfen. Dies wird um vieles wichtiger sein, denn der Atheismus kommt als Produkt unserer eigenen Unwürdigkeit. […] Ich verstehe, es ist um vieles leichter zu sagen: Wir sind die Guten, wir sind die Träger der Wahrheit, sie sind die Träger der Lüge, sie sind die Verfolger, wir sind die Verfolgten usw." (158–159)

An anderer Stelle schreibt Men: „Gewiß, uns ist um die Christ-Erlöser-Kathedrale leid, die abgerissen wurde, das steht außer Zweifel. Doch andererseits verstehen wir, daß irgend etwas in unserem christlichen Leben war, das es erlaubte, sie zu zerstören." (158) – Was hätte Men wohl dazu gesagt, dass die Christ-Erlöser-Kathedrale 1995 bis 2000 originalgetreu wieder aufgebaut wurde und mit ihrer großen goldenen Kuppel heute wieder als Machtsymbol der Russisch-Orthodoxen Kirche erstrahlt?

Unvermindert aktuell sind seine Warnungen vor Sektierertum und Machtstreben in der Kirche:

„Wenn die Macht der Kirche nicht eine despotische, tyrannische und administrative Macht sein soll, so hat es sich doch historisch ergeben, dass sie genaue eine solche wurde." (172) Dem entgegen hält Men eine Kirche der permanenten Veränderung und Prüfung. Für ihn befand sich die Kirche „stets im Zustand der Karwoche": „Die menschliche Natur bringt die Kirche ins Grab, schlägt die Nägel in die Decke ihres Sarges, dieser Sarg zerbirst, und von dort erhebt sie sich wieder und wieder." (175)

In Zeiten, in denen nach wie vor eine Minderheit innerhalb der russisch-orthodoxen Kirche gewillt ist, Stalin als Verteidiger des russischen Vaterlandes zu rehabilitieren, finden wir in Mens Urteil über Stalin eine notwendige, deutliche Stellungnahme der Abgrenzung und Zurückweisung (71 f., 86).

Men war außerdem ein kritischer Beobachter des Sinneswandels einiger seiner Zeitgenossen, die sich in den letzten Jahren der Perestrojka von glühenden Kommunisten zu devoten Christen wandelten: „Ich erinnere mich an jemanden, der kurz bevor ich ihn kennenlernte, getauft worden war. Ein Fanatiker, ein schrecklich intoleranter Typ. Bis dahin war er ein unduldsamer Kommunist, danach Faschist, im Anschluss noch irgendwer; er hatte sehr oft die verschiedenen Gegenstände einer Intoleranz gewechselt. So kam er in die Kirche. Und ich sehe, wie bei ihm der Schaum hervortritt, wenn er über Nicht-Orthodoxe und Atheisten spricht." (182 f.)

Alexander Men hat diese klaren Worte in einer Zeit gefunden, als noch nicht absehbar war, dass der Fall des Kommunismus der Kirche ihre alten Machtbefugnisse zurückgeben und Menschen zurück in den Schoß der Kirche spülen würde, die weniger am Glauben, als vielmehr an einer neuen staats- und identitätstragenden Ideologie interessiert waren. Men hat sehr viel vorausgesehen, und seine Aussagen sind daher für kritische Gläubige der orthodoxen Kirche noch heute eine wichtige Richtschnur. Das erklärt auch seine ungebrochene Popularität.

Die Entscheidung des Autors, den Text „Ich glaube“ noch einmal in einer deutschen Fassung vorzulegen, ist durchaus folgerichtig in Hinblick auf den Anspruch auf Aktualität von Men. Seit den 1990ern haben sich in Russland sehr viele Menschen taufen lassen. Die notwendigen Voraussetzungen hierfür waren, wie inzwischen auch von Kirchenleuten bemängelt wird, gering gehalten: in der Regel ein Gespräch mit dem Priester und der Nachweis, die Gebete auswendig zu kennen. Dem gegenüber haben wir es beim Text „Credo“ mit einem Dokument der Lehre und Hinführung zur Taufe zu tun, das, erstens, ungebrochene Gültigkeit hat, zweitens aber vor allem deutlich macht, dass die Taufe für Men ein Anlass zur Prüfung der eigenen Persönlichkeit war. In keinem Fall war sie eine leicht zu absolvierende Übung, sie sollte vielmehr einen neuen Blick auf die Welt ermöglichen. Mens „Credo“ als Basistext für ein Taufgespräch – die Praxis der Taufe in Russland in den letzten zwei Jahrzehnten ist vielerorts wohl weit davon abgewichen.

Es macht Sinn, Alexander Men heute wieder oder neu zu lesen. Nicht nur für diejenigen, die sich für die Entwicklung der russisch-orthodoxen Kirche interessieren, sondern für jeden engagierten Christen, der in Men ein herausforderndes, modernes Kirchenverständnis findet. Schmidingers Buch ist, zwanzig Jahre nach Mens Tod, von höchster Aktualität.

Rom *Kristina Stoeckl*

PASTORALTHEOLOGIE

◆ Krist, Alois: Spannung statt Spaltung. Dimensionen eines förderlichen Umgangs mit Aggression in der Kirche (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik). Lit Verlag, Berlin u.a. 2010. (484) Pb. Euro 44,90 (D) / Euro 46,20 (A) / CHF 71,90. ISBN 978-3-643-10754-1.

Ein ungewöhnlicher wie herausfordernder (Unter-)Titel für ein sperriges Thema gerade im Kontext kirchlichen Handelns und Diskurses: *Aggression*. Alois Krist wagt sich profund wie kenntnisreich mit seiner Dissertation an ein pastoral(-theologisch) vernachlässigtes Thema heran und deckt damit ein Desiderat ab, das für pastoral Handelnde erstaunliche wie konstruktive Impulse enthält.

Einleitend (5–38) steckt der Autor sein Ziel inhaltlich, begrifflich (z.B. von Ärger, Zorn, Wut …) wie methodisch ab und will die Ambivalenz von Aggression zwischen Destruktion und Konstruktion innerhalb der Gottesbeziehung, der zwischenmenschlichen Erfahrungen sowie als kirchlichen Anders-Ort aufzeigen. Ein weiteres Ziel ist, „den Heterotopos eines zornigen, herausfordernd-kraftvollen Jesus Christus in die Praktische Theologie zu integrieren“ (20) und wie sich damit die pastorale Praxis inspirieren und auch verändern lassen kann.

Im ersten Hauptteil (41–77) nähert sich Krist der Aggression phänomenologisch und verdeutlicht anhand einiger illustrativer Beispiele, wie der Umgang mit ihr im Kontext christlicher Praxis misslingt bzw. misslingen kann. Der Autor zeigt dies u. a. anhand psychologischer Literaturbeispiele (z. B. Riemann, Görres, Ringel, Moser …), an Formen harmonisierender Aggressionsvermeidung unter TheologInnen oder an der verharmlosenden Gottesrede in der christlichen Verkündigung. Damit werden typische Formen des kirchlichen Umgangs mit Aggression sichtbar. Der Autor problematisiert dies als wirklichkeitsfremde, konfliktscheue, aggressionsvermeidende und z. T. infantile kirchliche Praxis.

Der zweite Hauptteil (81–199) steht unter dem Blickwinkel der Entwicklung, Funktion und Bedeutung von Aggression innerhalb der psychologischen wie humanwissenschaftlichen Forschung. In einer ersten Annäherung thematisiert der Autor gängige Abwehr- und Vermeidungsmechanismen. So wird z.B. durch Konfliktvermeidung nach Krist die Chance vertan, „durch eine produktive Auseinandersetzung die konfliktive Beziehung oder Situation voranzubringen, weiterzuentwickeln und einer Konfliktlösung entgegenzuführen“. (92) In einem zweiten Schritt durchforstet der Autor gängige Aggressionstheorien (psychoanalytisch, psychobiologisch, emotionspsychologisch, lernpsychologisch …) und weist nach, dass „alle vorgestellten Theorien […] die Unausweichlichkeit von Aggression betonen“ und sie „konstitutiv zum Menschsein gehört“. (188) Aggression ist für Krist aus psychologischer Sicht das Vermögen, aktiv, intensiv und essentiell auf Menschen und Begegnungen zuzugehen, „sich zu berühren und dadurch Veränderung und Wandel zu erreichen.“ (195)

Im dritten Haupt-Teil (203–356) öffnet Krist den Fundus theologischer wie biblischer

Archive. Der alttestamentliche Zugang zeigt eine wechselvolle Geschichte mit dem sperrigen Gott zwischen der Gottesbegegnung im Kampf Jakobs am Jabbok (204–218), dem Zorn Gottes in den Klageliedern (219–228) oder der Gottesanklage eines Ijob (237–263). Ijob fordert trotz widerfahrenem Leid eine Antwort Gottes ein und ist so nicht als Ausdruck eines Beziehungsabbruches zu Gott zu verstehen, sondern „mittels Klage öffnet sich Ijob für das größere Geheimnis Gottes, welches größer als sein eigenes Leid ist." (251). In einem zweiten Schritt (279–356) faltet Krist seine Theologie der Aggression anhand des Kreuzes Jesu Christi und der damit verbundenen christologischen wie soteriologischen Implikationen aus. Für den Autor ist Jesu Kreuz der Ausgangs- und der Endpunkt der Aggression an Jesus, der selber als Störenfried im Tempel wahrgenommen wird, der kämpfend und ringend seine Gottverlassenheit anschreit und seine Auferstehung als „Aufstand des Auferstandenen für das Leben" (333) interpretiert. „Der österliche Mitvollzug des Kampfes" (345) als Christ/in für das Leben ist laut Krist aggressiv, weil verändernd und somit konstruktiv.

Der vierte und abschließende Hauptteil (360–449) reformuliert den Titel „Spannung statt Spaltung" neu und sieht darin die „Basisdimension eines förderlichen Umgangs mit Aggression in der Kirche und praktische Implikationen für eine Aggressionspastoral". (360) Die Metaphorik des Kampfes und der Klage sieht Krist als mögliche Form gelebter Spiritualität und eine integrierte Form der Aggression versteht er als „schöpferische und schöpfergemäße Lebensmächtigkeit". (391) In einem weiteren Schritt interpretiert der Autor die „Nachfolge des zornige Christus als Norm pastoralen Handelns" (410) und plädiert abschließend für eine konstruktive Streitkultur, die einer „destruktiven Aggression" (438) heilend und verantwortungsvoll begegnen kann.

Die Lektüre dieser Studie ist anspruchsvoll, weil es den/die Lesende/n in Anspruch nimmt, den eigenen Umgang mit Aggression zu reflektieren, sich den dunklen und sperrigen biblischen Gottesbildern zu stellen und sich einer Pastoral der Harmonie und Harmlosigkeit zu widersetzen. Der Autor ermöglicht durch das vertiefte psychologische und vor allem theologische Verständnis von Aggression neue, lebensnahe und kreative Handlungsoptionen für Kirche und Pastoral. Zu wünschen ist, dass dieses herausfordernden, bereichernde, weil mutige Werk weite Verbreitung findet. Uneingeschränkt empfehlenswert!

Linz *Helmut Eder*

RELIGIONSPÄDAGOGIK

◆ Holzapfel-Knoll, Maria / Leimgruber, Stefan: Gebete von Juden, Christen und Muslimen. Modelle für religiöse Feiern in der Schule. Deutscher Katecheten-Verein e.V., München 2009. (104, s/w. Abb.) Pb. Euro 14,80 (D) / Euro 15,30 (A). ISBN 978-3-88207-387-4.

In Deutschland wie auch in Österreich finden wir an den Schulen zunehmend eine multireligiöse Realität vor. ChristInnen, MuslimInnen, Juden und Jüdinnen, Konfessionslose und Angehörige anderer Religionsgemeinschaften teilen den Schulalltag. Verantwortungsbewusst gestaltete gemeinsame religiöse Feiern stellen an alle Beteiligten hohe Anforderungen.

Zahlreiche Anfragen, wie in einem solchen Kontext Gebete und religiöse Feiern gestaltet werden können, waren für den Deutschen Katecheten-Verein Anlass, diese Arbeitshilfe herauszugeben.

In der ausführlichen Einführung wird die Notwendigkeit interkulturellen und interreligiösen Lernens dargestellt. Dies gehört in unserer pluralistischen Welt auch zu den vordringlichen Aufgaben von Schule und Religionsunterricht. Beim interreligiösen Lernen und bei interreligiösen Begegnungen geht es weder um Vermischung der Religionen, noch um ein Aufheben der Unterscheide zwischen den Religionen. Ziel dieser Lernprozesse ist der Respekt vor der Andersartigkeit anderer Religionen und anderer Personen. (8)

Im Laufe eines Schuljahres gibt es immer wieder Anlässe, das miteinander geteilte Leben auch in gemeinsamen Feiern und Gebeten auszudrücken. Den Autoren ist es sehr wichtig, durch die Bezeichnung solcher Feiern als „multireligiöse Feiern" bzw. „Gebetstreffen der Religionen" für begriffliche Klarheit zu sorgen. (12)

Im zweiten Teil werden zuerst drei Gottesdienstabläufe – Jüdischer Gottesdienst, Katholische Eucharistiefeier, Islamisches Gebet – vorgestellt, um einen Einblick in das jeweilige Selbstverständnis der Religion zu gewähren.

Anschließend finden sich elf praxiserprobte Feiermodelle zu verschiedenen Themen und Anlässen im Schuljahr. Dabei werden christliche, jüdische und islamische Perspektiven und Gesichtspunkte berücksichtigt. Diese Modelle liefern viele Ideen für die Gestaltung stimmiger religiöser Feiern unter Einbezug Angehöriger verschiedener Religionen.

Im Anhang finden sich noch zusätzliche Materialien und (Gebets-)Texte zu den Modellen sowie eine übersichtliche Bibliografie und eine Medienliste.

Stefan Leimgruber und Maria Holzapfel-Knoll liefern mit dieser theoretisch fundierten und doch sehr praxisnahen Arbeitshilfe einen wertvollen Beitrag zur Reflexion und verantwortungsbewussten Gestaltung multireligiöser Feiern – nicht nur – in Schulen.

Linz *Andreas Kaltseis*

RELIGIONSWISSENSCHAFT

◆ Gamm, Hans-Jochen: Das Judentum. Eine Einführung (Einführungen: Religionswissenschaft 1). LIT-Verlag, Berlin u.a. 2010. (184) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 31,90. ISBN 978-3-643-10787-9.

Hans-Jochem Gamm ist ein bedeutender deutscher Erziehungswissenschaftler, der zuletzt an der Uni Darmstadt lehrte. Einst Freiwilliger der deutschen Kriegsmarine, Leutnant der Infanterie, der später in polnische Kriegsgefangenschaft geriet, wurde er scharfer Kritiker des Nationalsozialismus. Seine Beschäftigung mit dem Judentum war, wie es Yuval Lapide im Vorwort schreibt, das Werk eines „umkehr- und rückkehrwilligen Christen".

Gamms eigenes Vorwort skizziert die Absicht des Buches. „Zweitausend Jahre der Bewährung" werden dargestellt, „denn die Geschichte der christlich eingestimmten Völker ist zugleich die Epoche von Abgrenzung, Verfolgung und Vertreibung des Judentums … die jüdischen Einsprengsel innerhalb fremder Völker behielten ihre Lebensformen bei, beteten für das Erscheinen des Messias, der das Friedensreich von Jerusalem aufrichten sollte, während die christliche Majorität verkündete, der Messias sei längst in der Gestalt des Jesus von Nazareth erschienen und wer dies nicht erkenne, müsse blind oder verstockt sein." (9). Gamm spricht von einer „Kette von Entwürdigungen und Grausamkeiten (10)" während des 20. Jhs., konzentriert sich dann auf die Staatsgründung und ihre Folgen.

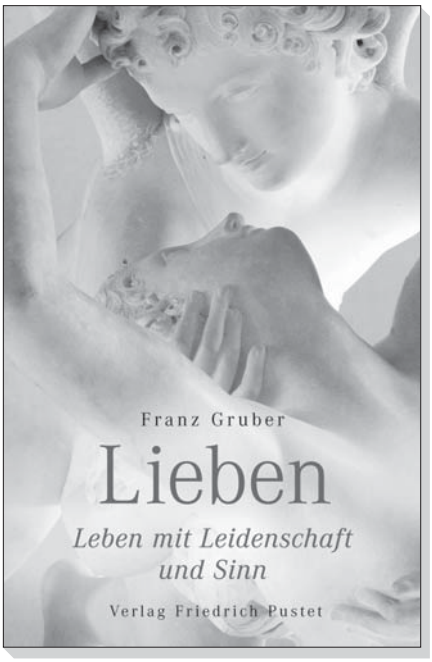
Dies spiegelt sich im tatsächlichen Buchaufbau. In einem ersten kurzen Teil schildert Gamm das alte Israel bis zum „zerstreuten" Judentum, danach „Religion und Lebensformen", wozu die Heiligen Schriften, Talmud, Festkalender, Synagoge und Reinheitsvorschriften gehören. In Kapitel III widmet er sich dem ihm besonders bedeutsamen Thema Antisemitismus von der Antike bis in die Neuzeit. In Kapitel IV behandelt er das deutsche Judentum, in V den Staat Israel. Kapitel VI, VII und VIII widmen sich den sozialpsychologischen und pädagogischen Aufarbeitungen von Judenfeindschaft, vor allem in Deutschland. Angehängt sind Zeittafeln, Statistiken, so u.a. der Nobelpreisträger jüdischer Herkunft.

Eine Beurteilung des Buches muss aus meiner Sicht Ebenen auseinanderhalten. Die erste Ebene betrifft das zutiefst zu achtende Anliegen einer Auseinandersetzung mit dem Phänomen Judentum als, wie es Lapide in seinem Vorwort nannte, „Judentumsentgiftung".

Die zweite Ebene ist die inhaltliche. Die kurze, aber doch informative und engagierte Beschreibung von Antisemitismus, dem Leben der Juden in Deutschland und den pädagogischen Konsequenzen heute kontrastiert ein wenig mit dem viel zu kurzen Überblick über das Judentum und seine Religion. Hier werden ganze Epochen in wenigen Seiten behandelt, andere aber übersprungen oder nur gestreift. Unschärfen und wissenschaftlich problematische Aussagen liegen in der Natur einer solchen Kurzform, in der es nicht wirklich um eine differenzierte Auseinandersetzung mit dem Judentum als komplexes und in sich vielschichtiges Phänomen geht, sondern Gemeinsamkeiten und Kontinuitäten betont werden. Die Kurzbeschreibung von Religion und Lebensformen zeugt vom Bemühen kompaktester Information, die auch nicht schlecht gelungen ist, wenngleich die Schwerpunktsetzungen deutlich machen, dass hier aus einer christlichen Perspektive mit bestimmten Fragestellungen auf das Judentum geblickt wird (Stichwort Bedeutung des Messianismus etc.).

Die letzte und zweifellos problematischste Ebene des Buches ist seine Tendenz, die Geschichte des Judentums in der Diaspora als beständig der Feindschaft ausgesetzt zu be-

Eine kleine Phänomenologie des Liebens



Franz Gruber
Lieben
Leben mit Leidenschaft und Sinn

168 Seiten, kartoniert,
ISBN 978-3-7917-2319-8
€ 16,90 (D) / € 17,40 (A) / sFr 25,90

Keine andere Emotion bewegt und berührt so sehr wie die Liebe. Sie ist das Urthema der Literatur, der Kunst, der Religion. Das große Gefühl, auf dem unsere intimen Beziehungen ruhen. Die Macht, die das Leben verzaubern soll. Aber auch jenes Versprechen, das wie kein anderes enttäuscht wird. Was ereignet sich im Leben, wenn wir es mit der Liebe zu tun bekommen? Jedenfalls geschieht mehr, als die Biologie, die Psychologie und die Soziologie wahrnehmen.

Franz Gruber, Chefredakteur der *Theologisch-praktischen Quartalschrift,* erschließt anhand von sieben Schlüsselbegriffen die grundlegenden Erfahrungen des Liebens: Erwählen, Begleiten, Sorgen, Beleben, Heilen, Scheitern und Sterben. Im Lieben spüren wir aber auch jene Kraft, von der der Glaube sagt, dass uns in ihr Gott berührt.

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

schreiben. Diese „historia lacrimosa“ blendet vollständig aus, dass Judentum nicht losgelöst von seiner Umgebung weiterentwickelt wurde und dass das Zusammenleben mit den Nichtjuden nicht ausschließlich negativ war.

Die Neuauflage des Buches von 1998 mit einem unkritischen Vorwort von Yuval Lapide ist als Hommage an einen bedeutenden Pädagogen achtenswert. Gleichzeitig ist der Anspruch einer „Einführung“ in das Judentum in diesem Buch damit heute nicht einzulösen und wirkt vielmehr unzeitgemäß und defizitär. Hier wäre es sinnvoll gewesen, eine kritische Vorrede mit einer historischen und kontextbezogenen Einordnung des Büchleins von Gamm mitzugeben und neuere Forschungsansätze und -fragestellungen zu ergänzen.

Wien *Gerhard Langer*

SPIRITUALITÄT

Hettich, Michael: Den Glauben im Alltag einüben. Genese und Kriterien der ignatianischen Exerzitien im Alltag (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 71). Echter Verlag, Würzburg 2007. (412) Pb. Euro 42,00 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 69,50. ISBN 978-3-429-02948-7.

Auf den ersten Blick scheint die hier vorliegende veröffentlichte Dissertation von Hettich unzeitgemäß an den Krisen- und Transformationsdiskursen der heutigen Pastoral(-theologie) vorbeizugehen. Bei näherem Hinsehen ist diese Studie allerdings Ausdruck eines hellwachen Blickes auf Geschichte und Gegenwart ignatianischer Exerzitien im Hinblick auf ihren theologischen Gehalt und ihrer Alltagstauglichkeit.

Im ersten Teil (20–137) rekonstruiert Hettich geschichtlich wie praktisch die Entstehung der Exerzitien anhand des Exerzitienbuches von Ignatius. Am Beginn des Kapitels stellt er die ersten schriftlichen Zeugnisse einer anfänglichen Form der Exerzitien im Alltag dar. Die Praxisform der „leichten Übungen“ (50) ist nicht defizitär, „sondern es handelt sich um *wirkliche* Exerzitien im Sinne des Ignatius.“ (53) Analytisch gesehen gibt es nach Hettich in dieser Anfangszeit zwei Spielarten der sich erst später entwickelnden *Exerzitien im Alltag* – im Unterschied zu den großen Exerzitien, die eine geschlossene und lange Form aufweisen –: die „leichten Übungen“ und davon zu unterscheidenden „offenen Exerzitien“, die beide von einem Leiter/Geber begleitet und „an die Fähigkeiten des Exerzitanten angepasst werden“. (133) Dadurch haben diese zwei Spielarten von Übungen vertiefenden wie auch einübenden Charakter. Nach dem Tod von Ignatius, so Hettich weiter, verschwinden zunehmend diese leichten und offenen Formen der Exerzitien.

Den zweiten Teil (138–239) stellt der Autor unter die Überschrift: „Wegbereiter einer neuen Praxis von Exerzitien im Alltag“. (138) Die ignatianischen Exerzitien wie auch andere Formen wurden ab dem 19. Jahrhundert durch die Exerzitienbewegung (139) und im 20. Jahrhundert durch die „Volksmission“ (157) wiederbelebt. In den 1950er- und 1960er-Jahren des letzten Jahrhunderts, so Hettich, kam es zur Wiederbelebung der ignatianischen Exerzitien in Gruppen- wie Einzelform. „Die Bezeichnung ‚Exerzitien im Alltag‘ und damit gleichzeitig die ‚erneuerte‘ Praxis der auf Ignatius zurückführenden Übungen lässt sich seit den 1960er-Jahren belegen.“ (181) Nach dieser historischen Hinführung vergleicht der Autor zwei wegweisende Impulse für die Exerzitien im Alltag von Gilles Cusson (185–200) und von Maurice Giuliani (201–235) und stellt resümierend Unterschiede wie auch Gemeinsamkeiten heraus.

Dies führt Hettich zu einem aktuellen und theologisch verantwortbaren Entwurf von Exerzitien im Alltag, den er im dritten Teil (240–360) in fünf Kapiteln ausfaltet. Zunächst geht der Autor der weiten Verbreitung dieser Exerzitienform nach, konturiert anschließend den Inhalt und die Struktur dieser geistlichen Übung(en), macht die Akzentverschiebung der „offenen“ hin zur „leichten“ und gemeinschaftsorientierten Übung deutlich, charakterisiert anschließend die Verbreitung anstoßende Gemeinschaft Christlichen Lebens (GCL) und akzentuiert „die Übung der Gewissenserforschung innerhalb der Exerzitien im Allgemeinen und innerhalb der Exerzitien im Alltag im Besonderen“ (314) neu. Für Hettich ist die Gewissenserforschung, wie sie sich im „Gebet der liebenden Aufmerksamkeit“ (330) zeigt, eine Form, die Kluft von Leben und Glauben bzw. religiösem und säkularem Leben zu überwinden und so in den Alltag zu integrieren.

Am Schluss (361–371) verortet Hettich die Exerzitien im Alltag auf Gemeindeebene und stellt 14 Kriterien bzw. Optionen für die Gemeindepastoral vor. Diese spannen den Bogen

von der Glaubensvertiefung über die unverstellte Aufmerksamkeit für den Alltag bis hin zu einer intensiven Form von Seel-Sorge. „Von den Exerzitien im Alltag als einer Form der ‚außerordentlichen Seelsorge' können gleichzeitig fruchtbare Impulse ausgehen für eine geistliche Erneuerung der Gemeinden bzw. der Gemeindepastoral als einer Form der ‚ordentlichen Seelsorge'." (371)

Hettich gibt mit seiner Studie Einblick in die Genese und die inhaltliche Ausrichtung der Exerzitien im Alltag. Er verortet damit eine traditionelle spirituelle Praxisform von Kirche im Lebensalltag von Menschen, die in ihrem Lebens- und Berufsalltag nach Halt und Orientierung suchen. Darüber hinaus zeigt er konkrete Impulse für die Gemeindepraxis auf, was die vorliegende Studie auszeichnet. Dennoch zielt die Sprache und die Architektur der Studie auf ein innerkirchliches und traditionell geprägtes Publikum, weshalb sie für neue oder andere Sozialmilieus kaum fruchtbar gemacht werden kann. Gerade für junge und suchende Menschen könnte diese berufs- und alltagstaugliche spirituelle Form von Lebens-Orientierung eine Chance sein und die Seelsorge vor Ort kreativ bereichern. Mit mehr Mut und Würze wäre diese Studie auch einem weiteren Kreis als dem innerkirchlichen Publikum zum Empfehlen!

Linz *Helmut Eder*

◆ Schaupp, Walter / Ruckenbauer, Hans-Walter (Hg.): Macht Religion gesund? Christliches Heilsangebot und Wellness-Kultur (Theologie im kulturellen Dialog 14). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2010. (247) Brosch. Euro 19,00 (D) / Euro 19,00 (A) / CHF 31,90. ISBN 978-3-7022-2786-9.

In diesem Sammelband, der auf einer Vorlesungsreihe an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz beruht, wird das Spannungsfeld zwischen religiösen Heilsversprechungen und Heilsangeboten auf der einen Seite und den Heilssehnsüchten sowie Heilserwartungen andererseits ausgeleuchtet und – unter Bedachtnahme eines hierfür angemessenen wissenschaftlichen Reflexionsniveaus – einem breiten Lesepublikum zugänglich gemacht.

Bereits einleitend wird von den beiden Herausgebern auf den Umstand hingeführt, dass die „Beschäftigung mit dem eigenen Körper" für viele Menschen der heutigen Wohlstandsgesellschaft gewissermaßen zu einer Art Ersatzreligion geworden ist: Dabei stehen die Angebote der Wellness-Kultur und unterschiedlicher religiöser Gruppierungen den körper- und erfahrungszentrierten Heilssehnsüchten vieler Menschen gegenüber, sodass es für die *traditionellen* Religionen eine zunehmende Herausforderung darstellt, dem Menschen Heil anzubieten, wenngleich dies zum Selbstverständnis einer Religion gehört (8).

Unter Berücksichtigung dieser Umstände wird – im Besonderen in den ersten drei Beiträgen – auf bestimmte gesellschaftliche Phänomene hingeführt: Während *Leopold Neuhold* etwa darauf aufmerksam macht, dass die gegenwärtig aktuelle Wellness-Kultur nicht nur von kommerziellen Interessen, sondern auch von subtilen religiösen und spirituellen Motiven gekennzeichnet ist, versucht *Walter Schaupp* in dem darauf folgenden Beitrag zu verdeutlichen, dass die moderne Biotechnologie nicht mehr dem ursprünglichen und eigentlichen Zweck des Heilens, sondern zunehmend einer Ausweitung und Optimierung menschlicher Fähigkeiten dienlich gemacht und mitunter bis hin zur vermeintlichen Herstellbarkeit des Glücks eingesetzt wird, wobei auch die damit einhergehenden Grenzen und Schwierigkeiten hinreichend zur Sprache gebracht werden. Ergänzend hierzu versucht *Kurt Remele* den engen Zusammenhang sowie die wechselseitigen Bedingungen zwischen körperlicher und seelischer Gesundheit aufzuzeigen, im Besonderen aber auch zu verdeutlichen, dass nicht nur das jeweils individuelle Gesundheitsverhalten, sondern ganz bestimmte soziale Lebensumstände und Bedingungen, wie etwa soziale Gerechtigkeit, unabänderlich zu einem qualitativ besseren Leben beitragen.

Peter Trummer wendet sich den Krankheitsvorstellungen im Neuen Testament und der damit einhergehenden Wirkungsgeschichte zu, indem er der Frage nachgeht, wie die Heilungswunder Jesu aus heutiger Sicht zu verstehen sind. Dabei scheint eine gewisse Exorzismuskritik – neben Übersetzungsschwierigkeiten der damaligen Begriffswelt – im Matthäus-Evangelium als unvermeidbar. Dennoch wird deutlich, dass die Aufträge Jesu nichts von ihrer ursprünglichen Relevanz eingebüßt haben. Daher das Postulat: „Wir müssen nur etwas mehr mit seinen Augen sehen lernen. Dann leben wir bestimmt ein Stück gesünder und heiler, ..." (116 f.). Ergänzend hierzu führt *Livia Neureiter* aus, in welchem Verhältnis das religiös-spiri-

tuelle Heilsverständnis im frühen Christentum zur körperlichen Gesundheit zu denken ist und dass die nachweislich religiöse, aber auch gesellschaftliche Wertschätzung der Heilkunst als eine von Gott zum Wohle der Menschen dargereichte Kunst zu verstehen ist (136).

Bernhard Körner verdeutlich die mitunter möglichen Dimensionen von Konfusion und Irritation im Zusammenhang mit religiösem Glauben, weshalb auch der Erlösungsgedanke in den Themenkreis zur gegebenen Fragestellung (Macht Religion gesund?) aufgenommen werden müsse. Zudem verdeutlicht er, dass nicht nur Gesundheit, sondern auch Krankheit wahres Menschsein ermöglicht und mit der vermeintlich neutralen Fragestellung, ob denn Religion gesund mache, implizit etwas nahegelegt wird, das der christliche Glaube weder versprechen will noch kann.

Basierend auf einer breit angelegten empirischen Untersuchung aus dem Bereich der Religionspsychologie vermitteln *Karl Heinz Ladenhauf* und *Human-Friedrich Unterrainer* die Ergebnisse zum Zusammenhang von individueller Religiosität und Krankheitsbewältigung bzw. Krankheitsverlauf, wobei sich – entgegen der bisherigen Befundlage – nachweislich zeigen lässt, dass sich Religiosität sowohl bei der individuellen Krankheitsbewältigung als auch bei Genesungsprozessen im Allgemeinen als vorteilhaft erweist.

„Warum passiert mir das?" (189). Mit dieser Frage, die oftmals – bedingt durch die Hoffnung auf einen Heilungsprozess – im Vorfeld von religiösen Versprechen zu verorten ist, beschäftigt sich *Basilius J. Groen* im Themenkreis von Liturgie mit Kranken und Sterbenden. In diesem Zusammenhang wird auch auf die heilende Kraft des symbolhaften Handelns verwiesen: hierzu gehören etwa Segnungen und Handauflegung, aber auch das Sakrament der Krankensalbung und andere liturgische Vollzüge, die als Gebet zu Gott zu verstehen sind.

Rainer Bucher geht in einem abschließenden Kapitel pastoralen Heilpraktiken nach. Eine differenzierte Betrachtung zwischen Heilung und Heil scheint im Konzept der heilenden Seelsorge für das Christentum unverzichtbar zu sein.

Zusammenfassend und abschließend darf festgehalten werden, dass der vorliegende Sammelband einen interessanten theologischen Diskurs zum Thema Heilung und Heil im Spannungsfeld zwischen Gesundheit und Krankheit eröffnet, wobei ein guter Einblick in eine breite Vielfalt unterschiedlicher wissenschaftlicher Perspektiven ermöglicht wird.

Linz *Hans Peter Dirngrabner*

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.

Der vorliegende Band mit seinen 22 Beiträgen ist die Frucht einer Tagung vom März 2009 an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Das dort angesiedelte wissenschaftliche Netzwerk und interreligiöse Diskussionsforum legt hiermit bereits seinen fünften Sammelband vor. Wie bereits bewährt, werden unter einem Fokusthema substanzielle theologische Verhältnisbestimmungen zwischen Christentum und Islam vorgenommen. Innerhalb der sechs Teilbereiche bieten Erwiderungen oder Beobachterberichte bereits kleinere Rückblicke.

Äußerst hilfreich ist eine die Tagung zusammenfassende und weiterführende Reflexion, welche *A. Renz* und *A. Takım* unter dem Titel „Schriftauslegung in Christentum und Islam" am Ende des Bandes (261–275) zusammenstellen. Darin werden benannt: (1.) Asymmetrien im Offenbarungs- und Schriftverständnis, (2.) der wechselseitige Vorwurf der Schriftverfälschung, bedingt durch die vielen inhaltlichen Beziehungen, aber auch bleibenden Differenzen, (3.) die Notwendigkeit eines vieldimensionalen Schriftverständnisses mit verschiedenen komplementär zu betrachtenden hermeneutischen Ansätzen und (4.) die Notwendigkeit ideologiekritischer Ansätze. Abschließend (5.) werden zur Frage nach religionsübergreifenden Kriterien angemessener Schriftauslegung vier Überlegungen angestellt: 1. Die Schrift als „norma normans", 2. die unhintergehbare Pluralität und Kontextualität, 3. die Ethik der Interpretation und 4. Schrift und Schriftauslegung als Mittel der Gottesbegegnung.

Die Beiträge von christlichen und muslimischen TheologenInnen und WissenschaftlerInnen sind zwar von unterschiedlicher Dichte, jedoch inhaltlich zumeist wichtige Verdeutli-

chungen zum Thema. Zusätzlich stellen diese eine reiche Quelle für tiefschürfende weiterführende Literaturstudien dar. Nach der Hinführung zur Tagung von *H. Schmid* und *B. Ucar* „Christen und Muslime als Leser heiliger Schriften" (11–20) zeigt eine Statement des ehemaligen dt. Bundesinnenministers Wolfgang Schäuble „Zusammen in Deutschland" (21–28) etwas von der Relevanz des Dialoges zwischen Christen und Muslimen.

Im ersten und umfangreichsten Teil werden hermeneutische Grundlagen angesprochen. Der christl. orthodoxe Theologe *A. E. Kattan* stellt zunächst das Textverständnis und die Exegese in Christentum und Islam in seinen liturgischen Dimensionen vor und geht daraufhin der Frage nach dem Literalsinn und dem allegorischen Verstehen nach (31–45). *E. Reinmuth* fragt nach „Offenbarung als Literatur? Bibelinterpretation zwischen Geschichte und Geltung" (46–66). Er bringt nicht nur R. Bultmann ins Gespräch, sondern auch die Frage nach der Bedeutung des Kanons und einer Ethik der Interpretation. In der Erwiderung auf Reinmuth durch *I. H. Yavuzcan* „Menschenwort versus Gotteswort?" (67–72) wird die Frage nach der „Dekonstruktion der säkularen Moderne" (72) und ihrer hermeneutischen Voraussetzungen aufgeworfen. *B. Tatar* widmet sich in seinem Beitrag der „Relevanz der Koranhermeneutik für das heutige muslimische Leben" (73–89) und plädiert für eine Hermeneutik als dialogischem Bewusstsein religiösen Sinns (86) zwischen Vergangenheit und Gegenwart. *B. Kowalski* streicht in ihrer Entgegnung die Parallelen zwischen Koran- und Bibelhermeneutik hervor (90–94).

In einem zweiten Teil (Übersetzungen) stellt zunächst *A. Obermann* die Übersetzungen der Hl. Schrift im Rahmen des Christentums dar. *Ö. Özsoy* (111–120) plädiert in seinem Beitrag (Untertitel: Ein koranhermeneutischer Beitrag zur innerislamischen *tarǧama al-qurʾān*-Debatte) dafür, den Koran stärker als Sammlung verschriftlichter Sprechakte und nicht so sehr als Text zu verstehen. Von daher ist nicht von *übersetzten* zu sprechen, sondern von *dolmetschen*. In seinem Beobachterbericht zum Forum (121–125) setzt sich *A. el-H. Ragab* kritisch mit diesen Positionen (besonders Özsoy) auseinander.

Die Beiträge zur feministischen Auslegung von *M. Tatari* „Geschlechtergerechtigkeit und Gender-Ǧihād. Möglichkeiten und Grenzen frauenbefreiender Koraninterpretationen" (129–143) und *K. Rödinger* „Die Leserin entscheide! Chancen und Grenzen feministischer Interpretationsparadigmen" (144–158) erarbeiten anhand der Erzählungen von Adam und Eva wesentliche Fragen zu feministischer Hermeneutik, welche durch den Beobachterbericht von *B. Bükert-Engel* (159–164) noch erweitert werden.

Bei der Frage nach interdependenten Interpretationen demonstrieren *S. Schreiner* „Der Koran als Auslegung der Bibel – die Bibel als Verstehenshilfe des Korans" (167–183) und *A. Takım* „Offenbarung als ‚Erinnerung' (*aḏ-ḏikr*). Die Einheit von Offenbarungsreligionen und die Funktion der biblischen Erzählungen im Koran" (184–196) hervorragend gerade auch bisherige historische Verstehensweisen des Verhältnisses der beiden Schriften. Diese werden durch den Bericht von *Y. Sarıkaya* (197–202) nochmals verglichen.

Im Teil „Deutungsmonopole" fragt *S. Güneş* nach „Hermeneutik als Generalschlüssel. Zum Verlauf einer Verschiebung vom Rand in die Mitte des theologischen Diskurses" (205–214) und stellt *R. Siebenrock* die Schriftauslegung in der Perspektive katholischer Theologie dar – „Kirche als Einheit pluraler Instanzen des Glaubenszeugnisses" (215–226). Weiterführende Beobachtungen werden noch von *M. Bongardt* (227–232) beigebracht.

Im abschließenden 6. Teil setzen sich *E. Karić* (235–243) und *K. v. Stosch* – „Wahrheit und Methode. Auf der Suche nach gemeinsamen Kriterien des rechten Verstehens heiliger Schriften" (244–260) – mit den Fragen einer gemeinsamen Hermeneutik der Hl. Schriften auseinander und stellen verschiedene Modelle vor.

Durch die unterschiedlichen Kontexte der AutorInnen (muslimisch, christlich, protest., kath., orth., systematisch, biblisch, kulturwissenschaftlich, religionswissenschaftlich, deutsch, türkisch …) erhalten die Darlegungen eine gute Mehrdimensionalität. Eventuell hätte eine spezifisch alttestamentlich forschende Persönlichkeit gerade für einzelne Fragestellung (Verhältnis zwischen zwei Schriftcorpora) weitere Facetten beisteuern können.

Durch die Lektüre des Bandes werden in jedem Fall wichtige Bausteine für ein substanzielles Gespräch zwischen den beiden Religionen bereitgestellt. Die Artikel sind zudem prägnante Kurzbeschreibungen des jeweils „eigenen" Verständnisses von Schriftauslegung.

Linz *Werner Urbanz*

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

Dessoy, Valentin / Lames, Gundo (Hg.): „… und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende!" Zukunft offen halten und Wandel gestalten. Strategisches Denken und Handeln in der Kirche (Gesellschaft und Kirche – Wandel gestalten 1). Paulinus Verlag, Trier 2010. (270) Pb. Euro 22,90 (D) / Euro 23,60 (A). ISBN 978-3-7902-1806-0.

Ernesti, Jörg / Fistill, Ulrich / Lintner, Martin M. (Hg.): Heilige Kirche, sündige Kirche. Chiesa santa – Chiesa di peccatori (Brixner Theologisches Jahrbuch 1). Tyrolia Verlag / Verlag A. Weger, Innsbruck–Wien / Brixen 2011. (208) Geb. Euro 24,95 (D, A) / CHF 37,90. ISBN 978-3-7022-3134-7.

Knobloch, Stefan: Ungenutztes Potenzial. Zwischen religiöser Sehnsucht und Kirchenkrise. Matthais Grünewald Verlag, Ostfildern 2011. (160) Pb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 23,50. ISBN 978-3-7867-2875-7.

Müller, Klaus: Endlich unsterblich. Zwischen Körperkult und Cyberworld. Butzon & Bercker, Kevelaer 2011. (191, Schutzumschlag und Lesebändchen) Geb. Euro (D) 17,90 / Euro 18,40 (A) / CHF 27,50. ISBN 978-3-7666-1479-7.

Müller, Wunibald / Wijlens, Myriam: Aus dem Dunkel ans Licht. Fakten und Konsequenzen des sexuellen Missbrauchs für Kirche und Gesellschaft. Vier-Türme-Verlag, Münsterschwarzach 2011. (272) Geb. Euro 18,90 (D) / Euro 19,50 (A) / CHF 28,90. ISBN 978-3-89680-499-0.

Zulehner, Paul M.: Kirche umbauen – nicht totsparen (Topos Taschenbücher 687). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2009. (117) Pb. Euro 7,90 (D) / Euro 8,20 (A). ISBN 978-3-8367-0687-2.

DOGMATIK

Stinglhammer, Hermann: Einführung in die Schöpfungstheologie (Einführung Theologie). Verlag Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2011. (134) Pb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 23,50. ISBN 978-3-534-22838-6.

ETHIK

Boff, Leonardo: Tugenden für eine bessere Welt. Aus dem Portugiesischen übersetzt von Bruno Kern. Butzon & Bercker / Publik-Forum Edition, Kevelaer 2009. (352, Schutzumschlag, Lesebändchen) Geb. Euro 29,90 / Euro 30,80 (A) / CHF 49,50. ISBN 978-3-7666-1285-4.

Honnefelder, Ludger: Welche Natur sollen wir schützen? Über die Natur des Menschen und die ihn umgebende Natur. berlin university press, Berlin 2011. (291) Geb. Euro 29,90 (D) / Euro 30,80 (A). ISBN 978-3-86280-005-6.

Lohmann, Martin: Das Kreuz mit dem C. Wie christlich ist die Union? Butzon & Bercker, Kevelaer 2009. (202, Schutzumschlag, Lesebändchen). Geb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 26,50. ISBN 978-3-7666-1242-7.

KIRCHENGESCHICHTE

Fraesdorff, David: Ansgar. Apostel des Nordens (Topos Taschenbücher 633). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2009. (126) Pb. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 16,90. ISBN 978-3-8367-0633-9.

Nastainczyk, Wolfgang: Wie die Schlesier Christen wurden, waren und sind. Ein Beitrag zur schlesischen Kulturgeschichte. Verlag Schnell und Steiner, Regensburg 2011. (276, 7 s/w Abb.) Geb. Euro 34,95 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 49,90. ISBN 978-3-7954-2468-8.

Schödl, Ingeborg: Vom Aufbruch in die Krise. Die Kirche in Österreich ab 1945. Mit Kurzbiografien engagierter Laien (Editio ecclesia semper reformanda 6). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2011. (277, 29 s/w Abb., Schutzumschlag) Geb. Euro 24,95 (D, A) / CHF 37,90. ISBN 978-3-7022-3112-5.

Schütz, Christian / Rath, Philippa (Hg.): Der Benediktinerorden. Gott suchen in Gebet und

Arbeit (Topos Taschenbücher 506). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 42009. (252) Pb. Euro 11,90 (D) / Euro 12,30 (A) / CHF 22,50. ISBN 978-3-8367-0506-6.

Tropper, Peter G.: Ordnung der Frömmigkeit – Normierung des Glaubens. Kirchliche Ordnungsvorstellung und katholisches Laienchristentum in Kärnten zwischen 1848 und 1938. Hermagoras Verlag, Klagenfurt–Laibach–Wien 2011. (236, zahlr. s/w Abb.) Geb. Euro 23,00 (D, A). ISBN 978-3-7086-0577-7.

Wagner, Helmut: Dr. Johann Gruber. Priester – Lehrer – Patriot (1889 – 1944). Nonkonformität und ihre Folgen in der Zeit des Nationalsozialismus. Wagner Verlag, Linz 2011. (466, s/w Abb.) Geb. Euro 32,00 (D, A). ISBN 978-3-902330-56-7.

Zinnhobler, Rudolf: Das Bistum Linz im Spannungsfeld des Nationalsozialismus. Vorträge – Aufsätze – Dokumente. Wagner Verlag, Linz 2011. (247, zahlr. Abb.) Pb. Euro 22,00 (D, A). ISBN 978-3-902330-53-6.

LEXIKON

Arbeitskreis für Inventarisation und Pflege des kirchlichen Kunstgutes (Hg.): Lexikon für kirchliches Kunstgut. Verlag Schnell & Steiner, Regensburg 2010. (311; 39 s/w. u. 31 farb. Abb.) Geb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 37,90. ISBN 978-3-7954-2419-0.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Heinz, Andreas: Christus- und Marienlob in Liturgie und Volksgebet (Trierer Theologische Studien 76). Paulinus Verlag, Trier 2010. (230) Pb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A). ISBN 978-3-7902-1231-0.

Kunzler, Michael: Ein Laien-„Messbuch". Eine Einführung in das Wertvollste der katholischen Christen: die heilige Messe. Bonifatius Verlag, Paderborn 2011. (272) Geb. Euro 22,90 (D) / Euro 23,60 (A) / CHF 34,90. ISBN 978-3-89710-480-8.

Patsch, Jakob: … als er das Brot brach. Gehalt und Gestalt der Eucharistiefeier. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2011. (159) Pb. Euro 12,95 (D, A) / CHF 20,50. ISBN 978-3-7022-3113-2.

MORALTHEOLOGIE

Seidnader, Martin: Sittlich handeln aus innerem Erleben. Moraltheologie und Psychodrama im Dialog über personale Erfahrung. Echter Verlag, Würzburg 2011. (371) Pb. Euro 29,00 (D) / Euro 29,90 (A) / CHF 41,90. ISBN 978-3-429-03323-1.

ÖKUMENE

Raedel, Christoph (Hg.): Als Beschenkte miteinander unterwegs. Methodistisch-katholische Beziehungen auf Weltebene (Reutlinger Theologische Studien 7). Edition Ruprecht, Göttingen 2011. (252) Pb. Euro 23,90 (D) / Euro 24,57 (A) / CHF 42,00. ISBN 978-3-7675-7141-9.

PASTORALTHEOLOGIE

Böhnke, Michael / Schüller, Thomas (Hg.): Gemeindeleitung durch Laien? Internationale Erfahrungen und Erkenntnisse. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2011. (355) Pb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 37,90. ISBN 978-3-7917-2313-6.

Meurer, Franz / Otten, Peter: Wenn nicht hier, wo sonst? Kirche gründlich anders. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2011. (192) Klappbroschur. Euro 14,99 (D) / Euro 15,50 (A) / CHF 24,90. ISBN 978-3-579-06560-1.

Steinebach, Dorothea: Den Anderen begegnen. Zur Zukunft von Haupt- und Ehrenamt in der katholischen Kirche (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 81). Echter Verlag, Würzburg 2011. (410) Pb. Euro 42,00 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 59,90. ISBN 978-3-429-033339-2.

PATROLOGIE

Jacob, Christoph: Das geistige Theater. Ästhetik und Moral bei Johannes Chysostomus. Aschendorff Verlag, Münster 2011. (264) Geb. Euro 32,00 (D) / Euro 32,90 (A) / CHF 55,60. ISBN 978-3-402-12857-2.

PHILOSOPHIE

Schüßler, Werner / Görgen, Christine (Hg.): Gott und die Frage nach dem Bösen. Philoso-

phische Spurensuche: Augustin – Scheler – Jaspers – Jonas – Tillich – Frankl (Herausforderung Theodizee – Transdisziplinäre Studien 1). Lit-Verlag, Münster 2011. (165) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 31,90. ISBN 978-3-643-10956-9.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Altmeyer, Stefan: Fremdsprache Religion? Sprachempirische Studien im Kontext religiöser Bildung (Praktische Theologie heute 114). Verlag Walter Kohlhammer, Stuttgart 2011. (351) Kart. Euro 39,90 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 56,90. ISBN 978-3-17-021834-5.

Schulte, Andrea / Widl, Maria (Hg.): Die konfessionelle Schule. Herausforderungen und Perspektiven zwischen Erbe und Auftrag (Erfurter Theologische Schriften 40). Echter Verlag, Würzburg 2011. (252) Pb. Euro 16,00 (D) / Euro 16,50 (A) / CHF 24,50. ISBN 978-3-429-03350-7.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Niewiadomski, Józef / Siebenrock, Roman (Hg.): Opfer – Helden – Märtyrer. Das Martyrium als religionsgeschichtliche Herausforderung. In Zusammenarbeit mit Hüseyin I. Cicek und Mathias Moosbrugger (Innsbrucker theologische Studien 83). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2011. (400; 1 farb. u. 24 s/w Abb.) Pb. Euro 19,00 (D, A) / CHF 28,90. ISBN 978-3-7022-3105-7.

SPIRITUALITÄT

Aigner, Anton: Die Kunst des Leitens. Erfahrungen – Einsichten – Hinweise (Ignatianische Impulse 48). Echter Verlag, Würzburg 2011. (94) Geb. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 14,50. ISBN 978-3-429-03355-2.

THEOLOGIE

Baudler, Georg: Der freigelassene Kosmos. Naturwissenschaft und Schöpfung. Patmos Verlag, Ostfildern 2011. (216) Geb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 30,50. ISBN 978-3-8436-0004-0.

Franke, William: Dichtung und Apokalypse. Theologische Erschließungen der dichterischen Sprache. Aus dem Amerikanischen von Ursula Liebing und Michael Sonntag (Salzburger Theologische Studien interkulturell 6). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2011. (216) Pb. Euro 24,00 (D, A) / CHF 36,50. ISBN 978-3-7022-3050-0.

Gruber, Franz: Lieben. Leben mit Leidenschaft und Sinn. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2011. (168) Pb. Euro 16,90 (D) / Euro 17,40 (A) / CHF 25,90. ISBN 978-3-7917-2319-8.

Kreutzer, Ansgar: Arbeit und Muße. Studien zu einer Theologie des Alltags (Forum Religion & Sozialkultur. Abt. A: Religions- und Kirchensoziologische Texte 19). Lit Verlag, Berlin u.a. 2011. (175) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 31,90. ISBN 978-3-643-50122-6.

Ozankom, Claude (Hg.): Katholizität im Kommen. Katholische Identität und gegenwärtige Veränderungsprozesse. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2011. (134) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 30,50. ISBN 978-3-7917-2351-8.

Ratzinger, Josef (Benedikt XVI.): Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011. (366, zwei Lesebändchen) Geb. Euro 22,00 (D) / Euro 22,70 (A) / CHF 33,50. ISBN 978-3-451-32999-9.

THEOLOGISCHE AUTOREN

Deutsch, Thomas: O-Ratio. Versuch einer Verhältnisbestimmung von Beten und Denken nach Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Richard Schaeffler und Gerhard Ebeling (Trierer Theologische Studien 77). Paulinus Verlag, Trier 2011. (260) Pb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A). ISBN 978-3-7902-1232-7.

Hauber, Michael: Unsagbar nahe. Eine Studie zur Entstehung und Bedeutung der Trinitätstheologie Karl Rahners (Innsbrucker theologische Studien 82). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2011. (320) Pb. Euro 32,00 (D, A) / CHF 45,90. ISBN 978-3-7022-3104-0.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: ..... Stille

Susanne Gillmayr-Bucher: ..... „In die Mulde meiner Stummheit leg ein Wort“ (I. Bachmann)
Peter Heintel: ..... Verlust der Stille. Eine kulturkritische Diagnose
Matthias Wörther: ..... Sound of Silence. Stille und Schweigen im Film

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 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:

Seelsorge in Extremsituationen, Heft 2/2011
Strasser, *Unser Kind ist gestorben* ◆ von Fürstenberg, *Wir sind verwaiste Eltern* ◆ Kraus, *Notfallseelsorge* ◆ Pulheim/Schaumberger, *»Demenz« und Seelsorge* ◆ Schwienhorst-Schönberger, *Die Freunde Ijobs* ◆ Wustmans, *Topologien der Not, Topologien der Pastoral* ◆ Hofer, *Die Tröster und ihre Lügen* ◆ Reményi, *Orte des Glaubens* ◆ Kreutzer, *Arbeit als Religion?*

Schönheit im Fragment, Heft 1/2011
Larcher, *»Zu schön, um wahr zu sein …!«* ◆ Leisch-Kiesl, *Muss Kunst schön sein?* ◆ Rauchenberger, *Tote Steine?* ◆ Volgger, *Liturgie – zur Kunst gewordenes Leben* ◆ Seip, *Jenseits der Sprache* ◆ Posch, *Der Körper als Visitenkarte* ◆ Kaspar, *Fragmente zum Wahren, Guten und Schönen* ◆ Müller, *Sexueller Missbrauch in der Kirche* ◆ Hubmann, *Das Land der Verheißung*

Wem gehören die Sakramente?, Heft 4/2010
Sattler, *Zum Gedächtnis Jesu Christi Sakramente feiern* ◆ Faber, *Würdigung des Menschen* ◆ Hofrichter, *Eltern, Kirche und die Taufe* ◆ Hilberath, *Wem gehört die Firmung?* ◆ Wustmans, *Firmung oder die Frage nach der Autorität der Kirche im Erleben Jugendlicher* ◆ Knapp, *»Ich nehme dich an und verspreche dir Treue«* ◆ Karrer, *Ehe als Sakrament – die Liebe tun* ◆ Rosenberger, *»Die Zeit der Vertuschung ist vorbei!« Macht und sexuelle Gewalt in kirchlichen Einrichtungen* ◆ Wustmans, *Fragile Orte der Hoffnung in der Pastoral*

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*

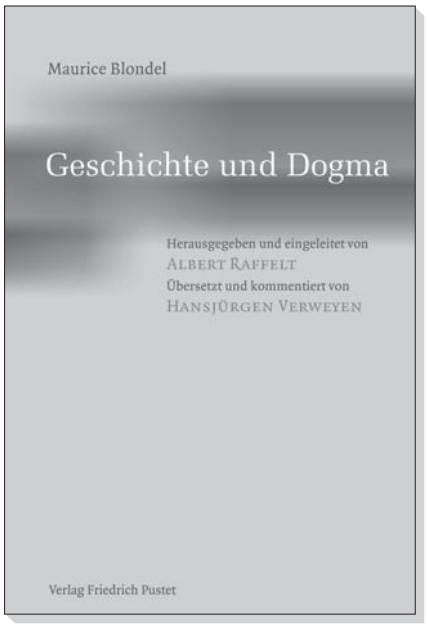
Religion und Bildung, Heft 2/2010

Ist Gott noch der Rede wert?, Heft 1/2010

Christliche Lebenskunst, Heft 4/2009

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

Neuerschließung eines Grundlagenwerks der Theologie



Maurice Blondel
Geschichte und Dogma
Herausgegeben und eingeleitet von
Albert Raffelt
Übersetzt und kommentiert von
Hansjürgen Verweyen

168 Seiten, kartoniert,
ISBN 978-3-7917-2321-1
€ 22,– (D) / € 22,70 (A) / sFr 33,50

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts entbrannte ein heftiger Streit um Nutzen oder Schaden der historischen Bibelkritik für den Glauben. Der wichtigste Klärungsversuch aus dieser Zeit ist Maurice Blondels 1904 erschienene Schrift »Geschichte und Dogma«. Bis heute steht aber eine angemessene Rezeption der Argumente Blondels aus.

Durch eine dem heutigen Sprachempfinden entsprechende, gut lesbare Übertragung ins Deutsche mit einer Einleitung in den historischen Kontext und ausführlichem Kommentar wird das Werk in seiner vollen Tragweite nun erstmals einer breiteren Leserschaft erschlossen. Die Freiburger Professoren Hansjürgen Verweyen und Albert Raffelt sind ausgewiesene Kenner der Philosophie Blondels.

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

B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Stille

Heintel · Verlust der Stille

Habringer · Wie die Stille in mein Leben getreten ist und was sie mir bedeutet

Kuric · „Ich will hören, was Gott redet …" (Ps 85,9)

Gillmayr-Bucher · Schweigen im Alten Testament

Waldenfels · Der Glaube kommt vom Hören

Hackbarth-Johnson · Ruhe des Geistes

Wörther · Sound of Silence

Zinnhobler · Erlebte Kirchengeschichte

Literatur:

„Annäherung an die Gestalt unseres Herrn." (Christoph Niemand)
Lieben. Leben mit Leidenschaft und Sinn (Alfred Habichler)
Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Dogmatik, Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte, Kunstwissenschaft, Lexikon, Liturgiewissenschaft, Pastoraltheologie, Philosophie, Religionsdialog, Religionstheologie, Sozialethik, Spiritualität, Theologische Autoren

4
2011
159. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet

Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 2011

Schwerpunktthema: Stille

Franz Gruber: Editorial 337
Peter Heintel: Der Verlust der Stille. Eine kulturkritische Diagnose 339
Rudolf Habringer: Wie die Stille in mein Leben getreten ist und was sie mir bedeutet 347
Johanna Kuric OCD: „Ich will hören, was Gott redet …“ (Ps 85,9) Schweigen um Gottes willen 350
Susanne Gillmayr-Bucher: „In die Mulde meiner Stummheit leg ein Wort“ (I. Bachmann) Alttestamentliche Aspekte 355
Hans Waldenfels: Der Glaube kommt vom Hören 363
Christian Hackbarth-Johnson: Ruhe des Geistes – im Yoga und in der christlichen Mystik 370
Matthias Wörther: Sound of Silence. Reflexionen über Stille und Schweigen im Film 379

Abhandlung:

Rudolf Zinnhobler: Erlebte Kirchengeschichte. Die Zeit vor und nach dem Konzil 386

ThPQ – nachgelesen:

Christoph Niemand: „Annäherung an die Gestalt unseres Herrn.“ Zum zweiten Teil des „Jesus-Buches“ von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. 398

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch
Alfred Habichler: Gruber, Franz: Lieben. Leben mit Leidenschaft und Sinn 408
Besprechungen: Aktuelle Fragen (410), Bibelwissenschaft (413), Dogmatik (415), Fundamentaltheologie (417), Kirchengeschichte (419), Kunstwissenschaft (421), Lexikon (425), Liturgiewissenschaft (427), Pastoraltheologie (429), Philosophie (430), Religionsdialog (431), Religionstheologie (432), Sozialethik (433), Spiritualität (434), Theologische Autoren (435)
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 Susanne Gillmayr-Bucher, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Dr. Alfred Habichler, Salesianumweg 4, A 4020 Linz
Dr. Rudolf Habringer, Jörgensbühl 12, A 4111 Walding
Dr. Christian Hackbarth-Johnson, Gottesackerstraße 17, D 85221 Dachau
em. o. Univ.-Prof. Dr. Peter Heintel, Sterneckstraße 15, A 9020 Klagenfurt
Sr. Dr.in Johanna Kuric OCD, Alte Römerstraße 91, D 85221 Dachau
Univ.-Prof. Dr. Christoph Niemand, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
em. Univ.-Prof. DDr. Dr.h.c. Hans Waldenfels, Fischerstraße 8, D 45128 Essen
Dr. Matthias Wörther, Gustav-Otto-Bogen 34, D 80997 München
em. Univ.-Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler, Joh.-Seb.-Bach-Straße 27, 4020 Linz

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

ISSN 0040-5663

„Alles Unheil dieser Welt geht davon aus, dass die Menschen nicht still in ihrer Kammer sitzen können." (Blaise Pascal)

Liebe Leserin, lieber Leser!

Von den zahlreichen tiefsinnigen Gedanken des französischen Philosophen Blaise Pascal gehört seine Aussage über die Unfähigkeit zum Stillsein zu den eigentümlichsten. Diese kühne Behauptung läuft ganz und gar quer zu den üblicherweise genannten Unheilsursachen: Gewalt, Hass, Gier, Unfriede und vieles mehr. Jedoch trifft er einen wunden Punkt: Könnten wir still sein, gewännen wir die Kraft, den Lärm und den Unfrieden in uns wahrzunehmen, eröffnete sich die Möglichkeit, uns unseren seelischen sowie sozialen Untiefen auszusetzen, sie auszuhalten, loszulassen.

Für uns moderne Menschen ist Stille eine ambivalente Erfahrung: Wir vermissen sie, sehnen uns nach ihr, andernteils fliehen wir sie, stürzen uns in Aktivitäten, Lärm und Berieselung. Überkommt sie uns plötzlich, fällt es schwer, mit ihr zurande zu kommen. Ohne Stille jedoch gibt es kein Wort, keinen Ton, keine Begegnung. Es lohnt darum sehr, dieses Thema einmal aus verschiedenen Blickwinkeln genauer zu betrachten. Ich lade Sie ein, mit mir einen kurzen Rundblick zum jüngsten Themenheftes der ThPQ zu machen.

Der Klagenfurter Philosoph *Peter Heintel*, einem größeren Publikum bekannt durch den von ihm gegründeten „Verein zur Verzögerung der Zeit", führt in das Thema mit einer kulturkritischen Diagnose zum *Verlust der Stille* ein. Sie hat unmittelbar mit dem modernen Umgang mit Zeit zu tun. In der Stille der Auszeiten aber würde sich die alltägliche Zeitstruktur umkehren: „Es muss nicht entschieden, nicht gehandelt werden." Der meist „außer sich" seiende Mensch begegnet seinem fremden, überforderten „Innen": „Sich selbst zu gewinnen heißt auch sich zu verlieren. Daher die Ambivalenz der Stille." Aber auch die Chance, sich seiner Endlichkeit zu stellen.

Es gibt Menschen, für die Stille Voraussetzung, ja sogar der Modus ihrer Existenzform ist. Wie ist es, in der Stille, mit der Stille zu leben? Wir haben den österreichischen Schriftsteller *Rudolf Habringer* und die deutsche Karmelitin *Sr. Johanna Kuric* gebeten, uns von ihren Erfahrungen zu berichten. „Die Stille ist meine Begleiterin. Sie sieht mir bei der Arbeit über die Schulter. Sie beobachtet mein Stocken, mein Grübeln, mein schreibendes Tasten, mein tastendes Schreiben. Sie ist da, wenn ich um Worte ringe. Ihr entgeht nichts. Ihr kann ich nichts vormachen. Sie ist still. Sie ist streng. Sie ist da", schreibt Habringer. „Schweigen, zumal im klösterlichen Kontext, bedeutet vor allem auch ein inneres Still-Sein. Was ist damit gemeint? Ein lebenslanger Prozess immer erneuter vertrauensvoller Versuche, sein Leben in der Gegenwart Gottes zu führen", sagt Sr. Kuric.

Die Linzer Alttestamentlerin *Susanne Gillmayr-Bucher* lotet in ihrem Artikel *„In die Mulde meiner Stummheit leg ein Wort"* (*Ingeborg Bachmann*) alttestamentliche Aspekte zur Stille und zum Schweigen aus. Wie vielfältig und differenziert das AT von Stille spricht, zeigt die Autorin an exemplarischen Psalmen. So ist Stille „der Ort von Verstörung und Beglückung, Gefährdung und Bewahrung, Lob und Klage, Tod und Leben".

Hans Waldenfels, der Bonner Fundamentaltheologe und Jesuit, nimmt in seinem Aufsatz einen paulinischen Grundsatz auf: *Der Glaube kommt vom Hören*. Waldenfels arbeitet die anthropologische und mys-

tische Dimension dieses Prinzips heraus: Der Glaubende kommt nur zum Glauben, wenn er zuerst das Wort (Gottes) vernimmt, das aber setzt das Hören, das Hineinhören in sein Leben voraus. Von hier aus gewinnt der Autor auch eine präzise Bestimmung des Glaubens: Er ist zunächst keine neue Erkenntnisform, sondern er „besteht vielmehr in der Erfahrung von Treue und Verlässlichkeit, Gewissheit und Sicherheit. All das findet man, wo man auf das gelungene Miteinander der Menschen, genauer: auf das Miteinander von einander sich trauenden und liebenden Menschen achtet."

Was Waldenfels nur kurz in der Unterscheidung von Religionen des Wortes und Religionen des Schweigens andeutet, ist für den Münchner Religionswissenschaftler *Christian Hackbarth-Johnson* in seinem Aufsatz *Ruhe des Geistes – im Yoga und in der christlichen Mystik* der Ausgangspunkt. Ausführlich werden die kontemplativen Prozesse und Stufen im Yoga vorgestellt und Parallelen mit der christlichen Mystik aufgespürt. Sein Resümee lautet: „Es steht im heutigen Zeitalter der Globalisierung und der Begegnung der Religionen ein unglaubliches reichhaltiges Material der Inspiration für das spirituelle Leben zur Verfügung. Wichtig ist es dabei, die grundlegenden Strukturen zu erkennen und sie in die jedem Einzelnen mögliche individuelle Praxis zu übersetzen. Es gibt nicht den einen Weg äußerlich gesehen, aber doch innerlich gesehen, sprich: die Struktur der inneren Erfahrung ist ähnlich, gleich welchen äußeren Weg man wählt."

Zuletzt erschließt der Münchner Theologe und Medienexperte *Matthias Wörther* in der Welt des Films das Thema Stille. Wörther zeigt unter dem Titel *Sound of silence*, wie in drei z. T. Aufsehen erregenden Filmen, nämlich *Die große Stille*, *Broken Silence* und *Im Haus meines Vaters sind viele Wohnungen* auf ganz unterschiedliche Weise, nämlich ästhetisch, erzählend und dokumentierend, mit Stille, kontemplativem Leben, Kirchenraum gearbeitet wird.

Noch ein Hinweis zu den Abhandlungen: Es kommen diesmal zwei Linzer Autoren zu Wort: *Rudolf Zinnhobler* berichtet über die persönlichen Erfahrungen aus der Zeit vor und nach dem Konzil; und *Christoph Niemand* reflektiert ausführlich den zweiten Band des Jesus-Buches von Papst Benedikt XVI./Joseph Ratzinger. Ein Jahresregister und Neuigkeiten aus der Katholisch-Theologischen Privatuniversität beschließen nach dem Rezensionsteil diese Ausgabe der ThPQ.

Liebe Leserin, lieber Leser, die Paradoxien von Stille und Lärm werden uns in den kommenden Monaten wieder sehr bewusst werden: Im Lärm der musikalischen Berieselung zur Weihnachtszeit wird die stillste Zeit des Jahres, wie man sie früher einmal nannte, zur lautesten. Ich wünsche Ihnen mit der Lektüre dieser Ausgabe der ThPQ wertvolle, stille Stunden des Lesens und Nachdenkens.

Im Namen der Redaktion
Ihr Franz Gruber

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

Redaktion:
Chefredakteur: Univ.-Prof. Dr. theol. Franz Gruber; *Redaktionsleiter:* Mag. theol. Bernhard Kagerer; *Redakteure:* Univ.-Prof. Dr. theol. Franz Hubmann; Univ.-Prof.in Dr.in theol. Ilse Kögler; Univ.-Prof.in Dr.in theol. Dr.in theol. habil. Hildegard Wustmans

Peter Heintel

Der Verlust der Stille

Eine kulturkritische Diagnose

◆ **Beschleunigung, so meinen Soziologen, sei die Quintessenz der Moderne und ihrer Rationalisierung. Die Herrschaft über die Zeit sollte Freiheit, die Erweiterung der persönlichen Entfaltungsmöglichkeiten, die Effizienzsteigerung der Produktion etc. bringen. Aber zugleich sind wir immer mehr Beherrschte durch die „Eigenzeiten" der verschiedenen Systeme und Lebensverhältnisse. Am Phänomen der „Stille" brechen die Widersprüche auf. Der Klagenfurter Philosoph Peter Heintel beschreibt in seinem Essay die Ambivalenzen im Umgang mit Stille und Zeit. Er zeigt mit analytischer Schärfe, dass in unserer Schwierigkeit mit der Stille die Frage nach unserer Identität aufbricht. (Redaktion)**

Es gibt sie eigentlich gar nicht die Stille. Nicht nur deshalb, weil wir ständig irgendwelchen Lärmquellen ausgesetzt sind, sondern weil selbst noch im Rückzug aus der lauten Welt, im sich Hineinbegeben in Ruheräume, abgeschlossene Zellen Hörbares zu vernehmen ist; irgendwelche zufälligen Geräusche, eine Kirchenglocke, die an Zeitabschnitte erinnert, das Zwitschern eines Vogels im Vorbeiflug. Es meldet sich auch der eigene Körper, man hört sich, sein Herzklopfen, die leise Melodie der eigenen Rhythmen. Was also ist uns verloren gegangen, wenn es sie – *die* Stille – gar nicht gibt? Meinen wir vielleicht jene, die uns erreicht, wenn wir die Fenster gegen den Straßenlärm schließen? Oder eine, die sich einstellt, wenn wir weitab vom Alltagsgeräusch zur Ruhe kommen, der Zwillingsschwester der Stille? Gewiss, Lärm kann nerven und wie uns mitgeteilt wird, das Herzinfarktrisiko erhöhen und weniger Lärm schon als Erholung empfunden werden. Genügt uns das? Vielfach wahrscheinlich schon und so können sich unsere Wellnesstempel ohne Bedenken als „Oasen der Stille" bezeichnen. Nur, zu still darf es auch in ihnen nicht sein, Programme gliedern den Tagesablauf, und es „laufen" die Angebote hörbar.

Wir beklagen den Verlust der Stille und scheinen sie zugleich nicht leicht zu ertragen

Was kann der Grund sein? Ärzte sprechen bereits vom Phänomen der „Urlaubsdepression", die Reisende befällt, wenn sie übergangslos zu schnell ihre Destination erreichen, und dort Ruhe, Ereignislosigkeit vorfinden. Nun sind zugegebenermaßen viele schnell errichteten Hotelklötze keine Augenweide und in parallelen Reihen nebeneinander aufgestellte „Strandkörbe" auch keine aufmunternden Erscheinungen. Gleichförmigkeit, Ereignislosigkeit setzen sich gleichsam im Gemüt fest, man

beginnt auf gutes Essen zu hoffen und kramt den Reiseführer heraus, um attraktive Ausflugsziele der Umgebung auszumachen. Viele Hotels haben diese Gemütslage ihrer Gäste schon erkannt und bieten Animationsprogramme an, in denen unausgefüllte Erwachsene sich auf Anordnung der Animateure in beglückende Regression versetzen. Es geschieht aber wenigstens etwas, der harte Übergang aus der Hektik zu Hause wird abgepolstert. So hat auch – Berichten nach – der Sommer-Urlaubsstau an den dafür vorgesehenen Samstagen meist sein Gutes. Es dauert länger, den gewählten Ort zu erreichen, auf Parkplätzen stellen sich Gemeinschaftserlebnisse ein, Kinder spielen Fußball mit anderen, Freundschaften werden beim Picknick um Campingtische herum geschlossen.

Überlagerung

Es scheint also schwer zu sein, sich übergangslos in die Stille hineinzubegeben, Ruhe in sich zu finden. Aus unserem (Arbeits-)Alltag kennen wir eher das Phänomen der „Überlagerung". Zeitverdichtung und die Beschleunigung aller Prozesse in ihm verkürzen eher Übergänge, Pausen, reihen ein Ereignis lückenlos an das andere. Der Tag ist durchgetaktet, er verläuft zwischenraumlos und die sogenannte Freizeit setzt entweder fort, woran der Tag gewöhnt hat, oder hat ihren eigenen Zeitplan, der aufgefüllt wird durch immer mehr Aufgaben, Entscheidungen, Pflichten, die den Individuen in unserer „Multioptionsgesellschaft" (P. Groß) zuwachsen. Überlagerungen sind die „Rache" unserer „Eigenzeiten", die einen anderen Takt vorgeben. Wenn Gefühle berührt werden, die Intensität von Ereignissen und Tagesetappen steigt, bleibt die Seele dort gleichsam etwas länger stehen, und nimmt die nächsten Erinnerungen mit. Ihr Nachklang stört; abschalten, neu konzentrieren ist geboten, nicht immer spielt der Körper mit. Nach einem vollen Tag ist schnelles Einschlafen nicht immer leicht und so manches muss, Verarbeitung erhoffend, in die Träume mitgenommen werden. Seit einiger Zeit schon ist es üblich geworden, Pausen zu verkürzen oder abzuschaffen, die „Kaffeeküchen" sind Automaten gewichen zur individuellen Schnellbedienung, und Raucherecken für Rauchpausen sind ohnehin diskriminiert. Zugleich wird das „rauere" Klima in Beruf und Arbeit bedauert, ein Ansteigen von Aggression und Mobbing festgestellt. Das alles mag vielerlei Ursachen haben, die Pausenlosigkeit ist sicher eine davon. Pausen dienten nämlich dem gemeinsamen „entlastenden" Gespräch, in dem man Kritik und Enttäuschung los werden konnte, eine Gelegenheit fand, die man im „Offiziellen" nicht hatte. Wenn aber diese Entlastung nicht mehr stattfindet, wird letzteres „aufgeheizt", Gefühle werden in die „Sache" hineinverpackt. So hört man, dass die wenigen Raucher, die noch „übrig" sind, die sich zeitweise eine Rauchpause gönnen, etwas weniger aggressiv sind, sich allerdings gegen die Angriffe ihrer nichtrauchenden Kollegen ständig zur Wehr setzen müssen.

Eigenzeiten

Übergänge, Pausen sind Gewöhnung an die Stille und wir brauchen diese, wenn wir von ihr nicht überfallen werden wollen. Eine andere Bedeutung kommt in Sicht. Hier hat Stille nichts mit Lärm zu tun. Es geht um eine Unterbrechung, ein Innehalten, das Schaffen eines Zwischenraumes, um eine „andere Zeit", einen anderen

Takt. Man spricht sogar von Auszeiten, so als würde hier keine Zeit sein. Hängt Stille vielleicht mit dieser „Zeitlosigkeit" zusammen, der wir uns aussetzen, der wir ausgesetzt sind? Wir leben gleich-zeitig in mehreren Zeiten, der Uhr- und Kalenderzeit, der szenischen Eigenzeit unseres Biorhythmuses, unsere Gefühle, unsere Seele beanspruchen *ihre* Zeit und richten sich nicht nach der Uhr (Emotionen kommen und gehen wie sie es wollen, nicht wie ich es will; wie oft scheitert unser Vorsatz, sich diesmal nicht zu ärgern); Beziehungen, Teams usw. brauchen wie alles Soziale zur Sicherung ihres Bestandes, ihres gelingenden Lebens Eigenzeit. Auch wenn wir letztere oft der „technomorphen" physikalischen Zeit unterwerfen, sie nach ihrer Dominanz ordnen und offensichtlich hier Einiges außer Balance geraten ist, unser Bedauern über Beschleunigungen und das „Hamsterrad", in das wir eingespannt sind, bringen sie wieder in Erinnerung. Aber all diese Zeiten haben ihre innere Gesetzlichkeit, sind an Bedingungen und Notwendigkeiten sowie äußere Verursachung angebunden. Hier hat unser Handeln sein Material, seine Bestimmung, unsere Freiheit ihre Inhalte. In ihrer Aufeinanderfolge „vergeht" Zeit, gewinnt sie Gestalt am Vorher und Nachher. Zeitverdichtung, das Hineinstopfen von immer Mehr in gleiche Zeiteinheiten, gefördert auch durch die Tatsache, dass immer weniger Menschen die Arbeit jener übernehmen müssen, die „frei"-gesetzt sind, schließt alle Lücken dieser Aufeinanderfolge und lässt uns mit ihr ablaufen. Wenn wir sagen, wir haben keine Zeit, heißt dies nur, dass wir ihrem Vergehen ausgeliefert sind, paradoxerweise im Glauben, sie dabei besonders zu nützen, Macht über sie zu haben, jede Stunde auszufüllen, sie nicht einfach „so" vergehen, verstreichen zu lassen.

Wo Zeit Geld ist und Geld der Gott der Neuzeit, ist gleichsam „Gottgefälligkeit" Zeitnutzung

Zurecht wurde als Motor hinter diesem Zeitverhalten immer wieder unsere Wirtschaftsform mit ihrer technischen Unterstützung kritisiert. Wo Zeit Geld ist und Geld der Gott der Neuzeit, ist gleichsam „Gottgefälligkeit" Zeitnutzung. Auch in der umgekehrten Form: Geld ist Zeit. Kredite ermöglichen es uns, Zukunft zu kaufen, sie vorwegzunehmen, Mögliches zum gegenwärtig Wirklichen zu machen. Zinsendienst und Rückzahlung müssen aber ebenso untergebracht werden, verlangen des öfteren nach ausgedehnterer Zeitnutzung in der Gegenwart. Im religionsbestimmten Mittelalter war die Zeit bei Gott und ein Geschäft mit ihr des Teufels. Deshalb brauchte man ihn auch später noch, wenn es um Reichtum ging („ging ich einen Schatz zu graben, meine Seele sollst du haben, schrieb ich hin mit eignem Blut"). Der Teufelspakt versprach den „Schatz", der Preis dafür war befristete Lebenszeit; ein schnelleres Vergehen.

Was als Selbstermächtigung begann, übt nun seinerseits eine Macht über uns aus

Die Macht über die Zeit haben wir uns genommen, und müssen bemerken, dass je mehr wir sie nützen, uns die Zeit schneller vergeht. Machtausübung dieser Art führt zum Verlust, den wir dank unserer intensiven Geschäftigkeit verdrängen. Nun können wir die Macht nicht einfach zurückgeben; gibt es aber vielleicht einen anderen Gebrauch von ihr? Ein Nützen durch „Nicht-Nützen"? Paradox ist, dass wir diese Fragen – es sind solche

von „Privilegierten“ – nur stellen können, weil unser Wirtschaftssystem ökonomische Entlastungen zustande gebracht hat, die uns allen mehr Zeit (Muße) gewähren könnten, mehr Nicht-Nützen, Nichts-Tun (Müßiggang) erlauben würden. Wir können es uns „leisten“, in diese Richtung zu fragen, verweigern uns aber aus „Systemtreue“ selbst die Antworten. Was als Selbstermächtigung begann, übt nun seinerseits eine Macht über uns aus, der wir anscheinend nicht entkommen können. Was wir veranstaltet haben, richtet sich gegen uns; es nennt sich „Sachzwang“, auch wenn er gerade von jenen Menschen als Argument am häufigsten gebraucht wird, die von ihm profitieren. Zwang fordert Gehorsam und je zweifelhafter er ist, schafft er sich ein verstärktes Betriebssystem, das ihn aufrecht erhält. Warum aber unterwerfen wir uns trotz aller Einsichten? Weltweit beweist die Globalisierung die Attraktivität unseres Wirtschaftssystems und sie wird nicht bloß in der zu erwartenden ökonomischen Entlastung, dem Reichtum, dem Nachholwunsch, vielleicht sogar dem Ehrgeiz, uns noch zu übertreffen, bestehen. Könnte es sein, dass unsere ökonomisch-technologische Dominanz noch andere, tiefere Ursachen hat? Dass man nicht zum Sündenbock machen darf, wo man selbst und allesamt beteiligt ist?

Zeitsouveränität – wir haben sie in unserer Geschichte einfach noch nicht gelernt

Wenn heute der Verlust der Stille beklagt wird, kann Lärmschutz eine Antwort sein. Die „lärmende Welt“ war aber immer schon Metapher für eine Gesamtdiagnose („Da draußen stets betrogen, saust die geschäftge Welt, schlag noch einmal die Bogen um mich du grünes Zelt“; so heißt es in der Vertonung von Mendelssohn-Bartholdy; es ist eine Zeit, die als Fluchtpunkt die Natur entdeckt – bis heute als Ort der Stille ein Symbol. Allerdings handelt es sich um eine „ästhetisierte“ Natur, in der der Mensch gefahrlos wandeln kann, in der er aber auch nichts „tun“ muss, weil sie für sich selbst sorgt). Stille, so ergab unsere erste Annäherung über Pause sowie Innehalten und die Sehnsucht nach ihr, hat etwas mit Unterbrechung, Ausstieg, Auszeit zu tun. Wohin gehen wir aber, wenn wir aussteigen, in welche Richtung bewegen wir uns, was wollen wir dort finden?

Vor nunmehr dreißig Jahren wurde in den Medien von einer Untersuchung berichtet, die am Kennedy-Airport New York durchgeführt wurde. Es handelte sich um eine „Kundenbefragung“. Mit hoher Übereinstimmung kritisierten die Flugpassagiere die langen Wartezeiten am „belt“ (Gepäcksband). Auf diese Kritik antwortete der Flughafenbetreiber angeblich mit einer „eleganten“ logistischen Umstellung, nämlich mit einer Wegeverlängerung. Durch sie mussten nun die Passagiere länger gehen und nicht mehr so lange warten. Eine Kontrollbefragung stellte allgemeine Zufriedenheit fest. Der Schluss daraus: Gehen ist angenehmer als Warten in gleicher Zeiteinheit. Vor allem überraschendes Warten stört und ärgert. Warum? Eigentlich wird uns eine Auszeit geschenkt, eine, für die uns noch dazu niemand verantwortlich machen kann. Warum fällt es uns so schwer, sie anzunehmen? Freilich könnten wir hier gut erzogen durch die dominante Ideologie sagen, dass ungenützte Zeit verrinnt, uns dieses knappe Gut an dieser Stelle als solches besonders zu Bewusstsein kommt; auch dem Empfinden nachgeben, dass wir in einer „Versäumnisgesellschaft“ leben, in der ständig ungeheuer

viel passiert, was an uns vorbeifließt, ohne aufgenommen zu werden, obwohl es von Interesse sein könnte. Inzwischen haben wir ja mannigfache Überbrückungsgeräte, die uns dabei helfen, die Auszeit „totzuschlagen". Handys stellen Kontakte zu allen möglichen Personen her – die Gespräche, die man als gezwungener Zuhörender vernimmt, sind selten von zwingender Notwendigkeit. PCs, iPads etc. lassen berufliche Erledigungen ins Warten eintreten, Bücher sieht man immer seltener, vielleicht, weil deren Lektüre so wenig mit dem Anderen, dem eben Beschriebenen zu tun hat, gleichsam „auszeitlichen" Charakter hat. „Nützliche" Beschäftigungen füllen die unerwartet zugesprochene Zeit, sie soll sich nicht ausbreiten.

„Arbeiten ist leichter als leben", sagte unlängst ein Kollege zu mir und traf damit eine unserer Schwachstellen. In der Arbeit wissen wir im Allgemeinen, worum es geht, unsere Zeit ist strukturiert, vorgegeben, Abläufe geregelt (sogenannte „Freiberufler", die sich ihre Zeit selbst regeln könnten, haben meist die vollsten Terminkalender, empfinden größere „Lücken" förmlich als Existenzbedrohung). Im „Leben" herrscht diese Klarheit weniger; man kann, zumal wenn man pubertierende Kinder zu Hause hat, nie genau wissen, was nach Arbeitsschluss, am „Feier"-Abend daheim zu erwarten ist; aber auch gemeinsames Schweigen, Sprachlosigkeit, entspringend der Gewohnheit, dem längst „Gesagten", kann bedrückend sein. Überstunden im Büro verkürzen diese „Lebenszeiten" und Fernsehprogramme strukturieren Zeit, Serien holen uns Bekannte ins Haus, mit denen wir nicht reden müssen.

So befinden wir uns in einem ständigen Widerspruch. Von allen Seiten hört man es: man wünscht sich mehr Selbstbestimmung über *seine* Zeit, also „Zeitsouveränität", beklagt Fremdbestimmung und äußeren Zwang. Zugleich bemerken wir spätestens in der Beobachtung unseres Freizeitverhaltens, wie unsouverän wir sind. Freiheit, Selbstbestimmung, die Forderungen der Aufklärung an uns als Individuen gerichtet – zumindest als moralische „gewissenhafte" Menschen, kontrastieren mit großen Verlegenheiten, sie auch wahrzunehmen. Offensichtlich gehört hier auch Zeitsouveränität dazu; wir haben sie in unserer Geschichte einfach noch nicht gelernt.

Nun hatte die Fremdbestimmung der Zeit, besser noch die ihrer Ordnungen einen guten Sinn, der unser Lernversäumnis verstehen lässt. Zeitordnungen zwingen Menschen zusammen, ermöglichen ihre Organisation, ihren Verkehr, ihre aufeinander abgestimmte Kooperation. „Pünktlichkeit ist die Tugend der Könige", lautete früher ein Spruch, der bezeugt, dass sich auch die Mächtigsten, die ja bekanntlich manchmal neue Kalender und Zeitrechnungen in die Welt setzten, also die Macht hätten, sich über Regelungen hinwegzusetzen, es sich zur Tugend anrechnen konnten, wenn auch sie sich dieser Fremdbestimmung unterwarfen. Wir können daraus auch besser verstehen, weshalb die Zeit zu einer Angelegenheit Gottes gemacht wurde, aus der Verfügung der Menschen genommen, die „Würde" höchster Fremdbestimmung und Unrelativierbarkeit erhielt. Demgegenüber hat unsere bürgerliche Neuzeit gezeigt, was Menschen mit der Zeit alles „machen" können, von Arbeitszeitregelungen über Zeitzonenordnungen, Messbarkeitserweiterungen bis in die Nanosekunden, die Abschaffung von Feiertagen zwecks Handelsprofit und Kauflust; eine letzte Willkür ist die uns alljährlich zweimal ereilende Zeitverschiebung in Sommer- und Winterzeit, von der niemand

mehr sagen kann, welchen Nutzen sie uns bringen soll. Es beweist aber diese Willkür, diese Verschiebung aus dem völlig Abstrakten, Grundlosen unsere Macht über die Zeit am deutlichsten (was auch daran zu sehen ist, dass Medwedew, der russische Präsident „verkündet" hat, dass ab diesem Jahr nur mehr die Sommerzeit gilt). *Die* Zeit als ein uns bestimmendes Subjekt gibt es offensichtlich gar nicht, sie muss sich unseren Anordnungen unterwerfen.

In ausreichendem Maße hat daher unsere neuzeitliche Gesellschaft in ihrer Gesamtheit, gestützt auf ihre ideologischen Grund-„Wahrheiten", kollektive Zeitsouveränität vor Augen geführt. Einer derart auf das Individuum und seine Freiheit ausgerichtete Neuzeit, der ebenso überbordender Individualismus diagnostiziert wird, kann nun nicht vorgeworfen werden, in ihm auch die Sehnsucht nach persönlicher Zeitsouveränität wachgerufen zu haben. Wo aber kann sich diese Selbstermächtigung entfalten? Wie können Selbst- und Fremdbestimmung ihren Widerspruch in Balance bringen? Die Angst, dass diese nicht gelingt, zu viel Selbstbestimmung an den Grundfesten unseres gewählten Überlebensmodells rütteln würde, mag man den Diskussionen über ein bedingungsloses Grundeinkommen entnehmen.

Weiterführende Literatur:

Peter Heintel, Innehalten. Gegen die Beschleunigung – für eine andere Zeitkultur, Freiburg i. Br. 1999, [5]2007. (Jubiläumsausgabe)

Kurt Broer / *Peter Heintel*, Hirnforschung als dialektische Sozialwissenschaft, Wien 2005.

Peter Heintel / *Larissa Krainer* / Martina Ukowitz (Hg.), Beratung und Ethik. Praxis, Modelle, Dimensionen, Berlin 2006.

Letzteres würde ganze Gesellschaftsgruppierungen kollektiv in eine Freizeit entlassen, die nicht mehr mit dem Makel der Arbeitslosigkeit belastet wären, die immer noch dafür sorgt, dass ihre Zeit nur negativ empfunden werden kann.

Die Stille der Auszeiten verändert die alltägliche Zeitstruktur

Von unseren Schwierigkeiten mit Auszeiten, dem Warten, war die Rede, jenen der Ungeübtheit in individueller Zeitsouveränität. Zieht man beide zusammen, öffnet sich ein Weg in jene tieferliegenden Ursachen, auf die wahrscheinlich auch unser Wirtschaftssystem nur Antwort ist. Auszeiten sind der Ort von Erfahrungen und Erlebnissen, die im Lärm des Alltags, seiner lückenlosen Betriebsamkeit zu leise sind, um gehört zu werden. Auszeiten sind Gelegenheiten für eine „Stille", in der sie sich Gehör verschaffen; zugleich auch das Einfallstor von Gedanken, die wir sonst nicht denken, weil ja intensiverem Nach-Denken die Zeit fehlt. Nachdenken kommt nämlich zunächst immer danach, muss Vergangenes, bereits Geschehenes in die Gegenwart holen, Unterlassenes wieder aufleben lassen. Nicht immer ist dies angenehm. Die Stille der Auszeiten verändert die alltägliche Zeitstruktur, dreht gleichsam ihre Abläufe um; setzt gewohnte Aktivität aus. Es muss nicht entschieden, nicht gehandelt werden. Nicht mehr unterworfen der „getakteten" Zeit, wurde mit dieser Stille immer schon ewige Gegenwart, Zeitlosigkeit verbunden. Die Mystik vieler Religionen sah hier den Ort der Gottesnähe, an welchem Gott unmittelbar erlebt werden konnte, wo die Person mit *ihrem* Absoluten konfrontiert wird; wo Erfüllung und Zerknirschung sich die Hand reichen.

Auch wenn wir den Verlust der Stille beklagen, ihr Erleben ist von hier aus gesehen immer von Ambivalenzen durchdrungen, verschärft durch jene Ausformungen des Individualismus, der uns im Ertragen von Stille in die Einsamkeit führt, in den ausweglos unendlichen Weg selbstbezogener Grübelei, in der jede Antwort offen bleibt, keinen Rückhalt bekommt. Kein Wunder, wenn wir versuchen, uns selbst aus dem Weg zu gehen, vermeiden, uns allein anzutreffen. Humorvoll wird zu dieser Lage der Spruch verwendet: „Was mache ich, wenn ich in mich gehe und merke, dass ich nicht zu Hause bin" (mich „verlassen" habe, als bestimmtes Ich gar nicht vorhanden bin, jedenfalls nicht so, wie ich es mir wünschen würde). W. Benjamin hat diesbezüglich eine „Definition" von Glück vorgeschlagen: „Glück ist zu sich selbst zurückzukommen und nicht zu erschrecken." Augustinus hat in diesem In-sich-Gehen die einzige Möglichkeit gesehen, sich zu „transzendieren". Auch das Glück der Griechen, die Eudaimonie (nicht ganz exakt mit „Glückseligkeit" übersetzt), wird nicht irgendwo außerhalb gefunden, sondern in sich, wenn hier ein guter Daimon (Geist) „am Werk" ist.

Zerstreut in den Angeboten und Gelegenheiten des Alltäglichen, sind wir meist „außer" uns. Außer-uns-Sein klingt negativer als es wirklich ist. Es verbindet uns mit der Welt, den anderen Menschen, den Einrichtungen, die wir selbst geschaffen haben, denen wir entsprechen sollen. In vielerlei Zugehörigkeiten müssen wir uns bewähren. Sie fordern öfter den Wechsel in ein anderes Ich, unterschiedliche Anpassungen, differenziertes Verhalten. Dieses vielfältige Außer-sich-Sein bedarf der Vermittlung, eines Zusammenhanges, der vermeidbar macht, dass wir in uns selbst zerfallen. Der Zusammenhang ist wiederum in zweifacher Art möglich: Wiederum im Außen, in einer Weltanschauung, die ich mit hoffentlich vielen anderen teile, oder im Inneren, in der Konfrontation mit mir selbst. Die erste beheimatet sich in kollektiven Identitäten, die zweite versucht Vermittlung mit sich selbst. Die erste verspricht Geborgenheit, die zweite erlebt Entzweiung, eine Differenz zu sich selbst tut sich auf. Zeiten dominanter Religionen oder Weltanschauungen sicherten über die Macht ihrer Institutionen vorzügliche Zugehörigkeiten, Verbindlichkeiten in Identitätsorientierung, ein vielversprechendes Außer-uns-Sein. Unsere „übrig gebliebene" letzte dominante Institution scheint die technologisch gestützte Ökonomie zu sein, mit ihrem weit gespannten Bogen der Selbstablenkung, der Zerstreuung ins unendliche Angebot, das so viel verspricht, was früher nur Traum und Sehnsucht, aufbewahrt in Sagen, Märchen und Volksweisheiten nicht in Vergessenheit geraten sollte. Die Verführung in diese Außenhalte ist groß und wir alle unterliegen ihr; es ist zugleich jenes Geflecht, das im Außen die Welt in sich zusammenhält.

Sich selbst zu gewinnen heißt auch sich zu verlieren

Es herrscht hier aber eine eigentümliche Dialektik: Die moderne ökonomisch dominierte Gesellschaft hat ungeheuren Differenzierungsbedarf entwickelt, damit die Mehrfachzugehörigkeiten und den Identitätsbedarf gesteigert. Zugleich braucht sie für die Arbeitsorganisation, die Leistungszumessung, erst recht für eine „kreative" Weiterentwicklung in Ökonomie, Wissenschaft und Technik das individuelle Potenzial. Die Person bekommt eine besondere „Würde", die auch in der Moral als Auto-

rität des Gewissens hervortritt. Selbstvergessen kann nun dieses Individuum, der „Gedankenstrich" zwischen allen Zugehörigkeiten, sich im Außen befriedigen und entlasten. Es bleibt aber das „unglückliche Bewusstsein" eines zweifellos zeitweise überforderten „Innen". Einkehr in sich, in die „Stille des Gemüts", ein Zu-sich-selbst-Kommen, in all dem Anderen, das uns umgibt, bestimmt, fordert, ablenkt, landet zunächst im „Leeren". So wie das Ich nicht fassbar unbestimmt, sich ständig Aufgabe bleibt (Menschen *sind* nicht bloß, sie sind sich immer auch aufgegeben), so auch dieser erste Schritt der Trennung und Entzweiung, er verlässt sicheres Terrain, löst ab. Sich selbst zu gewinnen heißt auch sich zu verlieren. Daher die Ambivalenz der Stille. Gleichsam ins „Nichts", bestenfalls in einen Freiraum der Möglichkeiten und verlassenen Wirklichkeiten gestellt, erkennen wir trotz der Rückkehr zu einem gleichsam dauerhaft begleitenden Ich seine Endlichkeit. Die Stille lässt schwanken zwischen dem Absoluten und dem Tod, der uns endgültig von uns ablöst. Sich dieser Erfahrung „auszusetzen", aus der Zeit zu stellen, braucht Kraft und Mut. Wenn wir den Verlust der Stille beklagen, kann es sein, dass es uns daran mangelt? Vielfach scheint hier wahrscheinlich der Einzelne überfordert. Auch in der Einkehr zu sich selbst wird Gemeinschaft, der Ort des „heiligen" Geistes, nötig sein.

Der Autor: *Prof. Dr. Peter Heintel hat auf den verschiedensten Gebieten der Philosophie und Gruppendynamik veröffentlicht. Besondere Beachtung bekamen seine Schriften zur Geschichtsphilosophie, Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte. Er ist auch als Zeitforscher bekannt und hat den „Verein zur Verzögerung der Zeit" gegründet. Arbeitsschwerpunkte an der Alpen-Adria Universität sind Interventionsforschung, Kulturelle Nachhaltigkeit, Konfliktforschung.*

◆ Sr. Johanna und Rudolf Habringer haben beide einen „professionellen" und zugleich existenziellen Zugang zur Stille. Für die kontemplative Ordensfrau ist die Stille eine strukturelle Vorgabe mit der sie gleichsam automatisch konfrontiert wird. Sie ist die notwendige Voraussetzung dafür, möglicherweise Gottes Stimme zu erlauschen. Für den Schriftsteller ist die Stille die erforderliche und immer auch zumutende Begleiterin in Schreibprozessen sowie in der Auseinandersetzung mit der eigenen Existenz. Und beide verbindet die Sehnsucht, in und durch Stille geborgen, beschützt und erhört zu werden. Beeindruckende Konfrontation für jene, die im Lärm leben und sich gegebenenfalls auch nach der Stille sehnen – dann und wann. (Redaktion)

Rudolf Habringer

Wie die Stille in mein Leben getreten ist und was sie mir bedeutet

Lautlos pulst das Thema durch meinen Körper. Zweisilbig. Stil-le. Stil-le. Ich soll mich äußern. Sprachlich erklären. Reflexiv in Worte fassen, was als gefühlte Erinnerung da ist. Gleichsam vorsprachlich. Etwas sperrt sich. Eine Scheu baut sich auf. Die Angst, mich schreibend zu entblößen. Zu persönlich zu werden.

Ich bin Schriftsteller. Damit ich arbeiten kann, muss ich mich zurückziehen. Neben dem Dröhnen des Alltags, während Internet, Fernsehen und Handy ständig vorgeblich wichtige Informationen ausspeien, neben spielenden und streitenden Kindern fließen mir die Worte nicht locker aus der Feder. Ich bin keiner der literarischen Helden, die im Gemurmel eines Kaffeehauses leichtfüßig von der Muse geküsst werden. Leider. Ich rechne meine Kunst eher dem Handwerk zu. Ich brauche eine Werkstatt, ich brauche Ruhe, ich brauche Abgeschiedenheit zum Arbeiten.

Der soziale Rückzug gehört für mich daher zwingend zum Programm. Ich schreibe fast ausschließlich in Klausur. Das Allein-Sein gehört zu meinem Beruf. Wie der Laptop, wie der Schreibtisch, wie die Lampe. Wie die Stille.

Die Stille ist meine Begleiterin. Sie sieht mir bei der Arbeit über die Schulter. Sie beobachtet mein Stocken, mein Grübeln, mein schreibendes Tasten, mein tastendes Schreiben. Sie ist da, wenn ich um Worte ringe. Ihr entgeht nichts. Ihr kann ich nichts vormachen. Sie ist still. Sie ist streng. Sie ist da. Und manchmal fühlt sie sich kalt an. Gefühl- und humorlos. Ab und zu wird sie auch Beobachterin seltener Aufschwünge, nimmt sie mit einem leichten Grinsen um den Mund Momente regelrechter Arbeitsbegeisterung wahr. Es soll Augenblicke leiser Triumphe an meinem Schreibtisch gegeben haben. Augenblicke, in denen mir die Stille wie eine

vertraute Kameradin, eine enge Freundin erschien. Vormittage voll von Leichtigkeit, Ausgelassenheit, Albernheit, Sekunden der Euphorie. Momente tiefer Freude über etwas Gelungenes. Einmal, als ich mir einen eigenen Text vorgelesen habe, soll ich sogar laut aufgelacht haben.

Kaum habe ich das Gefühl, das Schreiben fiele mir leicht, bringt mich die Stille auf den Boden zurück.

Freu dich nicht zu früh, sagt sie dann. Katholisch unfroh klingt mir das in den Ohren, protestantisch verkniffen. Die Ausschweifung, der Genuss, der Luxus sind meiner Stille so was von fremd. Sie ist so still. So ausgeprägt demütig. So verdammt fromm.

So viel Dürre, so viel Askese, so viel Disziplin geht mir manchmal ziemlich auf den Geist. Ich gebe zu: Von Zeit zu Zeit möchte ich meine Stille davonjagen. Wo ist das Leben?, frage ich dann. Ist das das Leben, frage ich, der Rückzug in ein Kabäuschen? Während offenbar irgendwo das pralle Leben stattfindet? Während zu Hause vielleicht gar meine Kinder auf mich warten?

Wenn ich mir sicher wäre, dass ich im Rausch supergut arbeiten könnte, würde ich mich öfter besaufen. Wenn ich zu viel getrunken habe, werde ich aber müde und schlafe ein. Das weiß ich. Wenn ich mir sicher wäre, dass mich eine Buhle beflügelte, würde ich mir sofort eine zulegen. Wenn ich gedanklich und gefühlsmäßig verwirrt bin, bringe ich aber nur Unsinn zustande. Das weiß ich auch.

Ich muss, um arbeiten zu können, nüchtern sein. Trocken. Das ist, in einer Formulierung ausgedrückt, die ich mir erst kürzlich angewöhnt habe, ziemlich unsexy. Das weiß ich leider auch.

Mir bleibt nur, die Stille zu ertragen. Ich muss direkt dankbar dafür sein, dass wenigstens sie mir in der Klausur Gesellschaft leistet.

Du schätzt mich ja nur, wenn ich nicht da bin, sagt sie oft. Sie weiß genau, dass ich von ihr abhängig bin. Ohne sie läuft nichts. Wenn sie mir fehlt, kann ich nicht arbeiten. Dann suche ich sie. Wenn ich sie nicht um mich habe, werde ich unruhig. Wenn ich sie aber um mich habe und mir trotzdem nichts einfällt, werde ich noch unruhiger. Dann bin ich schlecht auf sie zu sprechen. Das macht dieses einseitige Abhängigkeitsverhältnis. Jeder kennt das. Ich brauche sie dringend, sie braucht mich nicht. Vielleicht bin ich ihr sogar völlig wurscht. Das macht mich noch wütender. Diese Spur blasierter Arroganz! Dieser Anflug elitärer Hochnäsigkeit!

Komm nicht auf die Idee, mich zu verraten, sagt sie ein wenig von oben herab. Denunziere mich ja nicht in der Öffentlichkeit. Sie ist sich ihrer Sache ziemlich sicher.

Ihr Image, vor allem im religiösen Kontext, ist legendär, ihr Ruf makellos. Ihre Ausstrahlung hat etwas sankrosanktauratisches, die Eigenschaften, die man ihr zuschreibt, sind glorios. Wenn ihr Name fällt, geht es, scheint's, immer um das Wesentliche. Das Tiefe. Das Existenzielle. Das Bedeutende. Das eigentlich Wichtige.

Was ihre soziale Performance betrifft, ist die Stille so etwas wie eine Heilige. Ihre Referenzen sind nahezu unschlagbar („Doch der Herr war nicht im Sturm … nicht im Feuer. Nach dem Feuer kam ein sanftes, leises Säuseln." 1 Könige 19,11–13). Dagegen kann man ja wirklich nichts mehr vorbringen. Ihr Ruf ist so unangreifbar, dass einem beinahe unheimlich zumute wird. Mir zumindest.

Ich bestreite, dass ich die Stille schon immer gesucht hätte. Sie ist mir zugewachsen.

Sie ist von sich aus in mein Leben getreten. Behaupte ich.

Zwei Geschichten, um meine Behauptung zu untermauern, möchte ich erzählen. Sie schildern Episoden aus dem Leben eines Kindes, das ich gewesen bin. Ich erzähle die Geschichten so, als würde ich von jemand anderem erzählen. Die Hauptfigur meiner Geschichten nenne ich das Kind und tue so, als habe sie nichts mit mir zu tun. Zwei Geschichten also, in denen ich vorgebe, mich zu erinnern. Obwohl ich doch weiß, dass meine Erinnerung nichts ist als eine Konstruktion. So ist die Stille in mein Leben getreten:

An einem Samstagmorgen im November 1968 steht eine Frau, die Haushälterin des Dorfpfarrers, plötzlich in der Tür des Kinderzimmers ihrer Nachbarwohnung. Eines der Kinder erwacht und sieht die Frau vor sich: klein, schmächtig, ein graues Mäuschen. Ein besorgter Blick der Frau fällt auf die drei im Bett liegenden Kinder. Sie sagt kein Wort. In der Erinnerung des Kindes ist diese Szene von keinem Geräusch getrübt, kein Satz fällt, kein Wort wird gesprochen. Ein Moment vollkommener Stille. Nur: da ist jemand Fremder im Zimmer. Etwas noch nie vorher Geschehenes ist passiert. Das Kind, das wach geworden ist, ist acht Jahre alt. Sein erster Blick fällt auf diese lautlose Erscheinung in der Zimmertür. Augenblicklich begreift es: Es ist schon alles gesagt. In der Nacht zuvor ist seine Mutter plötzlich gestorben. In diesem Moment wird das Kind erwachsen. Scheinbar hat sich nichts verändert: Das Kind bleibt nach außen hin Kind, während dieser Epiphanie der Stille ist es innerlich ein anderer, ein Erwachsener geworden.

Der Achtjährige erwacht aus dem Schlaf. Er sieht und begreift: That's life.

Das ist die erste Geschichte. Die zweite, die sich vielleicht ein, zwei Jahre später abgespielt hat, geht so:

In einem Raum im Keller eines oberösterreichischen Gemeindeamtes, inmitten eines großen Haufen Altpapiers, sitzt ein Kind und stöbert in alten Zeitungen. Gräbt und liest sich durch einen Wust aus Neuigkeiten, Unglücksfällen, Sensationen, Sportergebnissen, Berichten aus fernen Ländern, erhascht einen ersten Einblick in das, was die Erwachsenen Welt und Politik nennen. Lesend erfährt das Kind: Alles, was es vor sich liegen hat, ist vergangen, vor ihm breitet sich ein Strom von Geschehenem aus, das später einmal Geschichte genannt werden wird. Staunend liest sich das Kind anhand der Datumsangaben in den Zeitungen in die Vergangenheit zurück, überschreitet (transzendiert!) lesend auch das Datum des Todestages seiner Mutter, schließlich anhand einer sehr alten Zeitung sogar die Schwelle seines eigenen Geburtstages: ein eigentümlicher Moment des Begreifens von Geschichte und Vergänglichkeit.

Muss erwähnt werden, dass auch diese Szene von nahezu völliger Stille begleitet wurde? Sicherlich raschelte Papier, vielleicht war von irgend woher das leise Rauschen aus den Heizungsrohren zu vernehmen, ansonsten war es ruhig, das Kind in seinem Begreifen bei sich und allein.

Das sind die Urgeschichten meiner Erfahrung mit der Stille; als Geschichten stilisiert und zurecht gebastelt, narrativ, biografisierend, subjektiv, ohne Anspruch auf allgemeine Gültigkeit. Ein zufälliger Fund aus einer Buchbesprechung in der SZ: „Zeitzeugen (…) sind nicht nur keine guten Quellen, wie Historiker wissen, sie neigen offenbar auch dazu, schlechte Analyti-

ker zu sein." Für Systematiker wirft meine Stille-Erzählung möglicherweise also einen allzu mageren Erkenntnisgewinn ab.

Ich bleibe dabei: Die Stille, wie sie mir von Kindheit an vertraut ist und die ich seither immer wieder aufsuche, weil ich ohne sie nicht arbeiten und, pathetisch gesprochen, nicht existieren kann, diese Stille kenne ich als Vertraute des Todes, als Wissende um die Vergänglichkeit. Diese Stille ist mir in seltenen Stunden eine belebende, weil zentrierende Quelle des Alltags, noch seltener eine der mystischen oder spirituellen Erfahrung. Sie ist das zentrale Medium, das mir gestattet, „das gefrorene Eis" (Kafka) in mir zu behauen.

Vielleicht ist das Verhältnis zu meiner Stille auch deswegen nicht ganz versöhnt, weil ich seit jeher ein nahes, zugegeben innigeres Verhältnis mit einer nahen Verwandten von ihr pflege: einer Schwester? Einer Cousine? Man könnte das Wesen dieser Verwandten als strukturierte Stille bezeichnen; gemeinhin hat sich der Begriff Musik für diesen Zustand strukturierter Zeit durchgesetzt.

(Ob die Musik, jene nonverbale, in der Regel aber nicht lautlose Äußerung des Menschen, tatsächlich der Sphäre der Stille zugeordnet werden kann, diesen Streit überlasse ich gern den Spezialisten).

Als ich vor zwei Jahren im Rahmen eines Projekts der Linzer Europäischen Kulturhauptstadt antrat, eine Woche als Eremit im Linzer Domturm zu verbringen, um damit eine für mich – bis auf das Erlebnis der Höhe – sehr vertraute Erfahrung aufzusuchen, stand fest, dass mich ausgewählte und ganz bestimmte Musik in die Türmerstube begleiten sollte: nämlich die Kantaten und Choräle, die Präludien und Fugen von Johann Sebastian Bach, der immerhin als der fünfte Evangelist bezeichnet wird.

Der Text der Arie „Vergnügte Ruh, beliebte Seelenlust" (BWV 170) zum Beispiel (es gibt wunderbare Aufnahmen etwa von Angelika Kirchschlager oder Andreas Scholl) ist ein Loblied auf die „Stille und Ruhe des Herzens". Viel mehr noch aber als der Text ist für mich dieses Musikstück in seiner schlichten Melodieführung ein Exempel vollkommener, genialer Komposition, für die ich sämtliche mir zur Verfügung stehenden Superlative auspacken würde. Ich höre und deute die Musik von Johann Sebastian Bach (und von anderen) als strukturierte Stille höherer Ordnung, in der ich mich wie von einer um alle Urgründe wissenden Hand gehalten, getragen und geborgen fühle.

Wenn also die Stille meine Begleiterin beim Schreiben ist, tut sie dies als Begleiterin für meinen Kopf. Die Musik aber ist die Begleiterin, die mein Herz berührt.

Der Autor: *geboren 1960 in Schwanenstadt, Studium in Salzburg (Germanistik, Theologie). Kabarett, Pianist einer Tanztheatergruppe, Regieassistent am Salzburger Landestheater. 1990/91 Linzer Geschichtenschreiber. 1993 Teilnahme am Ingeborg-Bachmann-Preis (Einladung von Peter Demetz). 1994 Stipendiatsaufenthalt im LCB Berlin. 2000 Gründung des Erinnerungsprojekts Netzwerk Memoria. Mehrere Preise, zuletzt 2008 Förderungspreis für österreichische Literatur. Lebt und arbeitet als freier Schriftsteller in Walding bei Linz und in Obernzell bei Passau. Romane, Erzählungen, Satiren, Theaterstücke, Herausgeber von Anthologien. Zuletzt erschienen: Engel zweiter Ordnung. Roman (Picus Verlag Wien 2011), Island Passion. Roman (Picus 2008). Der Don Quijote vom Bindermichl. Stück (gem. mit Joachim Rathke, 2011).*

Johanna Kuric OCD

„Ich will hören, was Gott redet …“ (Psalm 85,9)

Schweigen um Gottes willen

Wer schon einmal ein Kloster besucht hat, hat damit einen Ort der Stille und des Gebetes betreten, war dort vielleicht für Einkehrtage zu Gast, um eine Auszeit vom Alltag zu nehmen. In meinem Kloster, dem Karmel Heilig Blut, unmittelbar neben der KZ-Gedenkstätte Dachau, gibt es auch einige wenige Gästezimmer für Menschen, die in der Stille wieder mehr zu sich selbst finden möchten. Im Pfortenbereich begegnen sich sozusagen „Stille auf Zeit“ (im Gast) und „Stille auf Lebenszeit“ (in der betreuenden Schwester). Die vielen Fragen, Sorgen und Anliegen, welche die Menschen häufig in unser Kloster mitbringen, werden durch die Stille, aber auch durch das Gespräch wie durch einen klärenden Filter aufgehellt. Im Sprechzimmer ist die Möglichkeit des persönlichen Austausches, in der Kirche bei Eucharistiefeier und Chorgebet oder beim privaten Verweilen kann der Gast dem Gesprochenen weiter in Ruhe und vor Gott nachspüren.

Zu allen Zeiten haben Menschen erfahren, dass Schweigen um Gottes willen ein großer Schatz ist. Die lange Tradition der christlichen Einsiedler und Kartäuser[1] bezeugt das eindrucksvoll. Zum Leben in einer kontemplativ ausgerichteten Klostergemeinschaft gehört neben anderen unentbehrlichen Ausrüstungen *ein* wichtiges Hilfsmittel[2] des geistlichen Weges: Das Schweigen; oder konkreter: eine ständige Einübung ins Schweigen.[3] Der Ausdruck „Einübung“ zeigt bereits an, dass damit ein Prozess, ein Weg, eine geistliche Aufgabe gemeint ist. Auch der geistlich lebende Mensch weiß, es ist recht leicht, sich im Alltag nach mehr Stille und Ruhe zu sehnen und sie dann bei Gelegenheit, wenn sie tatsächlich einmal eintritt, gleich zu übertönen: sanfte Klänge einer Meditationsmusik, eigener Aktionismus, Gespräche … Das Schweigen gleicht einer höchst differenziert aufgebauten Fremdsprache, die man erst nach vielen, vielen Übungsstunden und vielleicht mühsam gepaukten Vokabeln in seinem Leben anwenden kann. Kernvokabeln dabei sind: *sich selbst begegnen, den anderen wahrnehmen, Demut, Loslassen, Versöhnung, Liebe zum Nächsten und zu Gott*.[4]

1 Vgl. *Willibald Bösen*, Auf einsamer Straße zu Gott. Das Geheimnis der Kartäuser, Freiburg i. Br. 1987; Die große Stille. Dokumentarfilm, Deutschland 2005, 180 Min.

2 Andere Hilfsmittel sind z. B. Gebet, Arbeit, Fasten, Gehorsam. Das Spezifische an Mitteln ist, dass sie selten auf die gleiche Art und Weise für alle passend sind, also sind sie relativ zu verstehen. Dem speziellen Charisma des Ordens muss die Wahl der Mittel entsprechen; kontemplative Klöster gebrauchen nicht dieselben Mittel und Methoden wie karitativ tätige Orden; das Schweigen aber als Hilfestellung im geistlichen Leben ist „interdisziplinär“.

3 Vgl. *Claudia Edith Kunz*, Schweigen und Geist. Biblische und patristische Studien zu einer Spiritualität des Schweigens, Freiburg i. Br. 1996.

4 *Teresa von Avila* spricht in ihrem Werk „Weg der Vollkommenheit“ (praktische Einführung in die Spiritualität des inneren Betens) von gegenseitiger Liebe, Loslassen alles Geschaffenen, wahrer Demut als „ganzer Erfüllung der Tugend“; Freiburg i. Br. 2003, 97.

Schweigen-Können ist einesteils der Nährboden für ein geglücktes Leben in der Stille. Andernteils ist das Schweigen auch eine Frucht, die man dankbar als Gnade eines an Gott überantworteten Lebens empfängt. Diesen beiden Aspekten möchte ich in meinem Beitrag nachgehen.

1 Schweigen als Nährboden für ein geglücktes Leben in der Stille

Man dürfte meinen, dass an einem privilegierten Ort wie dem eines stillen Klosters den Eintretenden das Schweigen gleich als Geschenk mit auf die Zelle gegeben wird. Aber wir wissen alle, „drinnen“ wie „draußen“, dass Schweigen kein rein äußerlicher Zustand des Nicht-Sprechens, des Nicht-Artikulierens, des Verzichts auf Gesten ist, sondern Schweigen, zumal im klösterlichen Kontext, bedeutet vor allem auch ein inneres Still-Sein. Was ist damit gemeint? Ein lebenslanger Prozess immer erneuter vertrauensvoller Versuche, sein Leben in der Gegenwart Gottes zu führen. In ihrer Autobiografie schreibt Teresa von Avila von einer guten Übung für einen Menschen, der Gott dienen will: „Er kann sich vorstellen, bei Christus zu sein, und es sich zur Gewohnheit machen, sich sehr in seine heilige Menschheit zu verlieben, ihn immerfort bei sich zu haben und mit ihm zu sprechen, … ohne sich um vorformulierte Gebete zu bemühen, sondern mit Worten, wie sie seinen Wünschen und seinem Bedürfnis entsprechen.“[5]

Keine fertigen Texte, nicht viele Worte braucht es da, um die Verbindung zu Christus zu finden, sondern innere Hinneigung, Liebe, Aufrichtigkeit des Herzens. Worte, die „dem Bedürfnis entsprechen“ sind so viele und sind vielleicht zugleich so einfach und knapp. Dankbar und frei auf die Gegenwart Gottes reagieren, das ist Beten. Beten ist reich in seinen Ausdrucksmöglichkeiten und -formen und ganz individuell in der Antwort auf das Wort Gottes. Das Gebet, bei dem sich der Beter zu Beginn bewusst gemacht hat, dass Gott ihm ganz nahe und zugleich innewohnend ist, führt zur Stille. Still-Sein ist meiner Erfahrung nach ein Befriedet-Sein mit seiner momentanen Existenz, die eine Vergangenheit aufweist und sich in der Gegenwart vollzieht. Das Wissen um meine eigene Lebensgeschichte mit ihren Glanzlichtern und Schattenseiten beschwert nicht, lähmt nicht, stiftet keine Unruhe, sondern bildet gleichsam ein Fundament, auf dem ich meinen täglichen Weg in Zufriedenheit gehen kann. Zur Persönlich-

Weiterführende Literatur:
Grundlegend für die Spiritualität des Schweigens und für die anthropologische Perspektive (Schweigen und Glauben) ist m. E. nach wie vor: *Claudia Edith Kunz*, Schweigen und Geist. Biblische und patristische Studien zu einer Spiritualität des Schweigens, Freiburg i. Br. 1996.
Die überarbeitete und erweiterte Ausgabe des Titels „Das Gebet der Sammlung“ von *Thomas Keating*. Einführung und Begleitung des kontemplativen Gebetes, Münsterschwarzach 2010; vor allem: „Leitlinien für Wachstum und Wandlung im christlichen Leben“, 175–182.
Anselm Grün, Der Anspruch des Schweigens, Münsterschwarzach [11]2006; vor allem: „Schweigen als Offenheit für Gott“, 67–82.

5 *Teresa von Avila*, Das Buch meines Lebens, Freiburg i. Br. 2001, 197.

keitsentfaltung gehört ein Leben lang, *sich selbst* zu *begegnen* bzw. dafür überhaupt offen zu sein. Die *Wahrnehmung des anderen Menschen* in meiner Umgebung ist dafür unerlässlich. Ein wohlwollendes Gespräch oder eine kritische Auseinandersetzung kann mir Facetten von mir spiegeln, die ich so noch gar nicht wahrgenommen habe. Erkenntnisgewinn durch andere kann ein schmerzlicher Prozess sein; als Belohnung für die Windungen und Querelen winkt aber ein ehrlicherer Zugang zum wahren Selbst. *Mir selbst begegne* ich aber auch im Schweigen, wenn von innen her etwas in mir aufsteigt, worin ich mich bei entsprechender Offenheit erkenne. Selbst bittere Erkenntnis entpuppt sich womöglich als eine Gabe Gottes, nehme ich sie nur an. *Demut* ist gefragt, warum nicht auch eine Prise Humor, die der Selbsterkenntnis einiges an niederdrückender Schwere nehmen kann. Das *Loslassen* von Erlebnissen und Ereignissen, die mich emotional oder geistig/geistlich so besetzt haben, dass sie über mich Herrschaft ausüben, ist eine Gnade. Der Wille des „Bittstellers“, diese Gnade der Befreiung von Verstrickungen zu erlangen, ist schon der Beginn der Loslösung, die vom als liebend erfahrenen Gott erbeten wird. Gebe Gott, dass es gelinge, denn dann erlebe ich mich als beschenkt und befreit und *mit Gott und den Menschen versöhnt*.

2 Schweigen als Geschenk Gottes

Wer versöhnt und friedfertig lebt, zeigt nach außen, dass er die Stille praktiziert, sie mit Leben füllt. In der „Weisung der Väter“ lesen wir: „Wiederum sprach der (Poimen): Da ist ein Mensch, der scheint zu schweigen, aber sein Herz verurteilt andere. Ein solcher redet in Wirklichkeit ununterbrochen. Und da ist ein anderer, der redet von der Frühe bis zum Abend, und doch bewahrt er das Schweigen, das heißt, er redet nichts Nutzloses.“[6]

Inneres Still-Sein entfaltet sich sicher leichter in einer Umgebung, die das Schweigen-wollen respektiert und fördert, die dafür Anweisungen in einer Ordensregel findet; doch ist ein Leben in innerer Achtsamkeit und liebender Aufmerksamkeit kein Privileg für Ordensleute.

Das Schweigen ist nötig auf dem Weg der Innerlichkeit und der Suche nach Gott; doch das allein garantiert noch keinen „Erfolg“. Die Suche nach Gott, die der Mensch unternimmt, sein Wunsch nach Gotteserfahrung, ist der Gefahr ausgesetzt, Gott auf die eigene Verstandes- oder Gefühlsebene herunter zu befördern. Gott aber ist der erste, der handelt, ER gibt uns Anteil an seiner Gegenwart. Der Christ darf darauf vertrauen, dass alle Initiative und alle Aktivität von Gott ausgeht. Wer das im geistlichen Leben einmal begriffen und verinnerlicht hat, ist entlastet vom eigenen Machen-wollen. Wie zutreffend ist der Begriff, die Umschreibung „der Alten“: Gotteserfahrung ist ein „Erleiden des Göttlichen“, ein „pati divina“. Der Mensch kann nichts anderes tun, als seine offenen Hände hinzuhalten.[7] Im schweigenden Warten auf Gott, im Suchen seiner Nähe, zeigt sich so etwas wie passive Aktivität. Das Schweigen des Beters, seine abwartende und erwartende Haltung Gott gegenüber, ist die Umsetzung dessen, was Kontemplation meint. Das Schweigen lehrt das Hören auf Sein

[6] Apophthegmata Patrum, zitiert nach der Übersetzung von *B. Miller*, Weisung der Väter, Freiburg i. Br. 1965, Apo 601.

[7] Vgl. *H. Oosterhuis*: „Ich steh vor dir mit leeren Händen, Herr.“ Gotteslob, Kath. Gesangbuch, Nr. 621.

Wort. So wird das Schweigen und das liebende Abwarten vom Beter als die eigentlich angemessene Haltung Gott gegenüber erfahren. Der Betende ist beschenkt mit der Gabe des Schweigens: Im Vollzug vergisst er sein eigenes ausgeübtes Schweigen und erfährt es als Frucht, die ihm Gott in seine wie eine Schale geöffneten Hände hineinlegt. Das stimmt froh und keineswegs griesgrämig, weil sich „nichts tut“. Es fällt mir das Evangelium ein von den Knechten, die auf ihren Herrn warten (Lk 12,35–40): Wir lesen dort, dass Gott zu einer Stunde kommt, in der wir es nicht erwarten. Daher sollen wir wach und bereit für Sein Kommen sein. Das bedeutet aber auch, dass Gott souverän ist und sich dem menschlichen Zugriff entzieht, es ist an ihm zu kommen, wann ER will.

Das Schweigen (neu) zu entdecken, ihm Sympathie und Interesse entgegenzubringen, könnte in der heutigen Zeit des raschen Wandels und der Informations- und Reizüberflutung ein Korrektiv sein und therapeutische Wirkung zeigen. Darin sehe ich persönlich einen zeichenhaften Charakter der kontemplativen Klöster: Wir berufsmäßigen oder berufungsmäßigen Kontemplativen, die das Gebet für die Menschen und die Kirche sowie das schweigende Verweilen vor Gott als unsere Hauptaufgabe sehen, legen durch ein verborgenes Leben für Gott Zeugnis ab und sind fest davon überzeugt, dass unser Gebetsdienst in die Welt hineinwirkt. Zugleich ist unser Dasein ein Hinweis und eine Einladung, Gott zu suchen und sich ins Schweigen, in die Stille einzuüben, um Seine Gegenwart im eigenen alltäglichen Leben zu entdecken.

3 Ausblick

In der lyrischen Sprache haben Wort und Schweigen gleichermaßen Wohnrecht, denn das Gesagte hält höflich einen Platz für das Nicht-Gesagte frei. Das folgende Gedicht von Hans Wieland[8] weitet den Horizont, schärft die Sinne:

Feingliedriges Schattennetz
aus Zweigen gespannt
vor den Abgrund des Himmels,
aufzufangen den Blick
vor dem unendlichen Fall in die Tiefe.

Also das Wort, das Gezweig
aus Schatten, geworfen
ins unbegangene Schweigen,
Wegmal und Halt
vor dem Zeichenlosen,
dem Wandel.

Die Autorin: *Dr. phil., geb. 1966 in Kaufbeuren, Studium der Germanistik, Kath. Theologie in München, 1999 Promotion in Germanistik: Was ist das Andere, auf das ihr Steine werft? Das Denken der Alterität in der Lyrik der Nelly Sachs, St. Ottilien 1999. Wissenschaftliche Angestellte in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften von 1993 bis 2002 in der Kommission zur Herausgabe des Gesamtwerkes von Johannes Kepler. Mitarbeit an zwei Bänden von Kepler Gesammelte Werke (KGW): KGW Band 20 Teil 2: Manuscripta astronomica II, 1998; KGW Band 21, Teil :1 Manuscripta astronomica III, 2002. München: Verlag C.H. Beck. April 2002 Eintritt in den Karmel Heilig Blut in Dachau. Tätigkeit: Pfortendienst, Betreuung des Klosterladens, Hausarbeiten*.

[8] *Hans Wieland*, Worte und Bilder. Gedichte, Weißenhorn 1999, 84. Der Autor, Jahrgang 1924, war fast 40 Jahre Lexikograph am Thesaurus linguae Latinae bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

Susanne Gillmayr-Bucher

„In die Mulde meiner Stummheit leg ein Wort“

(I. Bachmann)

Alttestamentliche Aspekte

◆ **Wenn die Bibel das Buch der Anrede Gottes an den Menschen ist und als solches zugleich – vor allem in den Psalmen – die Antwort des Menschen enthält, dann haben Momente des Schweigens und des Verstummens in dieser Kommunikation wohl eine eigene Bedeutung. Die Verfasserin, Professorin für Altes Testament an der KTU Linz, geht in ihrem Beitrag sehr sensibel diesen ‚Leerstellen‘ nach und skizziert ihr ganz unterschiedliches Gewicht in den verschiedenen Kontexten. (Redaktion)**

„Schweigt mit mir, wie alle Glocken schweigen!“

Ingeborg Bachmann beginnt ihr mit „Psalm“ überschriebenes Gedicht[1] in enger Parallele zu den biblischen Psalmen mit einer Aufforderung, jedoch einer Aufforderung zum Schweigen und nicht zum Loben. Der Aufforderung folgt eine ausführliche Begründung, wobei anstelle einer Aufzählung der erfahrenen Heilstaten Gottes die erlebten Schrecken stehen. Dabei richtet sich der Blick des Gedichts weniger in die Vergangenheit, als vielmehr auf gegenwärtige Missstände, die ein Lob unmöglich machen. Schweigen wird mitunter als das „privilegierte Thema der Literatur der Moderne, vor allem des 20. Jahrhunderts“[2] bezeichnet. Dabei ist Schweigen zwar in der Moderne besonders intensiv thematisiert worden, aber es ist bereits seit dem Altertum ein prominentes, immer wiederkehrendes Thema in Religion, Philosophie und Literatur.

Schweigen gehört wie Reden zur Kommunikation der Menschen untereinander, aber ebenso zur Kommunikation der Menschen mit Gott. „Sprechen und Schweigen haben einander seit jeher wechselseitig bedingt, sie sind in verschiedenen historischen Kontexten und situativen Zusammenhängen je neue Relationen eingegangen.“[3]

In den biblischen Büchern wird das Schweigen, ebenso wie das Reden, vor allem in den Psalmen als integraler Bestandteil der Erfahrungswirklichkeit der Beter und Beterinnen thematisiert. Im Zentrum der Psalmgebete steht der Wunsch nach einer gelingenden Kommunikation mit

1 *Ingeborg Bachmann*, Sämtliche Gedichte. München–Zürich 1983, 65.

2 *Ingrid Kasten*, Die doppelte Autorschaft. Zum Verhältnis Sprache des Menschen und Sprache Gottes in mystischen Texten des Mittelalters, in: *H. Eggert / J. Golec* (Hg.), „… wortlos der Sprache mächtig.“ Schweigen und Sprechen in der Literatur und sprachlicher Kommunikation, Stuttgart–Weimar (Metzler) 1999, 9–30, hier 9.

3 *Ingrid Kasten*, Die doppelte Autorschaft (s. Anm. 2), 11.

Gott, in der Mensch und Gottheit einander hören und auf die wechselseitige Anrede reagieren. Innerhalb dieser Interaktion kann dem Schweigen kein fester Platz zugewiesen werden, vielmehr erweist es sich, wie auch die Rede, als ein Kommunikationsbeitrag – mit ganz unterschiedlichen Funktionen –, der sowohl positiv als auch negativ erfahren werden kann. Stille kann „der Ort von Verstörung und Beglückung, Gefährdung und Bewahrung, Lob und Klage, Tod und Leben sein.“[4]

1 Das Schweigen der Gelassenheit und Zuversicht

Einige Psalmen führen das Schweigen als wichtigen Bestandteil einer geglückten Kommunikation mit Gott an, insbesondere als Ausdruck der inneren Ruhe, des Vertrauens und der Ehrfurcht. So erklärt beispielsweise Ps 62 gleich zu Beginn sein Vertrauen in Gott: „Nur zu Gott hin ist still meine Seele.“ Bevor die Bedrängnis von außen (V. 4–5) und die Erkenntnis der Vergänglichkeit menschlichen Lebens (V. 10) als Probleme thematisiert werden, wird die Zuversicht und die Hoffnung, welche der Beter/die Beterin in Gott setzt, pointiert vorangestellt. Das Bild der Stille wird in V. 3 zusätzlich mit dem Bild des Felsens und der Festung verknüpft, wodurch der Aspekt der Sicherheit und Stabilität weiter hervorgehoben wird. Ruhe und Stille sind in diesem Psalm Teil der Geborgenheit, welche der Beter/die Beterin bei Gott findet. Ähnlich beruhigende Töne schlägt das lyrische Subjekt auch in Psalm 116 an: „Kehre zurück, meine Lebenskraft, zu deiner Ruhe“, so wird in V. 7 der Versuch formuliert, nach erfahrener Hilfe die Ruhe wieder herzustellen.

Ganz unter dem Thema des Vertrauens in Gott ist Psalm 131 gestaltet. Der/Beter/die Beterin tritt bewusst bescheiden auf und nimmt sich selbst und insbesondere sein/ihr eigenes Streben zurück (V. 1). Das Hoffen und die Zuversicht sind ganz auf JHWH gerichtet.[5] So wie ein Kind bei seiner Mutter Zufriedenheit findet, so ist auch das Lebenszentrum (*näfäsch*) dieses Beters/dieser Beterin ruhig geworden. Die Bedeutung von *näfäsch* lässt sich an dieser Stelle nicht exakt bestimmen. Im Bild der Erregung erweckt *näfäsch* die Vorstellung der beschleunigten Atmung, die dann wieder beruhigt wird und zu ihrem normalen Rhythmus findet. Gleichzeitig steht *näfäsch* auch als pars pro toto für die gesamte psychische Verfasstheit des lyrischen Ichs. Beide Aspekte tragen dazu bei, dass im Bild von der beruhigten *näfäsch* die umfassende Ruhe, zu welcher der Beter/die Beterin findet, deutlich wird.

Das Schweigen und Ruhig-Sein erscheint in diesen Texten als ein erstrebenswerter Zustand. Die innere Gelassenheit der Beterin/des Beters gründet im Vertrauen darauf, dass seine/ihre Beziehung zu Gott ungebrochen und aufrecht ist und er/sie in dieser Geborgenheit ruhig sein und schweigen kann.[6]

In diesem Sinn finden sich auch in den biblischen Erzählungen immer wieder Hinweise auf eine Ruhe des Landes.

4 *Rüdiger Lux*, „Man lobt dich in der Stille“ Ps 65,2. Ein biblisches Essay über Gott und das Schweigen in den Psalmen, in: leqach 9 (2009), 7–19, hier 13.

5 Zu dieser Grundhaltung fordert das lyrische Subjekt anschließend ganz Israel auf (V. 3).

6 Mit der Umschreibung die „Stillen des Landes“ (Ps 35,20) werden jene Menschen beschrieben, die im Vertrauen auf Gott und die religiösen Überlieferungen leben. Vgl. *Frank-Lothar Hossfeld / Erich Zenger*, Psalmen 1–50 (NEB), Würzburg 1993, 222.

So wird beispielsweise im Richterbuch am Ende der einzelnen Erzählungen immer wieder betont, dass das Land 40 oder 80 Jahre Ruhe hatte.[7] Zusammenfassend wird in diesen Abschlussformulierungen betont, dass die Zeit der Bedrohung zu Ende ist und das Land, und mit ihm die Menschen, zu einem Leben in Sicherheit, Stabilität und Ruhe zurückkehren können. Stille und Ruhe erscheinen als parallele Bezeichnungen für den Zustand eines glücklichen, von Gott geschenkten Zustands.

Schweigen als eine zentrale Weise der Kommunikation wird in biblischen Texten zudem als ein sehr erstrebenswertes Verhalten dargestellt, zeigt sich doch darin die Besonnenheit und Distanz, mit der ein Mensch den Dingen des Lebens gegenübersteht und sie zu bewältigen vermag. Diese Art von Schweigen gehört zu einem weisheitlichen Lebensideal, wie es vor allem im Sprüchebuch immer wieder dargestellt wird,[8] doch findet diese Idealvorstellung auch Eingang in die Psalmen. In Ps 37 übernimmt beispielsweise das lyrische Ich die Rolle eines Weisheitslehrers und fordert dazu auf, still zu sein, auf Gott zu vertrauen und dabei vom Zorn über ein als ungerecht empfundenes Geschick Abstand zu nehmen: „Sei still zu JHWH …, entrüste dich nicht“ (V. 7). Stillsein und Gottvertrauen zeigen sich als vorbildliche Lebenshaltungen und werden einem aufbrausenden Verhalten angesichts von Ungleichheit und Benachteiligung gegenübergestellt.[9]

Angesichts der Größe und Macht Gottes kann das Schweigen der Menschen auch der angemessene Ausdruck ihrer Ehrfurcht aufgrund eines erwarteten Eingreifens Gottes sein. Insbesondere die Propheten fordern die Menschen auf, still zu sein, infolge der bedrohlich erlebten Nähe JHWHs (z. B. Am 6.10; 8,3; Hab 2,20; Zef 1) als auch in Erwartung eines heilvollen Eingreifens Gottes. (z. B. Sach 2,17).[10]

Die bislang angeführten Beispiele vom Schweigen als einem wichtigen und positiven Moment der Sprache haben ihren Platz in der geglückten Kommunikation. Sie bekunden Zufriedenheit und Ruhe im Rahmen der Ordnung der Natur, der Erfahrung der Rettung und eines geglückten Lebens. Schweigen weist auf die Gelassenheit und Überlegenheit des schweigenden Menschen hin, der in sich gefestigt ist,

7 So Ri 3,11.30; 5,31; 8,28; ebenso Jos 11,23; 14,15; 2 Kön 11,20; 2 Chr 13,23; 14,4; 23,21. Als Verheißung findet sich diese Vorstellung z. B. in Jes 32,17; Jer 30,10; 1 Chr 22,9.

8 So beispielsweise Spr 10,19; 13,3; 14,3; 21,23. (Vgl. dazu *Claus Westermann*, Das gute Wort in den Sprüchen. Ein Beitrag zum Menschenverständnis der Spruchweisheit, in: *Frank Crüsemann* (Hg.), Was ist der Mensch …?, München 1992, 243–255, hier 250 f.) Außerhalb Israels findet sich die deutlichste Ausprägung dieses Lebensideals in Ägypten. Schweigen im Sinne von „sich beherrschen“ taucht als Idealvorstellung sehr häufig in ägyptischen Texten auf. In den Lehrreden wird dem „Schweiger“ der „Hitzige“, der „Heißsporn“, gegenübergestellt. Vgl. *Emma Brunner-Traut*, Weiterleben der ägyptischen Lebenslehren in den koptischen Apophthegmata am Beispiel des Schweigens, in: *E. Hornung / O. Keel* (Hg.), Studien zu altägyptischen Lebenslehren (OBO 28), Göttingen 1979, 173–216, hier 203.

9 Ähnlich formuliert Ps 4,5 eine Aufforderung zur Besonnenheit, die sich im Still-sein äußert. Auch Ps 35,20 spricht auf diese Weise von den Stillen im Land, und zwar in Gegenüberstellung zu den Frevlern, die ihr „Maul aufreißen“.

10 Vgl. *Rüdiger Lux*, „Still alles Fleisch vor JHWH … “. Das Schweigegebot im Dodekapropheton und sein besonderer Ort im Zyklus der Nachtgesichte des Sacharja, in: *Ders.*, Prophetie und Zweiter Tempel. Studien zu Haggai und Sacharja (FAT 65), Tübingen 2009, 180–190, hier 189–190.

in sich ruht und sich durch wechselnde Erfahrungen nicht beirren lässt. Dieses Schweigen der Beter und Beterinnen ist ein beredtes Schweigen, das im jeweiligen Kontext einen wichtigen Aspekt der Kommunikation bildet.

2 Das Schweigen der Hilflosigkeit

Eine ganz andere Erfahrung schildern jene Texte, die von einem „Schweigen-müssen“ berichten. Das Schweigen als Grenze der Sprache stellt den Menschen radikal in Frage. Nicht nur die Mitteilungsfähigkeit, sondern auch die Orientierungen und damit die Möglichkeit, die Welt und Gott zu verstehen, scheinen für die Beter und Beterinnen ihre Gültigkeit zu verlieren. Für die Beter/Beterinnen des Psalters kann das eigene Schweigen deshalb mit zu den Elendserfahrungen zählen. Er/sie erfährt dabei das Verstummen als Mangelzustand und als eine starke Minderung eines erfüllten Lebens. So fügen sich beispielsweise in Ps 38,14–15 die Aussagen über das Schweigen nahtlos in die Reihe der Elendsschilderungen ein:[11]

Aber ich (bin) wie ein Tauber, ich höre nicht;
und wie ein Stummer, dessen Mund sich nicht öffnet.
Und ich bin wie ein Mann, der nicht hört
und nicht existieren in seinem Mund Erwiderungen.

Zur Beschreibung des alles umfassenden Verfalls gehört auch das Verstummen des lyrischen Subjekts, das zu keinerlei Widerstand mehr fähig ist. Der Beter/die Beterin kann nicht mehr für sich eintreten und kann keine eigenständigen Kontakte zu seiner/ihrer Umwelt aufnehmen. Deshalb liegt die einzige Hoffnung in einer Antwort Gottes: „Du wirst/mögest antworten, mein Herr, mein Gott“ (V. 16). Wenn das lyrische Ich schweigen muss, so soll Gott gerade nicht schweigen, sondern antworten. Die Überwindung der Elendssituation liegt in der Hoffnung auf Gottes Rede, die anstelle des Beters/der Beterin die Kommunikation und damit die Handlungsfähigkeit aufrechterhält und wiederherstellt.

Die Vorstellung vom Schweigen als Reaktion auf erfahrenes Elend wird in den Psalmen auch mit dem weisheitlichen Ideal gelassenen Schweigens verknüpft. Ps 39 zeigt dieses Ringen mit diesem Ideal angesichts einer Elendssituation. Schweigen ist darin Ausdruck der beherrschten Lebensweise, und zugleich steht mit dem Schweigen die Erfahrung konkreter Not in unmittelbarem Zusammenhang. Gleich zu Beginn ist vom Verschließen des Mundes die Rede. Das lyrische Subjekt verstummt und will durch den generellen Verzicht auf Rede verhindern, dass ihm/ihr Frevelhaftes entgleitet. Das Schweigen bildet somit eine Vorsichtsmaßnahme, die gleichzeitig das Bild eines/einer weisen, gottesfürchtigen Beters/Beterin vermittelt, der/die um die Gefährdungen, die von voreiliger Rede ausgehen, weiß und sich vom Gottlosen abgrenzen will. Diese beispielhafte Darstellung des Stummseins wird abschließend mit drei Verben zusammengefasst: „Ich verstummte, war still“ und „schwieg mehr als gut ist“. Mit dem Komparativ „ich schwieg mehr als gut ist“ wird das Schweigen eingeordnet und gewertet. Darin deutet sich bereits ein Wechsel in der

[11] Vgl. auch Ps 39,2–3. Dass Schweigen ein Ausdruck großer Trauer und Resignation sein kann, wird auch in Klgl 2,10 deutlich.

Einschätzung des Schweigens an. In den folgenden Aussagen (V. 3–4) wird dann deutlich, dass sich der Beter/die Beterin in einer Notlage befindet, in der das Schweigen, und damit die verweigerte Kommunikation, sich immer mehr aufstaut und schließlich unerträglich wird. Der Ausweg aus der vollkommenen Isolation wird mit einer Änderung der Kommunikationssituation angezeigt: „ich sprach mit meiner Zunge“. Was nun folgt, sind weisheitlich formulierte Bitten, in denen der Beter/die Beterin Gott um Einsicht bittet. Doch ebbt dieses wortreiche Engagement relativ rasch wieder ab, und die Initiative erlahmt im Schweigen: „Ich bin verstummt, nicht will ich meinen Mund öffnen“ (V. 10). Wie der Übergang von der Bitte zur Resignation zu verstehen ist, darüber gibt der Text keine genauere Auskunft. Offensichtlich wird jedoch, dass das Schweigen an dieser Stelle keine Vorsichtsmaßnahme mehr bildet, sondern einen Kontrapunkt zur intensiven Bitte der vorangehenden Verse. Im Angesicht der erlittenen Plagen und des (drohenden) Spotts weiß das lyrische Subjekt nichts mehr zu erwidern. Es kann und will sich nicht rechtfertigen oder zur Wehr setzen, weder dem Toren (9b) noch Gott (10c) gegenüber.[12] Dennoch verstummt der Beter/die Beterin nicht endgültig, sondern nimmt seine/ihre Bitten wie auch die weisheitliche Reflexionen wieder auf.

In den verschiedenen Facetten des Schweigens zeigt Ps 39 das Ringen um eine gelingende Kommunikation in großen Pendelbewegungen auf. Die Darstellung changiert zwischen Schweigen als weisheitlichem Ideal und Schweigen als erfahrenem Elend, zwischen intensiver Bitte und resignierendem Verstummen. Dabei vermeidet es dieser Text, das Schweigen zu reduzieren und auf eine positive oder negative Wertung festzulegen. Schweigen zeigt sich gerade in Ps 39 als ein sehr komplexes Element der Kommunikation. Ob es als Möglichkeit oder als Grenze der Sprache erfahren wird, hängt ganz vom Kontext der Kommunikation ab. Fixierte Vorstellungen hingegen, die das Schweigen in einer Richtung festlegen, bewähren sich in der konkreten Situation nicht notwendigerweise. Diese Erfahrung schildert der Beter/die Beterin in Ps 39 und relativiert dabei das weisheitliche Ideal des Schweigens.

3 Das Schweigen des Todes

Die Rede vom Schweigen als Grenzerfahrung der Beter/Beterinnen wird stellenweise bis an die endgültige Grenze der Sprache weitergeführt. Der Tod zeigt sich in den Psalmen als ein Ort des Schweigens und des Vergessens, ein Ort der Kommunikationslosigkeit und der Gottesferne, an dem es keine Möglichkeit gibt, mit Gott in Kontakt zu treten.[13] Mit dieser extremsten Form des Schweigens, dem Verstummen

[12] Vgl. *Christine Forster*, Begrenztes Leben als Herausforderung. Das Vergänglichkeitsmotiv in weisheitlichen Psalmen, Zürich 2000, hier 49 f.

[13] Vgl. Ps 6,6; 30,10; 31,18; 88,11–13; 115,17; 118,17; ebenso Jes 38,18 f. Der Todesbereich erscheint als eine dem Einflussbereich Gottes diametral entgegengesetzte Realität. „Die Totenwelt, mit der Jahwe nichts zu tun hat und die nicht im Horizont seines Heilshandelns steht, ist damit für den alttestamentlichen Menschen ein außergöttlicher Bereich.“ *Hans-Peter Stähli*, Tod und Leben im Alten Testament, in: ThGl 76 (1986), 172–196, hier 175. Vgl. ebenso *Victor Maag*, Tod und Jenseits nach dem Alten Testament, in: *H. Schmid* / *O. H. Steck* (Hg.), Kultur, Kulturkontakt und Religion. Gesammelte Studien zur allgemeinen und alttestamentlichen Religionsgeschichte, Zürich 1980, 181–202, hier 196.

im Todesbereich, wird die Problematik des Nicht-reden-Könnens besonders betont. Dabei ragt der Bereich des Todes in der Vorstellung der biblischen Psalmen weit in den Bereich des Lebens hinein. Elend, Not und Sprachlosigkeit sind Erfahrungen, die ein Sein im Tode charakterisieren. An verschiedenen Stellen thematisieren die Psalmen diesen Abbruch der Beziehung zu Gott als Bedrohung, die alle anderen übersteigt. Besonders bringt dies Ps 88 zur Sprache. Nicht nur das Elend, das der Beter/die Beterin zeit seines/ihres Lebens erfährt, sondern insbesondere die nicht zustande kommende Kommunikation mit Gott, das wiederholte Scheitern aller diesbezüglichen Versuche, drängt das lyrische Ich in den Bereich des endgültigen Schweigens.

4 Vom Schweigen zurück zum Wort

Eine ähnliche Situation wie Ps 39 liegt auch Ps 77 zugrunde, doch wird die Suche nach einer Ausdrucksmöglichkeit angesichts des als Elend erfahrenen Schweigens ganz anders ausgeführt. Ps 77 beschreibt zu Beginn den Versuch des lyrischen Ichs, eine Kommunikation mit Gott aufzubauen. Die Stimme des Beters/der Beterin, die zunächst laut und drängend erschallt, wird beim Wechsel hin zur persönlichen Rede zunehmend leiser, bis das Stöhnen und Seufzen ganz verstummt (V. 4–5). Bildhaft hat den Beter/die Beterin die Stimme verlassen, er/sie trat vor Gott, doch scheinbar ohne Erfolg, denn der Beter/die Beterin bekommt keine Antwort.

Ich will Gottes gedenken, und muss stöhnen
will nachsinnen, und es verzagt mein Geist
…
Ich bin ruhelos getrieben
und nicht vermag ich zu reden

Das Schweigen zeigt sich als ein absoluter Tiefpunkt der Zuversicht und Hoffnung des lyrischen Ichs. Die Hoffnung auf eine gelingende Kommunikation mit Gott scheint verloren zu sein. Selbst das Nachdenken über Gott, das beharrliche Nachsinnen und der Versuch, Einsicht in gewisse (göttliche) Zusammenhänge zu bekommen, führt scheinbar ins Leere[14] und mündet zunächst ins Schweigen. Das Stummsein des Beters/der Beterin sowie Gottes führen nicht nur zu einem Verstummen vor Gott, sondern zugleich zu einem Verstummen der Rede über Gott. Dennoch stellt das Schweigen in diesem Psalm keinen Schlusspunkt dar, sondern führt das lyrische Ich vielmehr dazu, nach einem Ausweg zu suchen. Als Ausgangspunkt wendet sich der Beter/die Beterin in Gedanken den Tagen der Vorzeit zu, den Heilstaten und Wundern Gottes, die in der Tradition des Volkes überliefert sind (V. 6–7). Dieses Nachdenken und Erinnern geht allmählich in ein Murmeln über (V. 12) und gewinnt so schön langsam wieder die Worte zurück. Indem der Beter/die Beterin die Erinnerung wieder ins Medium der Sprache bringt, gelingt es ihm/ihr, die gegenwärtige Situation in den Blick zu nehmen und aus der Vergangenheit neue Zuversicht zu schöpfen. Das Verstummen des Einzelnen/der Einzelnen ist in diesem Psalm eingebettet in ein lebendiges Reden von Gott, das einen Weg aus dem Schwei-

[14] Vgl. *Rudolf Mosis*, Reden und Schweigen. Psalm 77 und das Geschäft der Theologie, in: TthZ 108 (1999), 85–107, hier 90.

gen anbieten kann. Die Erinnerung erweist sich damit als eine Gegenbewegung zum Verstummen.[15] Mit dem Eintreten in die Tradition des Volkes mit Gott, in die lange Geschichte der Heilserfahrung, kann es gelingen, die subjektive Erlebniswirklichkeit zu bewältigen und die eigene Sprache wiederzufinden.

5 Zwischen Stille und Wort

Schweigen ist in den Psalmen nicht einfach gleichzusetzen mit Stillsein, vielmehr erscheint es als eine facettenreiche Dimension der Kommunikation. Als Pendant zum Reden erweist sich Schweigen in bestimmten Situationen als die angemessene Kommunikationsform. So weiß auch Kohelet in seinem Versuch der Ordnung der Lebenszeit von einer „Zeit fürs Schweigen und Zeit fürs Reden“ (Koh 3,7). Reden und Schweigen bilden die zwei Eckpunkte, zwischen denen sich Kommunikation ereignet. Schweigen ist darin eine Ausdrucksmöglichkeit, aber – und das verbindet alle Arten des Schweigens – diese Ausdrucksmöglichkeit verzichtet weitgehend auf die Gemeinschaftsfunktion der Kommunikation. Das Verstummen des lyrischen Ichs bedeutet gleichzeitig ein sich Zurückziehen in die Innerlichkeit und einen Verzicht auf die Reflexion der subjektiven Erfahrungswirklichkeit in der Gemeinschaft. Schweigen zeigt sich damit als eine Kommunikationsform, deren Funktionieren zwar innerhalb einer Kommunikationsgemeinschaft gewährleistet ist, die aber nicht aktiv dazu beiträgt, diese Kommunikationsgemeinschaft aufzubauen. Im Schweigen verhält sich das lyrische Ich entweder neutral zustimmend bzw. distanziert (*schweigen wollen*) oder es steht außerhalb der kommunikativen Gemeinschaft (*schweigen müssen*).

Dementsprechend zeigt sich Schweigen auch als ein weitgehend individuelles Phänomen. Es ist vor allem die Ausdrucksmöglichkeit des einzelnen lyrischen Ichs, nicht einer Gruppe. Die stark individuelle Erfahrung des Schweigens bedingt auch dessen Ambivalenz. Das In-sich-selbst-Ruhen, das Schicksals- und Gottvertrauen, wie es dem weisheitlichen Ideal des Schweigens zugrunde liegt, bildet keine unerschütterliche Basis. Die Gefahr der totalen Isolation und des Ausscheidens aus dem Kreislauf der Kommunikation sind stets gegenwärtige Bestandteile des Schweigens. Die exponierte Position des/der Schweigenden kann deshalb nur in einer lebendigen Tradition der Rede Bestand haben. Nur wenn das lyrische Ich in seinem Schweigen in die kommunikative Gemeinschaft eingebunden bleibt, kann das Schweigen auch als ein Element der Kommunikation funktionieren.

Auch das am Beginn zitierte Gedicht von Ingeborg Bachmann endet nicht im Schweigen. In der abschließenden Strophe des Psalmgedichts zeigen sich vorsichtige Ansätze, das Schweigen zu überwinden und erneut zur Sprache zu finden:

In die Mulde meiner Stummheit
leg ein Wort
und zieh Wälder groß zu beiden Seiten,
daß mein Mund
ganz im Schatten liegt.

[15] Vgl. ebd., 106.

An wen sich die Bitte richtet, lässt dieses Gedicht offen,[16] doch wird deutlich, dass das lyrische Ich auf einen behüteten, versteckten Neuanfang hofft.

Die Autorin: *Geb. 1962, Studium der Theologie und Germanistik in Innsbruck (1980–1985); Studium der Selbstständigen Religionspädagogik (1985–1989); Promotion zur Doktorin der Theologie in Innsbruck (1994); weitere Studien/Postdoc in Tübingen; Habilitation in Linz (2002); Forschungsaufenthalte in Amerika, Großbritannien und Israel; Lehraufträge in Innsbruck und Aachen; Professorin für Biblische Theologie an der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen (2004–2010), seit 1. September 2010 Professorin für AT an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz; Arbeitsschwerpunkte: Buch der Psalmen, Buch der Richter, Lyrik, Metaphorik, Narratologie, biblische Konzepte von Identität und Alterität; Publikationen (Auswahl): ‚Meine Zunge – ein Griffel eines geschickten Schreibers.‘ Der kommunikative Aspekt der Körpermetaphern in den Psalmen, in: Pierre van Hecke (Hg.). Metaphor in the Hebrew Bible (BETL 187), Leuven 2005, 197–213; Gefürchtet, bewundert und überwunden – Die ‚Anderen‘ in Ps 73, in: Marianne Grohmann / Yair Zakovitch (Hg.), Jewish and Christian approaches to Psalms (HBS 57), Freiburg i. Br. u. a. 2009, 77–94; Like olive shoots around your table – Images of space in the psalms of ascent, in: Erich Zenger (Hg.), The composition of the book of Psalms (BETL 238), Leuven 2010, 489–500.*

[16] Vgl. *Wolfgang Wiesmüller*, Die Psalmen – Rezeption biblischer Lyrik in Gedichten, in: *H. Schmidinger* (Hg.), Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Band 1: Formen und Motive, Mainz 1999, 158–204, hier 193.

Hans Waldenfels

Der Glaube kommt vom Hören

◆ **Nicht nur die so genannten mystischen Religionen, auch das Christentum als Religion des Wortes weiß um die Vorgängigkeit des Hörens. Bevor der Glaube spricht, muss er das göttliche Wort „hörend" vernommen haben. Dieser theologischen Voraus-Setzung spürt der Autor in seinem Beitrag nach und spannt den thematischen Bogen in viele Richtungen aus: in die Formen der Liturgie und kontemplativen Übungen genauso wie in die Grundbedeutungen des Glaubens, die in der Schrift als „Felsengeschichten" erzählt werden. (Redaktion)**

„Seit ein Gespräch wir sind"

Friedrich Hölderlin hat in einem Nebensatz seines hymnischen Gedichts *Friedensfeier* die schöne Bemerkung einfließen lassen: „Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander." Wir Menschen sind sprechende Wesen, im Miteinander gehört das Gespräch zu unserer Natur. Doch es gibt kein Gespräch, ohne dass wir voneinander und aufeinander hören. Sprechen und hören gehören zusammen. Dabei hat das Hören den Primat. Es gibt kein Gespräch, wo nicht zuvor das Ohr geöffnet ist und das Gehör betätigt wird.

Wir leben heute in einer Zeit, in der unsere Sinne förmlich überflutet werden. Bilderfluten und Wortgetümmel stürzen auf uns ein. Ständig berieseln uns die Medien, Radio, Fernsehen, das Internet. Wir können all dem nur ausweichen, indem wir abschalten oder nicht einschalten. Viele Menschen können inzwischen ohne diese Medien kaum noch leben. Sie merken aber nicht, dass ihre Sinne, zumal Augen und Ohren, oft bis zur Zerstörung jeder Wahrnehmung beansprucht sind und dass dabei jede Kreativität, auf die moderne Menschen sonst so stolz sind, zugrunde gerichtet wird.

„Hörer des Wortes"

Karl Rahner, der große Theologe, hat einem seiner frühen Bücher den Titel *Hörer des Wortes* gegeben. Noch sein Totenzettel zeigt ihn, wie er seine Hand an das Ohr hält und so die Ohrmuschel vergrößert, um besser hören zu können. Manche moderne Kirche, die man betritt, hat in ihrem Eingangsbereich eine Menschengestalt mit einem weit geöffneten Ohr.

Solche Figuren wirken zugleich wie eine Illustration zu dem kurzen lateinischen Satz aus dem Römerbrief: „*Fides ex auditu*." „Der Glaube kommt vom Hören." (Röm 10,17; vgl. 1 Thess 2,13; Gal 3,2; Hebr 4,2; Joh 5,24; 12,38). Das Wort bezieht sich im Neuen Testament vordergründig sicher zunächst auf das Hören der Botschaft des Evangeliums, doch ist es sinnvoll, es zuvor auf das grundsätzliche Hören des Menschen zu beziehen. Solange der Mensch sich nicht auf seine Grundanlage besinnt, wird er der Botschaft des Evangeliums

kaum große Aufmerksamkeit schenken. Deshalb denken auch wir hier zunächst einfach an das Hören.

In der Heiligen Schrift finden wir die klassische Szene des Hörens in der Verkündigung zu Nazareth. Die Theologin Elisabeth Gössmann hat dies in ihrer Doktorarbeit vor vielen Jahren herausgearbeitet: Maria ist die Mutter Jesu, in ihr soll das Wort Fleisch werden (vgl. Joh 1,14). Sie fragt aber zuvor den Engel: „Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?" (Lk 1,34)

Mittelalterliche Künstler kannten nur zu gut die Antwort: Wenn das *Wort* Fleisch wird, tritt es durch das Ohr in den Menschen ein. Auf vielen mittelalterlichen Verkündigungsbildern trifft folglich der Lichtstrahl des göttlichen Geistes das Ohr Marias und dringt von da in ihren Leib ein. Marias gläubiges Ja zu Gottes Wort bewirkt, dass das Wort in ihrem Innern ankommt und so in ihr Mensch wird. Maria ist die Verkörperung der Hörerin des Wortes schlechthin.

Hören und antworten

Es ist also sinnvoll, in der Heiligen Schrift nicht nur auf das Wort zu achten, das zwischen Gott und Mensch ausgetauscht wird, sondern auch das Organ zu bedenken, in dem die Begegnung von Gott und Mensch seinen Ausgang nimmt. Der Mensch findet nicht zu Gott, wenn ihn nicht zuvor sein Wort getroffen hat. Das menschliche Wort zu Gott ist immer Ant-Wort. Die Ant-Wort aber kommt niemals zuerst, sie hat nicht den Primat. Es gibt keine Ant-Wort, wenn ihr nicht eine An-Rede vorausgegangen ist. Der Mensch kann folglich Gott erst antworten, wenn dieser ihn zuvor angesprochen hat. Gott muss sprechen, und der Mensch muss Gottes Wort hören.

Die Reihenfolge Hören → Sprechen, Wort → Antwort gilt schon für die allgemein-menschliche Erfahrung des Gesprächs. Natürlich kann ich als Mensch immer ein Gespräch mit einem anderen Menschen beginnen. Ich kann jemanden ansprechen. Doch wenn der andere nicht hört, nicht zuhört und nicht hören will, ist das Gespräch zu Ende, ehe es begonnen hat; es kommt erst gar nicht zustande. Auch wenn Menschen zur selben Zeit reden, ohne auf das zu hören, was das jeweilige Gegenüber sagt, kommt kein Gespräch zustande. Hören ist stets der innerste Bestandteil eines jeden Gesprächs.

Schweigen

Hören heißt zugleich schweigen – schweigen nicht im Sinne von Stummsein oder verstummen. Schweigen ist vielmehr selbst ein aktiver Vorgang. Wer schweigt, will hören, selbst da, wo unmittelbar niemand zu sein scheint.

Hören und schweigen schließen Offensein ein. „Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt." (Offb 2,7 u. ö.) Nur wer offen ist, ist hörbereit. Zurückgezogen in sich selbst, verschlossen für andere, ist der Mensch isoliert. Das Ergebnis ist Vereinsamung, Isolation, geistige Enge und geistige Armut.

Heute kann man sich einüben ins Reden, aber auch ins Schweigen. Es gibt Sprachkurse, aber auch Schweigeübungen. Das gilt auch für den religiösen Raum. Vielleicht ist gerade der religiöse Raum der eigentliche Ort der Einübung. In diesem Sinne ist auch die Raumgestaltung unserer Kirchen neu zu bedenken. Kirchen sollten bewusst als Räume der Stille und des Gegenübers erlebt werden. Ob musikalische Untermalungen dabei immer der

geeignete Weg sind, wäre auch stärker zu bedenken.

Heute wird nicht selten zwischen Religionen des Wortes und Religionen des Schweigens unterschieden. Auch das führt auf seine Weise zu einem tieferen Verständnis des Hörens.

Religion des Wortes

Das Christentum gilt vielen als Religion des Wortes (Gottes). In der Antiphon zu Psalm 50 in der Lesehore am Montag der 3.Woche 50[49],3 heißt es auch: „Unser Gott schweigt nicht; er wird kommen und seine Stimme erheben." Es ist nicht verwunderlich, dass das Christentum im Laufe der Geschichte einen heute fast unüberschaubaren Reichtum an Bildern und Wortgut geschaffen hat. Dabei ist das Bild nicht selten eine eigene Art von Wort. Für Menschen, die des Lesens unkundig sind, werden Bilder zu einem Lesebuch wie die Bilderbibeln an den Wänden mittelalterlicher Kathedralen und Klosterkirchen. In den dort zu sehenden Bildern ist oft wiederum ein Wort der Erklärung beigefügt; auch Inschriften sind nicht selten.

Auch die christliche Liturgie ist wortreich. Viele Menschen fühlen sich heute in Gottesdiensten mit Worten übersättigt; manch einer spricht von Wortschwall. Viele Gläubige vermissen inzwischen Zeiten und Räume der Stille, in denen nicht nur der Priester, sondern auch die Orgel schweigt, wo es keine zusätzlichen Regieanweisungen und Erklärungen gibt, wo einfach immer wieder Stille einkehrt – nach der Verlesung des Wortes und der Predigt, nach dem Empfang der heiligen Kommunion, rund um die Mitte des Geheimnisses.

Hörübungen

Auch unsere Exerzitien und Meditationsübungen waren zu lange wortüberladen. Ich selbst kann mich gut erinnern, wie befreiend es für uns junge Studenten war, als ein Exerzitienmeister (Jesuit) seine Einführung in die Übungen auf fünfzehn Minuten beschränkte und uns dann in eine volle Stunde völliger Stille entließ. Darin musste dann jeder für sich seinen Weg finden. Es waren in der Tat Hörübungen.

Es ist nicht verwunderlich, dass sich asiatische Meditationsanleitungen in christlichen Kreisen wachsender Beliebtheit erfreuen. Solche Übungen beziehen den ganzen Menschen physisch wie psychisch ein und formen ihn. Der Buddhismus ist im Gegensatz zum Christentum eine Religion des Schweigens. Seine Stärke beruht darin, von keinem sprechenden Gott zu wissen. Folglich wird der Übende aufgefordert, sich radikal loszulassen, und sprachlich in bedingungsloses Schweigen eingewiesen, das über die körperliche Ruhe, das bewusste Atmen bis in das „Nicht-Denken" führt, das nicht mit Gedankenlosigkeit und in diesem Sinne mit „nichts denken" verwechselt werden darf. Schweigeübungen, Hörübungen weisen in die ursprüngliche Haltung des Hörens ein und lehren auf das zu achten, was uns die innere Stimme sagt.

Hörer im Glauben

Weshalb aber ist Hören mit Glauben zu verbinden? Findet nicht gerade der Glaube Ausdruck und Weitergabe in Glaubenssätzen, also in sprachlicher Form? Der neue Jugendkatechismus *YouCat* ist in seinem Frage-Anwort-Spiel traditionell und erinnert in dieser Hinsicht an die Katechismen

meiner Kinderzeit. Ist nicht derjenige der wahre Glaubende, der seinen Glauben in wohlgesetzten Worten „richtig", also „orthodox" im Sinne von „recht- und richtiggläubig" aufsagen kann?

Papst Johannes Paul II. hat in seiner großen Enzyklika *Fides et ratio* Nr. 32 den Glauben nicht nur in einer für gläubige Christen, sondern für alle Menschen verständlichen Weise zum Ausdruck gebracht. Er wusste, dass viele Menschen heute Schwierigkeiten mit dem Glauben haben. Für viele ist der Glaube eine unvollkommene, abgeleitete Erkenntnisweise. Denn Glaube kommt dadurch zustande, dass man auf einen anderen hört, das Wissen also von ihm empfängt und es auf sein Wort und seine Autorität hin annimmt. Man macht sich also von ihm und seinen Kenntnissen abhängig.

Das aber passt dem modernen Menschen nicht. Autoritäts- und Traditionsglaube sind für den autonomen, selbstständigen Menschen ebenso fragwürdig wie ein „blinder Gehorsam". Wahre Erkenntnis besteht für ihn darin, dass er selbst sie sich aneignet und nachprüfen kann. Das aber ist heute angesichts der ständig wachsenden Wissensfülle praktisch unmöglich. Die Haltung des stolzen, seiner selbst bewussten und selbstgenügsamen Menschen bricht auch deshalb völlig zusammen, weil er erfahren muss, wie menschliche Entdeckungen und Erfindungen nicht nur nützlich sind, sondern oft genug auch Schaden für die Menschheit mit sich bringen.

Tatsächlich spiegelt die verbreitete Sicht des selbstbewussten Menschen nur die Hälfte der Wahrheit wider. Es ist gut, das Wort des verstorbenen Papstes selbst zu hören, das den Menschen in seiner Ganzheit in den Blick rückt. In seinem Text wird deutlich, dass Glaube mehr ist als nur Wissen und Erkennen. Der Papst schreibt:

„Im Glauben vertraut sich ein jeder den von anderen Personen erworbenen Erkenntnissen an. Darin ist eine bedeutungsvolle Spannung erkennbar: Einerseits erscheint die Erkenntnis durch Glauben als eine unvollkommene Erkenntnisform, die sich nach und nach durch die persönlich gewonnene Einsicht vervollkommnen soll; andererseits erweist sich der Glaube oft als menschlich reicher im Vergleich zur bloßen Einsichtigkeit, weil er eine Beziehung zwischen Personen einschließt und nicht nur die persönlichen Erkenntnisfähigkeiten, sondern auch die tiefergehende Fähigkeit ins Spiel bringt, sich anderen Personen anzuvertrauen, indem man eine festere und innigere Bindung mit ihnen eingeht.

Es sei unterstrichen, dass die in dieser zwischenmenschlichen Beziehung gesuchten Wahrheiten nicht in erster Linie in die faktische oder in die philosophische Ordnung gehören. Gesucht wird vielmehr nach der eigentlichen Wahrheit der Person, was sie ist und was sie von ihrem Innersten sichtbar werden lässt. Die Vollkommenheit des Menschen besteht nämlich nicht allein in der Aneignung der abstrakten Erkenntnis der Wahrheit, sondern auch in einer lebendigen Beziehung der Hingabe und Treue gegenüber dem anderen. In dieser Treue, die sich hinzugeben vermag, findet der Mensch volle Gewissheit und Sicherheit. Gleichzeitig ist die Erkenntnis durch Glauben, die sich auf das zwischenmenschliche Vertrauen stützt, jedoch nicht ohne Bezug zur Wahrheit. Der gläubige Mensch vertraut sich der Wahrheit an, die der andere ihm kundtut." (*Fides et ratio,* Nr. 32).

An Gott glauben

In dem zitierten Text kommt Gott nicht vor. Was Johannes Paul II. aber dem Menschen

philosophisch im Blick auf seine zwischenmenschlichen Erfahrungen nahebringt, findet leicht biblisch-theologisch eine Fortsetzungsgeschichte. Das biblische Wort für glauben spricht die Mehrzahl der Christen immer wieder aus, ohne sich bewusst zu sein, dass es hier um ein Glaubensbekenntnis geht. Jedesmal, wenn wir ein Gebet mit „Amen" bestätigen und beschließen, sagen wir: „Ja, so ist es; ja, so soll es sein."

„Amen" kommt von dem hebräischen „*aman*" = fest sein, gegründet sein, sich stellen auf. Es findet sich wieder in „*emunah*" = Festigkeit, Sicherheit, Glaube, und „*emet*" = Festigkeit, Stabilität, Glaube, Rechtschaffenheit, Integrität, Wahrheit. Das Wort ist ein Beziehungswort. Wir fragen uns: Sich halten – an was, an wen? Sich verlassen – auf wen? Zuflucht nehmen – wohin?

Die Antwort lautet: „Fels." Der Fels aber ist für den jüdischen Menschen niemand anders als Gott:

„Herr, du mein Fels, meine Burg, mein Retter,
mein Gott, mein Fels, bei dem ich mich berge,
mein Schild und sicheres Heil, meine Feste,
meine Zuflucht, mein Helfer,
der mich vor der Gewalttat rettet."
(2 Sam22,2 f.; vgl. Ps. 18,2 f. u. ö.)

Felsengeschichte

Das Felsenmotiv zieht sich durch die ganze Heilige Schrift. Sie spricht von Gott, von Christus, am Ende von Petrus und der Kirche. Die Bergpredigt schließt im Matthäusevangelium mit dem Gleichnis vom Hausbau auf festem Grund:

„Wer diese meine Worte hört und danach handelt, ist wie ein kluger Mann, der sein Haus auf Fels baut. Als nun ein Wolkenbruch kam und die Wassermassen anfluteten, als die Stürme tobten und an dem Haus rüttelten, da stürzte es nicht ein, denn es war auf Fels gebaut. Wer aber meine Worte nicht hört und nicht danach handelt, ist wie ein unvernünftiger Mann, der sein Haus auf Sand baute. Als nun ein Wolkenbruch kam und die Wassermassen heranfluteten, als die Stürme tobten und an dem Haus rüttelten, da stürzte es ein und wurde völlig zerstört." (Mt 7,24–27)

Das Wort vom Hausbau hat schließlich Eingang gefunden in die Sprache christlicher Spiritualität. Dort gibt es das Wort „Erbauung", „erbaulich", „Erbauungsliteratur". Das Wort klingt heute eher veraltet. Doch spricht es von grundlegenden Fragen des Glaubensverständnisses.

Was von Gott gesagt wird, findet seine Fortsetzung überall da, wo der Glaube mit Personen in Zusammenhang gebracht wird.

– Jesus Christus ist der Stein, den Bauleute verworfen haben (vgl. Apg 4,11; 1 Petr 2,8).

– Petrus ist der Fels (vgl. Mt 16,18).

– Die Kirche ist erbaut auf das Fundament der Apostel und Propheten (vgl. Eph 2,20).

– Die Gläubigen sollen sich auferbauen lassen „als lebendige Steine zu einem geistigen Haus". Der Eckstein des Hauses ist Christus: „wer an ihn glaubt, der geht nicht zugrunde". Er ist der Stein, „den die Bauleute verworfen haben" (vgl. 1 Petr 2,4–8).

Die Felsengeschichte spricht zwar nicht direkt vom Hören. Sie verdeutlicht aber im Zusammenhang mit dem Glaubensbegriff „Amen", dass der Glaube in einem personalen Vertrauensverhältnis gründet und so vor allen weiteren Erörterungen in den Erkenntnisbereich hinein als interpersonales Treue- und Vertrauens-

verhältnis zu betrachten ist. Der religiöse Glaube ist in Gottes Treue grundgelegt und ruft nach der menschlichen Treueantwort. Was uns das Buch der Schrift lehrt, kann der Mensch aber, wie wir gesehen haben, schon im Buch seiner eigenen menschlichen Natur lesen.

Glaube aus „neuem Denken"

Ob wir nach dem Glauben im zwischenmenschlichen Bereich fragen oder seiner Bedeutung in der Heiligen Schrift nachgehen – in beiden Fällen zeigt sich, dass er nicht zunächst eine neue Erkenntnisform ist. Er besteht vielmehr in der Erfahrung von Treue und Verlässlichkeit, Gewissheit und Sicherheit. All das findet man, wo man auf das gelungene Miteinander der Menschen, genauer: auf das Miteinander von einander sich trauenden und liebenden Menschen achtet. In einem solchen Miteinander – so sagt der Papst – wächst ein Wissen, das ein einzelner Mensch aus sich allein gar nicht erlangen kann. In diesem Sinne enthält das Miteinander der Menschen seine eigene Wahrheit, die als personale Wahrheit alle sachbezogenen, empirischen, so genannten „objektiven" Wahrheiten übersteigt.

Glaube ist mehr als Wissen und Wissensvermittlung. Er schafft Gemeinschaft zwischen Menschen, die sich vertrauen, die füreinander und für andere da sind, die sich liebend verstehen. Glaube ruft den Einzelnen aus seiner Isoliertheit und Vereinsamung.

Wo diese Erfahrung des Vertrauens sich in einem Urvertrauen bündelt, das sich auf den Ganz-Anderen hin loslässt – und das über den Tod hinaus –, wird der Glaube religiös; er bindet sich an den, den – mit den Worten des Thomas von Aquin – „alle Gott nennen".

Hier wird deutlich, was es bedeutet, dass der Glaube „Metanoia" ist, das heißt, aus einem „neuen Denken" und „Umdenken", man kann auch sagen: aus einer „Kehre des Denkens", einer „Bekehrung" lebt. Gerade dieses neue Denken aber hat der moderne Mensch mit seinem Willen zur Selbstbehauptung und Rechthaberei, zu Autonomie und radikaler Selbstbestimmung nötig. Er bedarf der Hinkehr zum Anderen, am Ende zum Ganz-Anderen, zu Gott.

Schweigen – hören – reden

Hier fügen sich schweigende Hinkehr, vertrauendes Hören und liebende Antwort zusammen:

– Was Menschen schon im zwischenmenschlichen Leben als sinnvoll erfahren, trägt zu Gott. In der Weihnachtsliturgie wird ein Wort aus dem Buch der Weisheit rezitiert: „Während tiefes Schweigen alles umfing und die Nacht in ihrem schnellen Laufe bis zur Mitte vorgerückt war, da sprang sein allmächtiges Wort vom Himmel her, vom königlichen Thron," (Weish

Weiterführende Literatur:
Elisabeth Gössmann, Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters, München 1957.
Claudia Edith Kunz, Schweigen und Geist. Biblische und patristische Studien zu einer Spiritualität des Schweigens, Freiburg i. Br. 1996.
Hans Waldenfels, An der Grenze des Denkbaren. Meditation – Ost und West, München 1988.

18,14 f.) Das göttliche Wort bricht das göttliche Schweigen.

– Der Psalmist wusste um das, was sich zwischen Gott und uns Menschen ereignet. In Psalm 40,7–9 heißt es: „An Schlacht- und Speiseopfern hast du kein Gefallen, Brand- und Sündopfer forderst du nicht. Doch das Gehör hast du mir eingepflanzt; darum sage ich: Ja, ich komme. In dieser Schriftrolle steht, was an mir geschehen ist. Deinen Willen zu tun, mein Gott, macht mir Freude, deine Weisung trag ich im Herzen."

– Darum gilt: „Sollte der nicht hören, der das Ohr gepflanzt hat, sollte der nicht sehen, der das Auge geformt hat?" (Ps 94,9)

– Gott selbst ist Ohr, wie der Psalmist betet: „Ich rufe dich an, denn du, Gott, erhörst mich. Wende dein Ohr mir zu, vernimm meine Rede." (Ps 17,6)

Zwei Worte der Schrift mögen zusammenfassen:

– In der Geheimen Offenbarung findet sich das Bildwort: „Ich stehe vor der Tür und klopfe an: Wer meine Stimme hört und die Tür öffnet, bei dem werde ich eintreten, und wir werden Mahl halten, ich mit ihm und er mit mir." (Offb 3,20)

– Im 1. Buch Samuel ruft Gott den jungen Samuel, doch er versteht nicht, dass es der Herr ist, der ihn ruft. Er versteht erst, nachdem sein Lehrer Eli ihn aufklärt und ihm sagt, wie er zu antworten hat. Auf den erneuten Ruf Gottes antwortet Samuel: „Rede, dein Diener hört." (1 Sam 3,10)

Der Autor: *geb. 1931 in Essen, Studien in Pullach b. München (Lic. phil.), Tokyo (Lic. theol.), Kyoto, Rom (Dr. theol.) und Münster. 1963 zum Priester geweiht in Tokyo. Habilitation in Würzburg (Dr. theol. habil.). 1977–1997 Prof. für Fundamentaltheologie, Theologie der Religionen und Religionsphilosophie in Bonn. 1993 Ehrendoktor in Warschau. 1992–2006 Pfarrverweser in Düsseldorf. Publikationen: Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn* ^{4}*2005; Herausgeber: Lexikon der Religionen. Phänomene – Geschichte – Ideen, Freiburg i. Br.* ^{4}*1999; Theologische Versuche I–III, Bonn 1990–2004; Löscht den Geist nicht aus! Gegen die Geistvergessenheit in Kirche und Gesellschaft, Paderborn 2008.*

Christian Hackbarth-Johnson

Ruhe des Geistes – im Yoga und in der christlichen Mystik

◆ **Im verwirrend großen spirituellen Angebot sowohl literarischer als auch praktischer Art – auch im innerkirchlichen Bereich – braucht es sehr notwendig gründliche Basisinformation zur Orientierung. Der Verfasser, evangelischer Theologe, referiert kurz und prägnant die Grundzüge von drei spirituellen Traditionen, die den Weg zur Erfahrung der göttlichen Gegenwart im eigenen Inneren zeigen und die er selber aus Theorie und Praxis kennt: Yoga, Zen-Buddhismus und Christentum. Er befragt sie auf Unterschiede und Entsprechungen hin sowie auf einen daraus sich ergebenden Beitrag für das interreligiöse Gespräch. (Redaktion)**

In der Einleitung seines „Geistigen Wegweisers" (II, 18)[1] schreibt Miguel de Molinos:

„Nicht ohne Grund sagen die Heiligen, dass die Früchte der Betrachtung [*meditatio*] mit Mühe und Arbeit erhalten werden – die Beschauung [*contemplatio*] aber wirke ohne Mühe, und mit größerem Nutzen, in einem stillen, ruhigen, friedsamen und liebreichen Zustand, in welchem Lust und heiteres Vergnügen liegt. Die Betrachtung sät, und die Beschauung erntet. Die Betrachtung sucht, und die Beschauung findet. Die Betrachtung kaut die geistige Speise, und die Beschauung schmeckt sie und nährt sich damit."

Miguel de Molinos (1628–1696), ein gefragter Seelenführer seiner Zeit, spiritueller Lehrer von Papst Innozenz XI., wurde 1685 des sogenannten Quietismus beschuldigt und zu lebenslanger Kerkerhaft verurteilt. Hinter dem Urteil stand die Furcht, dass die Suche des Seelenheils im eigenen Innern den exoterischen Aspekt der Religion schwächen würde. Christian Ertl weist in seinem Artikel im Bibliographisch-Biographischen Kirchenlexikon[2] darauf hin, dass die Verurteilung Molinos und damit einer dezidiert am mystischen Gebet orientierten Spiritualität den „Baum der Kirche" dauerhaft spirituell geschwächt habe, weshalb heute viele suchende Menschen in asiatischen Wegen nach geistlicher Nahrung suchen würden, obwohl „in der eigenen christlichen Tradition ein gangbarer innerer Weg vorhanden wäre"[3].

1 Geistiger Wegweiser. Guia espiritual. Die Praxis des christlichen Ruhegebetes. Vollständige deutsche Originalausgabe von 1732 neu übertragen in eine zeitgemäße Sprache mit einer Kurzbiographie und einer Einleitung der Bearbeiter. Graz 2010. Siehe auch die Adaptation von *Peter Dyckhoff*, Finde den Weg. Geistliche Wegweisung nach Miguel de Molinos, München ^{3}2003.

2 *Christian Ertl*, Miguel de Molinos, in: *Traugott Bautz* (Hg.), Bibliographisch-Biographisches Kirchenlexikon. Band XXIII, Herzberg u. a. 2004, Sp. 968–978. Siehe auch: http://www.bautz.de/bbkl/m/molinos_m_d.shtml.

3 Ebd.

Mystische Frömmigkeit, die zweifellos zum Kern der christlichen Spiritualität gehört,[4] war durch die gesamte Kirchengeschichte hindurch immer wieder dem Häresieverdacht unterworfen. Anders als in der Westkirche wurde im Spätmittelalter der Hesychasmus in der Kirche des Ostens zur Kirchenlehre erhoben. Im Westen war mystische Spiritualität nach dem Mittelalter stets eine Unterströmung, die sich oft außerhalb der Kirche, aber auch im kirchlichen Raum, sowohl im Katholizismus (spanische Mystik, Quietismus[5]) als auch im Protestantismus (Pietismus) immer wieder erhob. Selbst im Rahmen der Neuscholastik kam es zu einer Wiederentdeckung der Mystik in der Theologie, die, wie Karl Baier ausführt, mangels einer lebendigen Tradition im Theoretischen stecken blieb.[6] Erst in der Begegnung mit den asiatischen Religionen, vor allem Hinduismus und Buddhismus, und deren Betonung meditativer bzw. kontemplativer Spiritualität, ist es in der Gegenwart zu einer Neubelebung mystischer Spiritualität im Abendland und auch im abendländischen Christentum gekommen. Schlüsselfiguren dafür sind Pater Hugo Enomiya-Lassalle SJ (1898–1990)[7] für die Begegnung mit dem buddhistischen Zen, und Pater Henri Le Saux, OSB/Swami Abhishiktananda (1910–1973)[8] für die Begegnung mit dem Hinduismus.

Mystische Erfahrung und die entsprechenden methodischen Wege zu ihr finden sich in der Tat in fast allen religiösen Traditionen. Geschichtliche Prozesse haben diese Praktiken einmal mehr in den Vordergrund gestellt, ein andermal mehr ins Abseits gedrängt. Durch die Begegnung der Religionen und Kulturen, und damit auch der spirituellen Traditionen in ihnen, entsteht heute immer mehr ein Bewusstsein der inneren Verwandtschaft, Ähnlichkeit, wenn nicht gar einer Übereinstimmung im Wesen. Die Übungswege ebenso wie die Erfahrungsstrukturen ähneln sich, wie nicht nur interreligiöse Praktiker, z. B. der 2002 kirchlich gemaßregelte Benediktiner und Zen-Meister Willigis Jäger[9], sondern auch (zugegebenermaßen praktizierende) Theoretiker wie die Psychologen Renaud van Quekelberghe[10] und Harald Walach feststellen und daraus ihre Schlüsse ziehen. In seinem neuesten Buch *Spiritualität. Warum wir die Aufklärung*

4 Siehe etwa *Kurt Ruh*, Die Geschichte der abendländischen Mystik, 4 Bde., München 1990–1999, sowie *Bernard McGinn*, The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism, 4 Vol., New York 1994–2005.

5 Die kirchliche Akzeptanz der spanischen Mystik im Gegensatz zur sogenannten quietistischen Bewegung lag u. a. wohl darin, dass sich der erlaubte Zweig – anders die sog. Alumbrados – mehr auf den Ordensbereich beschränkte, letztere stärker auf Laienkreise ausgriff. Freilich waren auch die kirchlich anerkannten Mystiker Verdächtigungen ausgesetzt. Ignatius von Loyola musste sich der Inquisition stellen, Johannes vom Kreuz war zeitweise inhaftiert.

6 *Karl Baier*, Meditation und Moderne. 2 Bde., Würzburg 2009. Siehe insbesondere Kapitel VI, 543–582. Die Gründe für den Traditionsabbruch sind vielfältig. Vollzogen haben ihn letztlich die Französische Revolution und die Säkularisation des späten 18. Jahrhunderts.

7 Zu P. Lassalle siehe *Ursula Baatz*, Hugo M. Enomiya-Lassalle. Ein Leben zwischen den Welten. Biographie, Zürich–Düsseldorf 1998.

8 *Christian Hackbarth-Johnson*, Interreligiöse Existenz. Spirituelle Erfahrung und Identität bei Henri Le Saux (O.S.B.)/Swami Abhishiktananda (1910–1973), Frankfurt a. M. u. a. 2003.

9 *Willigis Jäger*, Westöstliche Weisheit. Visionen einer integralen Spiritualität, Berlin 2010.

10 Siehe etwa *Renaud van Quekelberghe*, Psychologie der Stille, Eschborn 2009.

weiterführen müssen[11] plädiert letzterer für eine „undogmatische Spiritualität", die, durchaus aufbauend auf den spirituellen Traditionen der Religionen, den Kontext heutiger wissenschaftlicher Einsichten integriert und sich an den gegenwärtigen menschheitlichen Fragen und Problemen (Energie, Frieden, Armut, Globalisierung, Werte, Fundamentalismus usw.) orientiert. Alle drei sehen in der Kultivierung der Geistesruhe, dem Stillwerden der mentalen Fakultät im menschlichen Geist, das zu einer Öffnung für die transmentalen, spirituellen Dimensionen führt, wie es die spirituellen Traditionen der Religionen über Jahrtausende gepflegt und weitergegeben haben, eine fundamentale Notwendigkeit für die weitere Entwicklung, ja, das Überleben der Menschheit. Zugleich vollzieht sich diese Neuerschließung der spirituellen Dimension undramatisch, undogmatisch, interreligiös[12], in und außerhalb religiöser Traditionen, in den verschiedensten Kontexten, oft aus innerer Not heraus[13], inkulturiert in die globale Informationsgesellschaft.

Im Folgenden sollen die Basisstrukturen des achtgliedrigen Yoga – mit einem Seitenblick auf die diesem verwandte zenbuddhistische Meditationslehre – und die Stufen der christlichen Gebetslehre in der nötigen Kürze dargestellt, miteinander verglichen und auf ihren Beitrag für die interreligiöse Begegnung befragt werden.

1 Yoga – eine methodische Mystik in wissenschaftlicher Präzision

In der wissenschaftlich-philosophischen Sprache des „Leitfadens des Yoga" (Yoga-Sūtra) von Patañjali[14] wird Yoga gleich am Anfang definiert als „Zur-Ruhe-bringen (*nirodha*) der Modifikationen (*vṛtti*) des Bewusstseins (*citta*). Dann", so heißt es weiter, „ruht der Sehende (*draṣṭṛ*) in seiner eigenen Form (*svarūpa*)". Und es wird hinzugefügt: „Alle anderen Zustände sind geprägt durch die Identifikation mit den Modifikationen des Bewusstseins." (YS I,2–4). Ziel des Yoga ist also das Erreichen einer vollständigen Ruhe des Bewusstseins. Diese Ruhe offenbart die eigene Natur des Bewusstseins, welche unabhängig von der Identifikation mit Bewusstseinsinhalten ist. Wesentlich dafür ist die Übung (*abhyāsa*) der Bewusstseinssammlung (*dhyāna*) bis hin zur Einswerdung (*samādhi*). Zusätzlich zur Übung der Bewusstseinssammlung bedarf es der immer vollständigeren inneren

[11] *Harald Walach*, Spiritualität. Warum wir die Aufklärung weiterführen müssen, Klein-Jasedow 2011.

[12] Siehe *Reinhold Bernhardt* / *Perry Schmidt-Leukel*, Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, Zürich 2008.

[13] Vergleiche die äußerst interessanten mystischen Erfahrungswege von Stephen Jourdain (areligiöser Kontext), Eckhart Tolle (aus Depression heraus) und Bernadette Roberts (ehem. Karmeliterin). *Stephen Jourdain* / *Gilles Farcet*, Einsichten eines erleuchteten Kettenrauchers, Bielefeld 1998. *Eckhart Tolle*, Jetzt! Die Kraft der Gegenwart. Ein Leitfaden zum spirituellen Erwachen, Bielefeld 2000. *Bernadette Roberts*, Jenseits von Ego und Selbst. Erfahrungsbericht einer spirituellen Reise, Freiamt im Schwarzwald 1997.

[14] Die Lebenszeit des Patañjali wird von der Forschung zwischen dem 2. Jh. v. Chr. und dem 4. Jh. n. Chr. angenommen. Ich lege folgende deutsche Übersetzung zugrunde: *Bettina Bäumer* (Hg.), Patañjali, Die Wurzeln des Yoga. Die Yoga-Sūtren des Patañjali mit einem Kommentar von P. Y. Deshpande. Mit einer Übertragung der Sūtren aus dem Sanskrit, Bern–München–Wien 1976. Im Folgenden wird mit YS = Yoga Sūtra abgekürzt.

Loslösung (*vairāgya*) (vgl. YS I,12 ff.) von der Erscheinungswelt, was über eine sukzessive asketische Reinigung (*tapas*), der Kultivierung hilfreicher innerer Haltungen (*yama*, *niyama*), insbesondere der Hingabe an Gott (*īśvara praṇidhāna*), schrittweise erlangt wird. Für die konkrete Übung sind eine entspannte und stabile Körperhaltung (*āsana*) und Atemübungen (*prāṇāyāma*) wichtige Grundlagen. Durch die Kultivierung des Einheitsbewusstseins (*samādhi*) erschließen sich die verschiedenen subtilen Welten und Möglichkeiten des Bewusstseins. Es geht darum, bis zum letzten Grund zu gehen und am Ende alle relativen Identifikationen aufzugeben. Dann „bleibt wenig zu erkennen übrig" (YS IV,31), das Bewusstsein ruht in seiner eigenen Natur (*svarūpa*), in einem Bewusstsein vollkommener Freiheit und Unabhängigkeit (*kaivalya*).

Gehen wir etwas mehr ins Detail: Der zweite Teil der Yoga-Sūtras behandelt den „Übungsweg" (*sādhana*). Vers II,1 definiert den „aktiven Yoga" (*kriyā yoga*), welcher aus drei Disziplinen besteht, die später noch einmal im sogenannten achtgliedrigen Yoga unter den fünf „inneren Disziplinen" (*niyama*) aufgeführt werden: „Askese (*tapas*), eigenes Studium (*svādhyāya*) und Hingabe an Gott (*īśvara praṇidhāna*) machen den aktiven Yoga (*kriyā yoga*) aus" (YS II,1). Dieser hat zum Ziel, wie im nächsten Vers (YS II,2) angefügt wird, „das Erlangen von samādhi und die Herabsetzung der leidvollen Spannungen (*kleśa*)". Im Abschnitt über den achtgliedrigen Yoga (II,29–III,8) wird „Askese" (*tapas*) definiert als Aktivität, die zur Beherrschung der Sinne führt, indem die Unreinheiten (in Körper, Seele und Geist) beseitigt werden (II,43). *Svādhyāya*, das eigene Studium, führt zur Verbindung mit der „erwählten Gottheit" (*iṣṭa-devatā*), d. i. die individuell bevorzugte Gestalt des Göttlichen (II,44). Und *īśvara praṇidhāna*, die „Hingabe an Gott", führt zur vollkommenen Versenkung (*samādhi*) (II,45). Diese drei aufeinanderfolgenden Begriffe zeigen deutlich die Grundstruktur, wie sie auch in der christlichen Mystik zu finden ist. *Tapas* entspricht der „Reinigung" (*via purgativa*), *svādhyāya* der „Erleuchtung" (*via illuminativa*), und *īśvara praṇidhāna* der „Einung" (*via unitiva*). Sie gehören zu den sogenannten „inneren Disziplinen", *niyama* (Reinheit, innere Ruhe, Askese, eigenes Studium und Hingabe an Gott), die zusammen mit den „äußeren Disziplinen", *yama* (Nicht-Töten, Wahrhaftigkeit, Nicht-Stehlen, Keuschheit und Nicht-Besitzergreifen), die Basis des yogischen Lebens darstellen. Ihre Bedeutung besteht in der notwendigen umfassenden Vor- und Zubereitung von Körper, Seele und Geist für die spirituelle Erfahrung. Ohne Ausrichtung auf die Transformation des ganzen Menschen wird die danach beschriebene meditative Praxis keine bleibenden Früchte zeitigen. Insofern sind diese Haltungen der notwendige Kontext für eine sinnvolle Meditationspraxis.

Die Meditationspraxis als solche wird dann in den folgenden sechs Gliedern beschrieben: 1) Die Körperhaltung (*āsana*) soll stabil und angenehm sein. Man soll schmerzfrei über lange Zeit unbeweglich sitzen können, sich dabei völlig entspannen und sich so auf „das Unendliche" ausrichten können (YS II,46 f.). Danach folgt 2) die Atemregelung (*prāṇāyāma*), durch die der Atem lang und subtil gemacht werden soll (II,49 f.). Die Aufmerksamkeit auf den Atem bindet das Denkbewusstseins. Dadurch wird das Bewusstsein still, es kommt 3) zur Verinnerlichung (*pratyāhāra*) (II,54). Der Schleier vor dem inneren Licht wird durchlässig (II,52); es

entsteht die Fähigkeit zu 4) yogischer Konzentration (*dhāraṇā*).

Damit geht die Praxis über zu den „übernatürlichen Fähigkeiten" (*vibhūti*), was dadurch angedeutet wird, dass die drei letzten Stufen des achtgliedrigen Yoga im dritten Teil der Yoga-Sūtras behandelt werden, der *Vibhuti Pāda* überschrieben ist, „Über die übernatürlichen Kräfte". *Dhāraṇā* ist hierzu der Einstieg, welche die Fähigkeit ist, den Geist an einem Ort zu halten, d. h. mühelos beim Sammlungsobjekt (Gott bzw. ein Symbol für das Göttliche) zu verweilen. Das dadurch 5) einsetzende Zusammenströmen zwischen dem Sammlungsobjekt und dem Meditierenden wird *dhyāna* genannt (III,2), was am besten mit Kontemplation übersetzt wird. *Samādhi*, vollkommene Geistessammlung oder Einswerdung, ist sodann der Zustand, in dem die Einheit mit dem Göttlichen vollständig wird, das Gefühl des abgetrennten, unabhängigen Seins verschwindet. Diese drei zusammen werden *saṃyama* genannt (III,4), „vollkommene Disziplin". Die Meisterung von *saṃyama* ist die Voraussetzung dafür, dass sich das Sein in seiner Struktur und seinem Sinn schrittweise (III,6) erschließt (III,5; s. a. I,48).[15]

Betrachten wir die heutige populäre westliche Praxis des Yoga, finden wir, dass zumeist der Zugang über den körperlichen Aspekt (*āsana*) im Zentrum steht. „Yoga" wird häufig nur als eine Methode zur Entspannung, eine ganzheitliche Fitness, eine Hilfe zur inneren Harmonie praktiziert. Diese Aspekte sind zweifellos auch im ursprünglichen Yoga vorhanden (siehe die Verse im YS über *āsana*, II,46–48), sie dienen aber einem ungleich wichtigeren, spirituellen Zweck. Yoga ist letztlich nur „Yoga" (wörtl. „Verbindung" mit dem Göttlichen), wenn es eine Praxis ist, die auf die Erfahrung der Einheit mit dem Göttlichen abzielt.

Die in den Yoga-Sūtras beschriebene Erfahrungsdynamik liegt ebenso der buddhistischen Zen-Meditation zugrunde, die heute auch im Christentum weit verbreitet ist und dort zu einer Neubelebung des kontemplativen Gebets geführt hat.[16] Das Wort *zen* ist lediglich die japanische Aussprache des Sanskritworts *dhyāna*, das wir mit Kontemplation übersetzt haben. Zentrum der Zen-Praxis ist *zazen*, das ausgedehnte stille Sitzen in der kontemplativen Versenkung. Dabei ist die aufrechte Sitzhaltung wichtig, ganz im Sinne der *āsana*-Verse aus YS. Die grundlegende Übung besteht dann in der Achtsamkeit auf den Atem, die schließlich zum bloßen Sitzen in reiner Gegenwärtigkeit führt (*shikantaza*), wenn die Sammlung keinen Anhaltspunkt mehr braucht. In diesem Zustand offenbart sich *kenshō*, das „Schauen des Wesens" bzw. *satori*, das „Erwachen". Dabei sind auch sogenannte Kōans hilfreich, Kontemplationstexte, die systematisch vor allem in der Rinzai-Schu-

[15] YS III,5: Aus der Beherrschung von *saṃyama* entsteht vollkommenes Wissen über alles, was es wahrzunehmen gibt. III,6: Die Anwendung von *saṃyama* vollzieht sich schrittweise. I,48: Dort empfängt man Weisheit, die der kosmischen Ordnung voll ist.

[16] Siehe im deutschsprachigen Bereich die Kontemplationslinie *Wolke des Nichtwissens* und die *Würzburger Schule der Kontemplation* des Benediktiners und Zen-Meisters Willigis Jäger, die *Via integralis* von Pia Gyger (ktw) und Niklaus Brantschen (SJ). Die *Via contemplativa* nach Franz Jalics (SJ) ist nicht direkt vom Zen inspiriert; er hatte aber Kontakt zum Yoga. Siehe auch das kürzlich erschienene Buch des Bildungsleiters des Lassallehauses *Christian Rutishauser* (SJ), Vom Geist ergriffen, dem Zeitgeist antworten. Christliche Spiritualität für heute, Ostfildern 2011.

le benutzt werden, um erst zur Wesensschau zu führen, diese dann zu kultivieren und zu integrieren.[17]

2 Die christliche Gebetslehre – vom gewöhnlichen zum mystischen Gebet

Ein ähnlicher wissenschaftlicher Anspruch wie bei Patañjali liegt der christlichen Gebetslehre, wie sie der Jesuit Auguste Poulain (1836–1919) in seinem „Handbuch der Mystik" – so der Titel der deutschen Ausgabe seines *Des Grâces d'oraisons. Traité de théologie Mystique* (1901 u. ö.) – zusammengestellt hat, zugrunde, insofern er auf der Basis der gesamten christlich-mystischen Tradition die wesentlichen Strukturen des mystischen Gebets herausgearbeitet hat. Das in der Einleitung erwähnte „Gebet der Ruhe" stellt darin die erste Stufe des „mystischen Gebets" dar, welches dem „gewöhnlichen Gebet" gegenübergestellt wird.

Poulain wendet sich gegen die besonders von den Quietisten getroffene strenge Unterscheidung in aktive und passive Gebetsformen. Vielmehr betont er den organischen Zusammenhang im Gebetsleben: Sowohl die gewöhnlichen Formen des Gebets seien bereits inspiriert vom göttlichen Geist und nicht nur Aktivität von Seiten des Menschen; und auch die mystischen Gebetsweisen erfordern ihrerseits eine Aktivität des menschlichen Geistes, welche jedoch weder zu viel noch zu wenig sein solle.[18] Darum unterscheidet er nicht in „aktive" und „passive" Formen des Gebets, wie dies in der Tradition, und besonders bei den Quietisten häufig gemacht wird, sondern in das „gewöhnliche" und das „mystische" Gebet.

Die Formen des *gewöhnlichen* Gebets sind 1) das mündliche Gebet, 2) das „diskursive"[19], methodische oder erwägende Gebet (*meditatio*), sowie 3) das sich aus diesem heraus entwickelnde „affektive Gebet", in dem sich das Herz in innerer Bewegung direkt an Gott wendet. Wenn die innere Bewegung sich nur mehr auf eine Grundidee oder wenige Worte beschränkt, spricht man 4) vom „Gebet der Einfachheit", bei dem sich die Seelenkräfte immer mehr der göttlichen Gegenwart überlassen. Hier kommt es zum Übergang von den gewöhnlichen zu den *mystischen* Formen des Gebets, beginnend 1) mit der „unvollkommenen mystischen Vereinigung" oder dem „Gebet der Ruhe"[20], einem stillen Verweilen in der göttlichen Gegenwart, „wenn die göttliche Gnadenhilfe noch zu schwach ist, alle Zerstreuungen fernzuhalten, wenn (…) die Einbildungskraft noch ihre Freiheit bewahrt".[21] In den weitergehenden Formen wird „(d)ie Mitteilung (…) um soviel klarer und bestimmter, je höher der Grad der mystischen Vereinigung ist."[22] Es folgt zunächst 2) die „volle" oder „halb ekstatische Vereinigung", in der „die Seele ganz vom göttlichen Gegenstand erfüllt, also durch keinen Gedanken davon abge-

17 *Steven Heine / Dale S. Wright*, The Kōan. Texts and Contexts in Zen-Buddhism, New York u. a. 2000.

18 *Auguste Poulain*, Handbuch der Mystik. Zweite und dritte, gekürzte Auflage, Freiburg i. Br. 1925, 71–75.

19 Der Begriff „diskursiv" findet sich nicht in der deutschen Übersetzung, sondern in der englischen Fassung.

20 Siehe auch *Peter Dyckhoff*, Einübung in das Ruhegebet. Eine christliche Praxis nach Johannes Cassian, München 2006. Siehe auch die Kurzfassung: *Ders.*, Ruhegebet, München ^{5}2009.

21 *Auguste Poulain*, Handbuch der Mystik (s. Anm. 18), 64.

22 Ebd., 77.

zogen wird", wobei aber die Sinne weiter tätig sind und man weiterhin mit der Welt in Verbindung ist.[23] Als *drittes* folgt die „ekstatische Vereinigung" oder „mystische Verlobung". Darin erhält „die göttliche Wirkung eine solche Kraft (…), dass jede Verbindung mit der Außenwelt vollständig oder wenigstens fast vollständig unterbrochen ist."[24] Höhepunkt ist, als *vierte* Form, die „umwandelnde", „vergöttlichende Vereinigung" oder „mystische Vermählung" der Seele mit Gott, welche einen Zustand der „fast ständige(n) Vereinigung mit Gott auch während der äußeren Beschäftigung" darstellt, wobei „diese zwei so verschiedenen Verrichtungen sich gegenseitig nicht hindern"[25]. Es kommt zudem zu einer Transformation des menschlichen Wesens, die Poulain auf die „höheren Seelenkräfte" beschränkt sieht.[26] Poulain erläutert alle diese Stufen mit einer Fülle von Beispielen und Erscheinungsformen aus der christlich-mystischen Tradition.

3 *Ein* mystischer Weg in unterschiedlichen Gestaltungen

In einem Vortrag von Swami Bhashyananda, einem indischen Mönch des Ramakrishna-Ordens, berichtete dieser, wie er in seiner Novizenzeit in die Meditation im Sinne des Yoga eingeführt wurde. Er nahm jedoch in seinem Üben keinen Fortschritt wahr. Es kam ihm die Idee, eine Stufe herunterzusteigen und es mit dem zu versuchen, was einfache Menschen tun, wenn sie sich an Gott wenden, nämlich mit dem gewöhnlichen Gebet. In der Tat stellten sich dadurch die erhofften Fortschritte ein. Weil er mehr über das Gebet wissen wollte, bat er seinen Guru um Literatur. Dieser gab ihm das oben genannte Buch von Auguste Poulain, denn Christen hätten sich mehr mit dem Gebet beschäftigt als Hindus. Er fand große Anregung in diesem Buch. In dem Vortrag, den er im März 2009 vor einer Gruppe von christlichen Menschen hielt, die das Zentrum des Ramakrishna Ordens in Kolkata besuchten,[27] stellte er die Parallele zu den Stufen des Yoga dar, besonders in den höheren Stufen *dhāraṇā*, *dhyāna* und *samādhi*. *Dhāraṇā*, die yogische Konzentration, entspreche dem „Gebet der Ruhe". *Dhyāna*, die meditative Versenkung, entspreche der „beginnenden Vereinigung", und *samādhi* der „vollkommenen Vereinigung". In den Yoga-Sūtren finden sich zudem weitere Unterscheidungen für verschiedene Formen und Grade von *samādhi*, und das dritte und vierte Buch der Yoga-Sūtren beschreiben ausführlich die Prozesse der Transformation des Bewusstseins durch die fortgesetzte Anwendung von *saṃyama*, der yogischen Versenkung, auf alle möglichen Aspekte des Daseins, was dem Prozess der „vergöttlichenden Vereinigung" entspricht. Auch die „gewöhnlichen" Formen des Gebets finden ihre Parallele im Yoga. Das „diskursive Gebet" (*meditatio*) entspricht *svādhyāya*, dem eigenen Studium, dem „Gebet der Einfachheit" das Mantragebet, indem nur ein einzelner Satz oder ein Wort wiederholt wird, was häufig von tiefer emotionaler Bewegung („affek-

[23] Ebd., 64.
[24] Ebd., 64 f.
[25] Ebd., 272.
[26] Ebd.
[27] Die vom Autor geleitete interreligiöse Pilgerreise war organisiert von der Evangelischen Stadtakademie München.

tives Gebet") begleitet ist. Eine Form desselben ist der *japa*, das andauernde innere Rezitieren eines göttlichen Namens, wie z. B. der Silbe Om (siehe YS I,28), wozu häufig, wie beim Rosenkranzgebet, eine Perlenkette (*māla*) als Hilfe benutzt wird. Das „affektive Gebet" ist auch enthalten in *īśvara praṇidhāna*, der Hingabe an Gott, welche aber mehr als umfassende Haltung gesehen wird, die zu *samādhi*, also zum Gebet der Einung, führt.

Die Ausführungen von Swami Bhashyananda machten deutlich, dass, wenn auch die Interpretationen und Inhalte mystischen Erlebens in beiden Kontexten durchaus unterschiedlich sein können, die Erfahrungsstrukturen des christlichen Gebets mit denen des indischen Yoga mindestens parallel sind. Er selbst jedenfalls erlebte sich durch die christliche Gebetslehre in seinem yogischen Weg angeregt und bestärkt. Und, wie am Anfang erwähnt, fühlen sich viele Christen in ihrer spirituellen Suche angeregt und bestärkt durch die asiatischen spirituellen Traditionen und Praktiken.

Eine große Zahl westlicher Menschen fühlt sich zu asiatischen spirituellen Wegen hingezogen – auch als Alternative zum Christentum. Interessant ist, dass gerade asiatische Spirituelle, wie Swami Bhashyananda, sich in der Regel keineswegs als Konkurrent zum Christentum sehen, sondern vielmehr als Partner. Besonders im Yoga ist die Ausrichtung auf Gott zentral, was im westlich praktizierten Yoga meist wenig betont wird. Ein Grund dafür ist sicherlich, dass man Yoga oft auf seinen körperlichen Aspekt reduziert, der als solcher einfach nur eine Form gymnastischer Körperübung wäre. Diesen körperlichen Aspekt könnte man aber, wenn man ihn in die Terminologie der christlichen Gebetslehre übersetzen würde, als „Gebet des Körpers", die Übung des Atems als „Gebet des Atems" verstehen. Körper- wie Atemübung zielen auf die Bewusstseinsruhe und wären so eine weitere Form des *Gebets der Einfachheit*. Der Geist wird durch die Aufmerksamkeit auf Körper und/oder Atem gebunden und dadurch in den Zustand des Nicht-Denkens, und so in die Offenheit für die transmentalen Ebenen geführt. Zugleich ermöglicht die Achtsamkeit auf Körper und Atem die Erschließung der spirituellen Aspekte von Körper und Atem. Der aus *prāṇa* (Lebenskraft) bestehende „Energieleib" ist die nächste, über die physische Ebene hinausgehende Wahrnehmungsebene, sein ins Bewusstsein Kommen der Einstieg in die Wahrnehmung der über das Physische hinausgehenden Wirklichkeitsbereiche. Durch die Übung von Körper und Atem wird die Transformation dieser Ebenen vorbereitet. Hier, so könnte man sagen, fügt der Yoga der christlichen Gebetslehre neue Dimensionen hinzu. Sowohl Körper wie Atem können, entsprechend geübt, Zugänge zum mystischen Gebet sein, und die Transformation würde, was vor allem auch im Integralen Yoga von Sri Aurobindo (1872–1950) betont wird,[28] nicht nur die höheren Seelenkräfte umfassen, sondern auch die Ebene der Vitalenergien, also die sogenannten „niederen Seelenkräfte", und den Körper.[29] Die Bedeutung der Übung des Körpers und des Atems wird in den neueren kontemplativen Schulen des westlichen Christentums

[28] Siehe sein „The Synthesis of Yoga", Pondicherry 1955 (u. ö.). Beinahe das gesamte schriftliche Werk von Sri Aurobindo lässt sich kostenlos aus Internet herunterladen; siehe http://www.sri-aurobindoashram.org/ashram/sriauro/writings.php.

[29] Der Integrale Yoga Sri Aurobindos betont die der Bewegung des Aufstiegs zum Göttlichen komplementäre Bewegung des Herabstiegs der göttlichen Gnade bis in die pranisch-vitale und die

heute durchaus erkannt und integriert.[30] Die Basis für die spirituelle Praxis ist jedoch, bei Sri Aurobindo[31] genauso wie im klassischen Yoga und der mystischen Tradition des Christentums, die Geistesruhe, das Stillwerden des Geistes, wohin alles vorbereitende Beten, Meditieren, Üben der Achtsamkeit hinführt und die das Eingangstor ist zu einem kontemplativen Erfahren der göttlichen Gegenwart.

Es steht im heutigen Zeitalter der Globalisierung und der Begegnung der Religionen ein unglaublich reichhaltiges Material der Inspiration für das spirituelle Leben zur Verfügung. Wichtig ist dabei, die grundlegenden Strukturen zu erkennen und sie in die jedem Einzelnen mögliche individuelle Praxis zu übersetzen. Es gibt nicht den *einen* Weg – äußerlich gesehen –, jedoch innerlich gesehen: die Struktur der inneren Erfahrung ist ähnlich, gleich welchen äußeren Weg man wählt. Dies heute zu sehen, gerade auch im interreligiösen Dialog, schafft auch für die Religionen neue Horizonte ihrer (möglichst „undogmatischen") Selbstexplikation im Sinne ihrer Ur-Intention, nämlich die Erfahrung des Göttlichen zu kultivieren.

Weiterführende Literatur:
Auguste Poulain SJ, Handbuch der Mystik, Freiburg i. Br. 1925.
Sri Aurobindo, Letters on Yoga. Vol. I–III, Pondicherry 1958 u. ö.
Harald Walach, Spiritualität. Warum wir die Aufklärung weiterführen müssen, Klein Jasedow 2011.

Der Autor: *Christian Hackbarth-Johnson, geb. 1964, 1984–1993 Studium der Evang. Theologie mit Schwerpunkt interreligiöser Dialog zwischen Christentum und asiatischen Religionen in Tübingen, Wien, München. 1994–1996 Vikariat in der Ev. Luth. Kirche v. Bayern. 2002 Promotion zum Dr. theol. im Fach Religionswissenschaft. Seit 2004 freiberuflich tätig als Theologe, Yoga- und Zenlehrer in eigener Praxis und verschiedenen Meditationshäusern. Er lebt mit seiner Familie in Dachau/Deutschland. Siehe www.wege-der-transformation.de. Publikationen (Auswahl): Interreligiöse Existenz. Spirituelle Erfahrung und Identität bei Henri Le Saux (O.S.B.)/Swami Abhishiktananda, Frankfurt a. M. 2003; Spirituelle Erfahrung und ihre Deutung bei Sri Ramana Maharshi und Henri Le Saux, in: Friedo Ricken (Hg.), Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch, Stuttgart 2004, 199–214; Einheit der Wirklichkeiten. Festschrift für Michael von Brück, München 2009 (hg. gem. m. Eva-Maria Glasbrenner).*

physische Ebene. Er avisiert eine evolutionär über die bewusste Persönlichkeit sich gestaltende Transformation der Materie und damit auch der Geschichte, was für die christliche Mystik und Theologie neue Dimensionen eröffnen könnte, insbesondere in Bezug auf das Verständnis der Theologoumena des „Reiches Gottes" und der „Auferstehung des Fleisches".

30 Siehe dazu *Henri Le Saux*, Die Gegenwart Gottes erfahren. Erneuerung christlichen Betens in Begegnung mit dem Hinduismus, Mainz 1980. *Ders.*, Innere Erfahrung und Offenbarung. Theologische Aufsätze zur Begegnung von Hinduismus und Christentum. Mit einer Einführung von J. Dupuis (SJ), hg. von *Christian Hackbarth-Johnson*, *Bettina Bäumer* und *Ulrich Winkler*, Innsbruck–Wien 2005.

31 Sri Aurobindos *Synthesis of Yoga*, wie auch die 3 Bände *Letters on Yoga*, und neuerdings die 3 Bände *Record of Yoga* stellen eine reiche Quelle dar für das Verständnis der Dynamik des spirituellen Weges, wie auch eine Weiterführung des bisherigen Verständnisses spiritueller Erfahrung.

Matthias Wörther

Sound of Silence

Reflexionen über Stille und Schweigen im Film

◆ **Stille und Schweigen in einem Medium, das eher durch Action und viele Spezialeffekte einem breiten Publikum attraktiv scheint? Mit beeindruckender Kenntnis beleuchtet Matthias Wörther drei Filme, die auf ganz unterschiedliche Weise den Wert der Stille und des Schweigens transportieren: *Die Große Stille* (Dokumentarfilm 2005, R: Philip Gröning), *Broken Silence* (Spielfilm 1995, R: Wolfgang Panzer) und *Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen* (Dokumentarfilm 2008, R: Hajo Schomerus). Der Autor thematisiert die je eigenen Zugangsweisen der Regisseure, vergleicht ihre Intentionen und erklärt einsichtig, warum der *Großen Stille* so großer Erfolg zuteil wurde. (Redaktion)**

Als der Film in die Welt kam, herrschte in seinen unruhig flackernden Bildern umfassende Stille. Die Faszination, die er auslöste, lag in der Bewegung, nicht im Ton. Allein schon die geräuschlosen Bilder eines einfahrenden Zuges genügten, um die Zuschauer zu überwältigen: So etwas hatten die Menschen noch nicht gesehen, obwohl sie die Züge doch tagein, tagaus in die Bahnhöfe einfahren sahen. Die visuelle Überwältigung mit ihrem emotionalen Schock der täuschend abgebildeten Realität, der Verdoppelung dessen, was doch nur ein einziges Mal in der Wirklichkeit existierte, ließ die Töne anfangs nicht vermissen. Man hörte den Zug, auch wenn man ihn nur sah. Und man *über*hörte deshalb die tatsächlich durch das Vorführen des Films erzeugten Geräusche, das Rattern des Projektors nämlich. Der technisch bedingte Lärm, der die Wirklichkeitsillusion störte, sobald er ins Bewusstsein trat, wurde alsbald mit Live-Musik übertönt und das an sich lautlose Medium mit Hilfe von Piano, Orgel oder Orchester um eine weitere Gestaltungsebene erweitert. Die menschliche Stimme, Sinn stiftende Sprache also, blieb vorerst allerdings auf das visuelle Surrogat eingeblendeter Schrifttafeln verwiesen.

Mit dem Tonfilm, der sich Ende der dreißiger Jahre des letzten Jahrhunderts durchgesetzt hatte, war die anfängliche Stille endgültig aus den Bildern verschwunden oder, genauer gesagt: Sie wurde ihrerseits zu einer eigenständigen Größe, die den Fluss von Bildern, Dialogen, begleitender Musik oder Originalton unterbrechen, punktieren und kontrastieren konnte. Stille war so auch selbst zu einem möglichen Thema und Inhalt von Filmen geworden, weil sie, wenn sie in ihnen bewusst und demonstrativ hergestellt wurde, als Signal oder gar Botschaft gelesen werden konnte. Denn Stille steht im Widerspruch zum Wesen eines Medium, das trotz seiner mühsam erkämpften Anerkennung als eigener Kunstform seine Affinität zum Milieu der schreienden Zirkussensationen und Jahrmarktsbelustigungen zu Recht nie ver-

leugnen mochte. Der jüngste Hype um die 3-D-Projektion und deren Referenzfilm ‚Avatar' sind nur ein weiterer Beleg dafür: das Kino kommt an, wenn es Bilderwirbel, Action, Effekte, Sound und Stupor Mundi bietet. Das ist seine erste Mission und dafür wird es von den Menschen geliebt.

Der überraschende Erfolg des Dokumentarfilms ‚Die große Stille' von Philip Gröning[1], der 2005 in die Filmtheater kam, scheint dieser ‚ersten Mission' des Kinos und seinen von Hollywood perpetuierten und immer neu realisierten Erfolgsrezepten in jeder Hinsicht zu widersprechen: Hier gibt es weder Action noch Bilderwirbel, weder Sex noch Crime und eben auch keinen ‚Sound', sondern allenfalls Geräusche. Dennoch fand der Film weltweit Beachtung[2] und alleine in Deutschland dürften ihn etwa 200.000 Zuschauer gesehen haben[3], wobei spätere Fernsehausstrahlungen nicht berücksichtigt sind. Wenn man bedenkt, dass bei einem Dokumentarfilm 10.000 Besucher als wirklicher Erfolg zählen, dann stellen 200.000 Kinogängerinnen und Kinogänger, die sich für drei Stunden auf das schweigsame Leben von Kartäuser-Mönchen in der Grand Chartreuse einlassen, eine kleine Sensation dar. Allerdings verdankt sich dieser Erfolg auch zweifellos einem gekonnten Marketing[4], aber das Marketing allein erklärt ihn nicht. Viel interessanter ist tatsächlich die Frage, in wie weit sich diese breite Beachtung seiner filmischen Eigenart, seinen ästhetischen Qualitäten und seiner ungewöhnlichen Thematik verdankt.

‚Die große Stille' ist in formaler Hinsicht ein äußerst gelungener und faszinierender Film, ob man ihn nun unter technischen oder unter gestalterischen Aspekten betrachtet. Seine atmosphärische Dichte und die Authentizität von Bild und Ton sind das Ergebnis der neuartigen digitalen Aufnahmetechniken, derer sich Gröning konsequent bedient hat. Aufnahmen wie diejenigen, welche die Mönche bei ihren nächtlichen Gottesdiensten zeigen, wären mit herkömmlicher Filmtechnik nicht zu realisieren gewesen.

Ebenso überzeugend sind Komposition und Dramaturgie des Films, die der Authentizität und Aussagekraft der Aufnahmen vertrauen und sie für sich selbst sprechen lassen. Dank Grönings Regie- und Schnittarbeit werden sie tatsächlich als Sinn stiftende Perspektiven auf die Wirklichkeit der Mönche und nicht als deren bloße filmrealistische Abbildung wahrgenommen. Ihr Ziel ist nicht eine die Sinne täuschende Illusionierung oder verklärende Überhöhung dröger Gegebenheiten, aber auch nicht die rationale Erklärung dessen, was die Bilder zeigen. Der Film erzeugt eine ganz ungewöhnliche Aufmerksamkeit auf etwas, was wirklich ist und das es gibt (‚das Leben und den Alltag der

1 Erschöpfend dokumentiert in: *Susanne Grüneklee*, Die große Stille und der laute Markt. Eine Studie über den Dokumentarfilm ‚Die große Stille' von Philip Gröning. Funkkorrespondenz und Filmstiftung Nordrhein-Westfalen, März 2010. Als PDF-Download unter www.filmstiftung.de erhältlich.

2 Vgl. die Auflistung der Festivalaufführungen und Film-Preise in *Susanne Grüneklee*, ebd., 33.

3 Die offizielle Statistik der Filmförderunganstalt FFA (www.ffa.de) nennt für den Zeitraum von November 2005 bis Juni 2006 eine Besucherzahl von 176.314 (vgl. *Susanne Grüneklee*, ebd., 53). Nimmt man die breite Nachauswertung von ‚Die große Stille' im nicht gewerblichen Bereich mit in die Rechnung auf, ist die Zahl 200.000 sicher nicht zu hoch gegriffen.

4 Vgl. dazu auch *Susanne Grüneklee*, ebd.

Mönche‘) und nähert sich dieser Wirklichkeit mit einer wertschätzenden Achtsamkeit, die sich auf die Zuschauer überträgt und auf jede Form von beeinflussendem Kommentar verzichtet und verzichten kann.

Und hier liegt auch die Bedeutung des Films und der Schlüssel zu seinem Erfolg. Er ist zum wirksamen Ausdruck einer latenten Unzufriedenheit mit gegenwärtigen Arbeits- und Lebensverhältnissen geworden, die unter anderem durch Unruhe, Lärm, Stress und Informationsüberflutung bestimmt sind. Berufliche Forderungen wie effizientes Zeitmanagement, Multitasking, geistige Flexibilität, Anpassungsfähigkeit und Mobilität verbinden sich heute mit dem Erfolgs- und Optimierungsdruck im persönlichen wie im privaten Bereich zu einer dichten und hektischen Welt, in der viele Menschen fürchten, sie könnten sich selbst verloren gehen. ‚Die große Stille‘ bekommt in diesem Horizont Züge einer anstrebenswerten Utopie vom ‚eigentlichen‘ Leben, einer strukturierten Vorstellung also, wie man leben sollte, es aber nicht tut oder nicht kann. Dieses ‚eigentliche Leben‘ denkt man sich bestimmt durch ‚Tiefe‘, ‚Konzentration‘, ‚Einfachheit‘, ‚Zufriedenheit‘, ‚Gelassenheit‘, ‚innere Ruhe‘, ‚Sinnerlebnis‘ und andere Werte, die man im Leben der Kartäuser-Mönche als möglich und vorhanden dokumentiert glaubt, vielleicht aber auch nur in den Film hineinprojiziert. Für die meisten Betrachterinnen und Betrachter dürfte dieser Film in einer Weise das Vehikel von Lebens-Sehnsüchten sein, wie es in einem anderen Erwartungshorizont Reise- oder Naturfilme und Berichte von Expeditionen an entlegene Orte sind.

Obwohl Gröning das Lebenskonzept der Mönche und den Glauben, der ihren Alltag bestimmt, nirgendwo problematisiert oder in Frage stellt, verkörpert seine teilnehmende Beobachtung letztlich doch den nolens-volens distanzierenden und distanzierten Blick eines immerhin behutsamen Ethnologen, welcher der interessierten und faszinierten Moderne möglichst unverfälscht von einer seltenen und ungewöhnlichen Lebensform berichten möchte. Diese offensichtlich vorhandene Distanz geht in der Authentizitäts-Ästhetik des Films scheinbar verloren oder erscheint aufgehoben. Sie stellt sich aber alsbald wieder ein, wenn das Licht im Kinosaal angeht. Dann nämlich steht der Kinobesucher vor der Frage, ob über den ästhetischen Zauber von Atmosphäre und Bildern hinaus ein vom Film ins eigene Leben führender persönlicher Handlungsvorsatz möglich oder überhaupt gemeint ist.

Tatsächlich können die meisten Menschen heute weder ein solches Leben führen, noch wollen sie es, so sehr sie äußere Stille und innere Ruhe auch vermissen mögen und auf der Suche nach neuen praktikablen Lebensformen sind.

Sie *können* es nicht, weil praktisch niemand mehr die Glaubensvoraussetzungen der Mönche teilt, die es ihnen erlauben, von willentlich gestaltendem Handeln und Selbstverwirklichungsstreben abzusehen. Wer vertraute der Welt und ihrem Schöpfer noch so sehr, dass er sein Leben und seine Identität allein der göttlichen Fügung überließe? Und sie *wollen* es nicht, weil sie kontemplative Stille und asketisches Leben zwar durchaus als Werte wahrnehmen können, sie aber allenfalls als Einzelbausteine eines effizient gemanagten Lebens, nicht jedoch als Zugänge zum tragenden Grund der eigenen Existenz verstehen. ‚Die große Stille‘ wird nicht als Ruf zur Umkehr verstanden (was sie in der dokumentarischen Intention von Gröning auch nicht sein will), sondern der Film hebt, le-

benspraktisch betrachtet, nur ein derzeit zu sehr vernachlässigtes Element einer angestrebten Lebensgestaltung deutlich hervor, indem er es isoliert und als Zentrum erfüllter Existenz beschreibt.

Es ist deshalb auch unangebracht, ‚Die große Stille' unter dem Motto einer ‚Wiederkehr der Religion' als Anzeichen einer beginnenden Neubesinnung auf den unserer Gesellschaft weithin verloren gegangenen christlichen Glauben oder andere Ausdrucksformen von Religiosität lesen zu wollen. Dies um so weniger, als mönchische Lebensformen in der Geschichte immer nur von relativ kleinen Gruppen gelebt wurden und werden. Wenn der Glaube lebendig wiederkehren soll, wie es sich manche versprechen, dann kann er das nicht in der tendenziell elitären Gestalt von Mönchtum und extremem Leben, sondern nur in neuen Formen der Verwirklichung spirituellen Lebenssinns in einer mit hoher Wahrscheinlichkeit unumkehrbar säkularisierten Welt.

Unter der Voraussetzung einer unumkehrbaren Säkularisierung erscheint es sehr reizvoll, ‚Die große Stille' einem anderen Film gegenüberzustellen, der ebenfalls das Leben der Kartäuser thematisiert, genauer gesagt, das Leben eines einzigen Mönchs mit Namen Fried Adelphi. Allerdings handelt es sich dabei um einen Spielfilm und nicht um einen Dokumentarfilm, wobei ‚Broken Silence' ebenfalls einen der ‚Großen Stille' vergleichbaren (und ebenso unerwarteten) Erfolg im Kino hatte. Was ‚Die große Stille' allenfalls impliziert und indirekt als Thema setzt, nämlich die Frage nach Lebbarkeit, Relevanz und biografischer Verankerung eines mönchischen, schweigsamen, auf ganz andere Werte als die säkularisierte Welt orientierten Lebensentwurfs, geht Wolfgang Panzers Film ‚Broken Silence' von 1995 (auch unter dem Titel ‚Das Ende des Schweigens' vertrieben) von einem ganz anderen Ansatz aus an. Schon der Titel problematisiert den *Wert* des Schweigens, den das ‚Große Schweigen' unreflektiert voraussetzt. Er lässt sich in gleicher Weise als Zielvorstellung (man muss das Schweigen brechen, um leben zu können) wie als Verlust des eigentlichen Lebens (Bruch des Schweigegelübdes der Mönche) lesen. Panzer erzählt in Form eines Road-Movies die Geschichte eines Kartäusers, der von seinem Abt mit dem Auftrag in die Welt geschickt wird, den in Kürze ablaufenden Pachtvertrag des Klosters bei der Besitzerin, einer alten Dame, verlängern zu lassen. Sein Weg in und durch die Welt zu dieser Frau, die sich aus der Welt zurückgezogen hat (!), ist nicht nur ein Weg aus der Schweiz nach Indonesien und aus dem Alleinsein der klösterlichen Einsamkeit in eine eigentümlich verhaltene und vom Tod überschattete Partnerschaft mit einer jungen Frau. Diese Reise ist vor allem auch ein Auszug aus dem schweigend-wortlosen (und ichbezogenen) Gottesbezug der Mönche und ihrer Gebete in die Welt der zwischenmenschlichen, sprachlichen und medialen Kommunikation.

Während sich ‚Die große Stille' der Frage nach dem (gegenwärtigen) Sinn des Schweigens also weithin in die Faszination der Ästhetik entzieht, und dadurch eine Anmutung der Zeitlosigkeit bekommt (Schweigen und Zurückgezogenheit erscheinen als Wert ‚an sich'), verzichtet ‚Broken Silence' auf diese Aura der Bedeutsamkeit, die über die Ästhetik transportiert wird, und taucht in die Welt der Worte, Realitätsbezüge und Missverständnisse ein. Die große Stille (der Mönche und des Glaubens) wird hier auch als eine Stille befragt, die vielleicht nur herrscht

(und hypostasiert wird), weil tatsächlich niemand mehr etwas zu sagen hat. Das Beichtgespräch, das den Erzählrahmen des Films bildet, kreist nicht zuletzt um die Frage, wie weit auch ein schweigsames Leben artikuliert und auf einen Begriff gebracht werden muss, um den behaupteten Wert des Schweigens als wirklich existent zu erweisen. Selbst die Form des Beichtgespräches erweist sich hier als aussagekräftig für die in Frage stehenden Probleme: stellt es doch einen geschützten Raum her, in dem die zerstörerischen Dimensionen unartikulierten Schweigens wie die eloquente und überartikulierte Begrifflichkeit moderner Identitätskonstruktionen aufeinander zugeordnet werden. Wer glaubt, schweigen zu müssen, darf reden, und derjenige, der sonst reden darf, muss außerhalb des Gesprächs für dieses Mal schweigen.

Vielleicht kann man die beiden Filme von dieser Charakterisierung her in einem allgemeinen Sinne philosophisch qualifizieren und sie den beiden Hauptströmungen des abendländischen Denkens, nämlich dem Platonismus und dem Aristotelismus zuordnen. Der ‚Großen Stille' ist es um Klarheit, Reinheit, Schönheit und die große Ordnung zu tun. Gröning bewundert die durch die Jahrhunderte gestaltete und tradierte Form des mönchischen Lebens und passt sich ihr an, ohne mit der Überheblichkeit der Moderne alles von Vornherein besser wissen zu wollen. Er wartet fast sechzehn Jahre auf die Drehgenehmigung und als er sie tatsächlich erhält, akzeptiert er alle damit verbundenen Bedingungen. Gröning taucht in die Welt der Mönche ein und wird gleichsam unsichtbar. Seine Identifikation geht so weit, dass in der Verleihfirma gewitzelt wurde: „Jedesmal wenn wir Philip gesehen haben, hatte er weniger Haare, und wir haben ihn gefragt: ‚Bleibst du jetzt eigentlich im Kloster?'"[5] Obwohl der dokumentarische Zugriff Grönings auf die Welt der Stille im Ansatz empirisch war, versteht sich diese Empirie in keiner Weise als ein Experiment, das kritische Fragen an das Vorgefundene stellt. Der Beobachter soll nicht als Beobachter erscheinen. Gröning will die unverfälschte Idee des Mönchtums transportieren und im filmischen Abbild das ideale Urbild sichtbar werden lassen.

‚Broken Silence' dagegen ist eine Versuchsanordnung. Seine (konstruierte) Empirie zielt in gleicher Weise auf Erkenntnis wie auf Veränderung. Der Film stellt das mönchische Schweigen auf den Prüfstand des modernen Lebens und fragt nach dessen Sinn und seiner Bedeutung. Ganz anders als ‚Die große Stille' ist er an kritischer Reflexion und Zeitgenossenschaft interessiert, während Grönings Film das Mönchtum dann doch überhöht und zum Objekt ästhetischer Bewunderung macht. Obwohl Spielfilm und erzählerisches Konstrukt, hat ‚Broken Silence' weit mehr als ‚Die große Stille' ein praktisches Interesse. Form und Inhalt sind deshalb allerdings auch anfälliger für die Wandlungen des Zeitgeistes: „Es ist die Konfrontation eines Außenstehenden mit dem Chaos dieser Welt, die in eine spirituelle Suche nach Sinn und Klarheit mündet."[6] Panzers Mönch sucht, Grönings Mönche haben gefunden.

Stille und Schweigen sind auch Gegenstand eines dritten Films, der noch einmal ein eigenes Licht auf das Thema wirft, obwohl es auf den ersten Blick nicht den Anschein

5 *Susanne Grüneklee*, ebd., 47.
6 *Horst-Peter Koll*, Broken Silence, in: Filmdienst 14 (1996), 26 f.

hat, denn in diesem Film geht es recht lärmig zu. „Im Haus meines Vaters sind viele Wohnungen" von Hajo Schomerus, 2008 entstanden, dokumentiert das komplizierte und spannungsreiche Zusammenleben der sechs verschiedenen christlichen Gemeinschaften, die für die Grabeskirche in Jerusalem verantwortlich sind. Die Diener Gottes, Mönche und Priester, römisch-katholische, griechisch-orthodoxe, koptische und andere, liegen sich nämlich permanent in den Haaren und streiten sich um Zugangsrechte, Privilegien und historisch gewachsene Rechtsansprüche. Überdies ist die Grabeskirche nicht nur eine viel besuchte Touristenattraktion, sondern an hohen Festtagen wie Ostern auch Ort tumultuöser Feierlichkeiten, die mit der Würde des Ortes kaum zu vereinbaren sind. Schomerus lässt in seinem Film alle Streithähne zu Wort kommen, zeigt die Abläufe bei der Verwaltung des Gebäudes oder Organisation der liturgischen Ereignisse, enthält sich aber jeden Kommentars, auch wenn mancher Schnitt und manche Einstellungen als ironisches Augenzwinkern interpretiert werden können. Als Zuschauer jedenfalls ist man zunehmend irritiert, wenn man miterlebt, wie eine Kirche (mit der man ehrfürchtige Stille assoziiert) und gerade diese Kirche (eine der ältesten der christlichen Tradition) als Ort von Streit und chaotischen Kulterlebnissen erscheint.

„Wo bleibt die Stille?", fragt man sich, und ist schon willens, den Film vor allem als Kritik an der heillosen Zerstrittenheit und Heuchelei der Christen zu interpretieren. Dann aber beobachtet der Film aus dem Inneren der Kirche heraus, wie am Abend die Tore geschlossen werden und die streitsüchtigen Männer an kleinen Altären und vor brennenden Kerzen zu Gebet und innerer Sammlung finden. Plötzlich teilt sich da die Aura eines Ortes mit, der in seinem Gemäuer durch die Jahrhunderte die Gebete, heimlichen Hoffnungen und das andächtige Schweigen vieler Generationen von Gläubigen gespeichert zu haben scheint.

Jenseits der kleinkarierten Besitzansprüche gibt es offenbar tiefere Gründe, die Grabeskirche zu bewahren und Zeit und Leben für sie einzusetzen. Ein armenischer Pater formuliert die Wirkung des Ortes auf sich so: „Ich liebe diesen Ort … Ich bin hier praktisch jede Nacht. … Ich genieße es … Obwohl ich auf viele Dinge verzichten muss, die ich draußen hätte. Aber das hier ist viel besser."[7]

Weiterführende Literatur:
Max Picard, Die Welt des Schweigens, Erlenbach 1948. Ungeachtet seines Alters sind Picards Meditationen weiterhin lesenswert, vor allem auch, weil sie von den gegenwärtigen Entwicklungen noch nichts ahnen. Der dadurch entstehende deutliche Kontrast lässt manche Aufgeregtheit in einem relativierenden Licht erscheinen.
Andreij Tarkowskij, Die versiegelte Zeit. Gedanken zur Kunst, zur Ästhetik und zur Poetik des Films, 3., erw. Neuauflage, Berlin–Frankfurt a. M. 1988. Tarkowskijs ästhetische Reflexionen schärfen das Bewusstsein für die Möglichkeiten des Films und seiner künstlerischen Mittel. Von besonderem Interesse für unser Thema ist das Kapitel ‚Über Musik und Geräusche.' (181 ff.).

7 *Hajo Schomerus*, Im Haus meines Vaters sind viele Wohnungen, Minute 83.
8 Vgl. hierzu auch: *Matthias Wörther*, Im Haus meines Vaters sind viele Wohnungen. Arbeitshilfe für das Katholische Filmwerk, Frankfurt a. M. 2010.

Und erstaunlicher Weise gelingt es dem Film, diesen mystischen Kern des Interesses an der Grabeskirche erlebbar zu machen. Der Zuschauer nimmt zwar amüsiert die vielen Hakeleien zwischen den Mönchen zur Kenntnis, was er aber behält und mitnimmt, ist ein plastisches und intensives Gefühl der nächtlichen Kirche und der jahrhundertealten Gelassenheit eines Gebäudes, das die Stille bewahrt und den Zugang zu ihr offen hält.[8]

Drei Filme, drei Zugangsweisen, viele Themen, aber doch auch ein Vergleichspunkt: Die Präsenz der Stille in einem Medium, das vielen Kulturkritikern gerne als Musterbeispiel für das genaue Gegenteil von Stille und innerer Ruhe dient. Gemeinsam ist den drei Filmen die Überzeugung vom Wert der Stille und des Schweigens, ganz unterschiedlich jedoch ihr jeweiliger Zugriff. ‚Die große Stille' versucht die tatsächlich existierende Stille in einem Kartäuserkloster realistisch abzubilden und filmisch zu bewahren. Für ‚Broken Silence' sind Stille und Schweigen vor allem Gegenstände begrifflicher und erzählerischer Reflexion. Und ‚Im Haus meines Vaters sind viele Wohnungen' macht die Stille zum Thema, indem der Film ihre überraschende Abwesenheit an einem Ort erfahren lässt, wo sie eigentlich erwartet werden könnte.

Versucht man die Intentionen der drei Filme abschließend miteinander zu vergleichen, dann kann man Grönings Film am ehesten als Ausdruck einer melancholischen Sehnsucht nach einer besseren Wirklichkeit und einem erfüllteren Leben verstehen. Panzer bewegt sich auf der Ebene grundsätzlicher und auch theologisch zu wendender Reflexionen, die auf die Aggiornamento-Forderung des II. Vatikanums zurückverweisen. Schomerus Film schließlich hat vielleicht die pragmatischste Ausrichtung unter den drei Filmen.

Während Gröning *auch* dokumentiert, welche Stille er gerne hätte, und Panzer erfindungsreich sinniert, wie Stille und lärmige Umtriebigkeit der Welt sich zueinander verhalten und verhalten sollten, schaut Schomerus einfach nur hin. Sein Film ist der realistischste: Seine Stille ist nicht der Sonderfall der Abgeschlossenheit eines Klosters und auch nicht Kritik an der vermeintlichen oder tatsächlichen Weltfremdheit klösterlicher Abgeschiedenheit, sondern ein Alltagsfund: Stille hat ihre Orte auch mitten in den Brennpunkten der gegenwärtigen Auseinandersetzungen. Zum Beispiel in der Grabeskirche, wenn es Nacht wird, in Jerusalem.

Der Autor: *Jahrgang 1955, Theologie- und Germanistikstudium in Würzburg, 1983 Promotion in Fundamentaltheologie über G. K. Chesterton; Tätigkeit als Gymnasiallehrer und Referent für Medienpädagogik, seit 2001 Leiter der Fachstelle „medien und kommunikation" der Erzdiözese München und Freising. Zahlreiche Veröffentlichungen in den Bereichen Literatur, Medienpädagogik und Theologie (u. a. Als ich noch älter war. Durch Dogmen das Leben entdecken, Würzburg 1996; Kein Gott nirgends. Neuer Atheismus und alter Glaube. Orientierungen, Würzburg 2008; Q.E.D. – Das kleine Handbuch der Gottesbeweise, Würzburg 2009). Umfassende Bibliografie unter http://woerther.reliprojekt.de.*

Rudolf Zinnhobler

Erlebte Kirchengeschichte

Die Zeit vor und nach dem Konzil

Der nachfolgende Bericht würde sich erübrigen, würden nur gesamtkirchliche oder österreichische Aspekte behandelt. Dem Verfasser (geb. 1931) geht es aber darum, auch persönlich Erlebtes sowie Vorgänge in der Diözese Linz zu dokumentieren.

Von 1951 bis 1956 studierte ich in Linz Theologie, 1955 wurde ich zum Priester geweiht. Sowohl der Regierungsstil des damaligen Papstes Pius' XII. (1939 – 1958) als auch die Leitung des Seminars durch den in Rom ausgebildeten Regens Engelbert Schwarzbauer entsprachen noch ganz dem „tridentinischen Kirchenbild". Alles wurde „von oben" bestimmt, das Kirchenvolk hatte sich danach zu richten, eigenes Denken und selbstständiges Handeln waren nicht wirklich gefragt. Dennoch kann ich nicht sagen, dass wir Seminaristen (wir waren ca. 125) uns im Hause direkt unwohl fühlten, zumal es schon deutliche Ansätze zu Reformen gab. Erwähnt seien die Vorlesungen von Prof. Ferdinand Klostermann über „Laienapostolat und Katholische Aktion". „Die systematische Einbindung der Laien in das kirchliche Engagement" (J. Ebner) kam bereits in Sicht. Und die Gottesdienste wurden zunehmend lebendiger gestaltet, da unser Spiritual Josef Huber ein eifriger Förderer der „Volksliturgischen Bewegung" war.

In den Pfarren, in denen ich von 1956 bis 1958 als Kaplan wirkte (Grein und Mondsee), erlebte ich etwa die gleiche Situation wie im Priesterseminar.

1957 wurde ich in Graz zum Dr. theol. promoviert. Im Jahr darauf lud mich der Bischof dazu ein, mich auf das Lehramt in Englisch und Deutsch vorzubereiten, um diese Fächer später am Bischöflichen Gymnasium Kollegium Petrinum zu unterrichten. Ich absolvierte mein Zweitstudium (1958 – 1964) in Wien, London, Graz und Innsbruck. Am Beginn des 1. Semesters starb Papst Pius XII. (9. Oktober 1958).

1 Eine kirchenpolitische Wende

Am 28. Oktober 1958 wurde der bereits 77 Jahre alte Patriarch von Venedig Angelo Giuseppe Roncalli zum Papst gewählt. Er nahm den Namen Johannes XXIII. an. Überraschend kündigte er am 25. Jänner 1959 die Einberufung eines Konzils an. Er folgte dabei, wie er selbst sagte, „einer plötzlichen Eingebung von oben". In der Ansprache zur Eröffnung des 2. Vatikanums (11. Oktober 1962) erklärte er die Rolle der Kirche als die eines „Museumswärters" für beendet; sie sollte nun einen „balzo innanzo" tun, einen „Sprung nach vorn".

Von 1959 bis 1960 war ich am King's College/London inskribiert, hörte Vorlesungen und legte auch einige Prüfungen ab. An den Werktagen zelebrierte ich fast täglich die Messe in der Kathedrale von Westminster, an den Sonn- und Feiertagen leistete ich meistens Aushilfen in Stonebridge/Paddington. Ich gewann eine Reihe von Freunden und traf mich mit Bekann-

ten. Unsere Gespräche betrafen nicht selten den neuen Papst und die bevorstehende Kirchenversammlung. Die geäußerten Meinungen waren recht unterschiedlich. Es gab nicht nur Zustimmung, es herrschten auch Ängste und Sorgen, dass die Kirche durch die zu erwartenden Neuerungen den Boden unter den Füßen verlieren könnte.

Sehr beeindruckt war ich in London von der erlebten Weltkirche, die nicht nur aus Europäern bestand, sondern auch aus Menschen anderer Nationen, aus Afrikanern, Indern und Amerikanern. Eine Weitung des Horizonts brachte mir auch der Besuch anglikanischer Gottesdienste in der Westminster Abbey und anderer Kirchen in und außerhalb Londons.

Ich schloss mein Lehramtsstudium in Innsbruck ab (1962 – 1964). Die Fahrt hin und zurück machte ich mit dem Zug. Noch gut erinnere ich mich an ein Gespräch von Mitreisenden in meinem Abteil. Einer von ihnen sagte einmal, man könne sich die Kosten für die Kirchenversammlung sparen. Das sei hinausgeworfenes Geld, da das Konzil nichts bringen werde. Vielleicht war die Spitze dieser Bemerkung auch ein wenig gegen mich gerichtet. Da ich selbstverständlich damals noch ein Priesterkollar trug, war ich ja als Geistlicher leicht erkennbar.

Persönlich empfand ich das Konzil als einen echten Beitrag zur Erneuerung der Kirche, eben als einen „balzo innanzo". Die Heilige Schrift wurde zur eigentlichen Glaubensnorm erklärt; das Kirchenrecht rückte an die zweite Stelle. Die Schrifttexte wurden mittels der historisch-kritischen Methode besser erschlossen. Die Laien in der Kirche wurden aufgewertet, sie waren nicht mehr nur „Befehlsempfänger" und Ausführende. Die Liturgie löste sich aus ihrer Erstarrung, die Messtexte wurden in der Volkssprache verlesen, die Kommunion unter beiden Gestalten gespendet, die Laien wirkten intensiv mit an der Verkündigung. Sie teilten die Hostien aus, trugen sie in die Krankenzimmer. Kurzum: Die Seelsorge wurde auch durch sie ausgeübt und die Pfarren verwandelten sich immer mehr in „Pfarrfamilien".

Impulse für diese Entwicklung waren auch von der Diözese Linz ausgegangen. Der schon erwähnte Ferdinand Klostermann war seit 1960 „Mitglied der Päpstlichen Kommission für Laienapostolat zur Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils" und in der weiteren Folge auch „Konzilstheologe".[1] Bischof Franz S. Zauner gehörte der „Vorbereitungskommission für Liturgie" an. Er hatte mit 2231 Voten die höchste Stimmenanzahl überhaupt von allen gewählten Konzilsvätern erlangt! Das hängt mit der Vorreiterrolle zusammen, die unser Bistum in der „Liturgischen Bewegung" gespielt hatte.[2]

Am 3. Juni 1963 starb der damals schon längere Zeit schwer kranke Papst Johannes XXIII. Das Konzil geriet nun in eine echte Krise. Der neue Papst, Paul VI. (1963 – 1978), berief die nächste Sitzung bereits am 29. September d. J. ein. Er stellte dem Konzil vier Aufgaben: „die lehramt-

[1] Kardinal Franz König hatte Ferdinand Klostermann zum Konziltheologen vorgeschlagen. Vgl. dessen Habilitationsschrift: Das christliche Apostolat (1962). Näheres bei: *Rudolf Zinnhobler*, Der lange Weg der Kirche vom Ersten zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Beiträge zu Bewegungen und Ereignissen in der katholischen Kirche, Linz 2005, 111–170, bes. 264–269; *Ingeborg Schödl*, Vom Aufbruch in die Krise. Die Kirche in Österreich ab 1945. Mit Kurzbiografien engagierter Laien (Editio ecclesia semper reformanda 6), Innsbruck–Wien 2011, 122.

[2] *Rudolf Zinnhobler*, Der lange Weg (s. Anm. 1), 287–317.

liche Darlegung des Wesens der Kirche, ihre innere Erneuerung, die Förderung der Einheit der Christen und den Dialog zwischen der Kirche und der Welt von heute."

Mit einer äußerst eindrucksvollen, von den Medien weltweit beachteten Messfeier auf dem Petersplatz in Rom wurde am 8. Dezember 1965 das Konzil beendet. Damit setzte aber gleichzeitig der schwierige Prozess der Umsetzung der Konzilsbeschlüsse ein. Auch die Frage stand offen, ob es gelingen würde, „die Menschheit von heute in brüderlicher Liebe zu Gott zurückzuführen" (Paul VI.).

2 Die Nachkonzilszeit

Die „Konzilseuphorie" hielt nicht lange an. Viele neue Problemfelder taten sich auf. Die von Theologie und Laien vertretenen Positionen standen einander oft diametral gegenüber.

In diese Zeit fällt meine Unterrichtstätigkeit am Kollegium Petrinum in Linz-Urfahr, wo ich auch wohnte. Nach meiner Habilitation aus dem Fach Kirchengeschichte bei Prof. Karl Amon in Graz 1968 wurde ich 1969 für dieses Fach an die damals noch im Priesterseminar untergebrachte Phil.-Theol. Lehranstalt berufen, unterrichtete aber bis 1976 weiterhin auch am Petrinum.

Es war eine bewegte Zeit. Die „Studentenrevolte 1968" warf ihre Schatten voraus und machte auch vor den Mauern des Priesterseminars nicht Halt. Da die Studenten den autoritären Kurs von Regens Schwarzbauer immer weniger ertrugen, bemühten sie sich um eine Änderung der Strukturen. Sie fanden aber bei ihm und bei Bischof Franz S. Zauner kein Gehör. Erst als die 17 Kandidaten für die höheren Weihen ultimativ erklärten: „Wenn der Schwarzbauer nicht geht, lassen wir uns nicht weihen", erreichten sie ihr Ziel. Schwarzbauer unterschrieb am 8. Dezember 1967 seine „Rücktrittserklärung". Sein Posten wurde 1968 dem Diözesanfrauenseelsorger Josef Wiener übertragen.[3]

Als ich 1969 meine Lehrtätigkeit begann, war die Unruhe noch keineswegs abgeebbt. Der Plan, auf dem Freinberg ein neues Seminargebäude zu errichten, wurde 1971 eingestellt. Es wäre ein Gang ins Ghetto gewesen.

Ende dieses Jahres protestierten Laien und Priester dagegen, dass laisierte Priester nicht mehr in der Pfarre ihres Wirkens wohnen sollten. Kurz vor Weihnachten begannen aus diesem Grund vier junge Priester einen Hungerstreik im Bischofshof.[4] Auf Intervention von Weihbischof Alois Wagner wurde ihrem Verlangen nachgegeben.

Die diesen „Revolten" zugrundeliegenden „Themen" ließen sich auch aus meinen Vorlesungen und Seminaren nicht aussparen. 1973 wurde ein Student mit einer Arbeit „Zur Geschichte des Zölibats seit dem Vaticanum II" spondiert.[5]

Von 1970 bis 1972 tagte die Linzer Diözesansynode. Sie stand unter dem ver-

[3] Am 7. Dezember 1967 hatten sich diesbezüglich die Weihekandidaten in einem Brief an die 400 Pfarrer der Diözese Linz gewandt. Am 8. Dezember trat der Regens zurück, wurde aber gebeten, noch bis Herbst 1968 zu bleiben. Vgl. die entsprechenden Berichte in: SN; OÖN; Wochenpresse; Linzer Volksblatt; *Franz Rohrhofer*, Die 68er in Oberösterreich. Oder: Die Lust an der Provokation, Linz 2008.

[4] Dazu bes. *Franz Rohrhofer*, Die 68er in Oberösterreich (s. Anm. 3), 158–163.

[5] *Friedrich Schlager-Weidinger*, Zur Geschichte des Zölibats seit dem Vatikanum II., Linz–Graz 1973.

heißungsvollen Motto „Kirche um der Menschen willen“[6]. Den Vorsitz führte im Auftrag Bischof Zauners sein Weihbischof Alois Wagner[7]. Es ging darum, die Ernte des Konzils einzubringen und den vielen Problemen der Zeit möglichst effektiv zu begegnen. Es war ja nicht leichter geworden, Christ zu sein. Das Miteinander der Christen im Alltag und beim Gottesdienst (Ökumene), das Verhalten gegenüber wiederverheirateten Geschiedenen, die Abnahme der Priesterberufe, die Frage des Zölibats und die Neugestaltung der Kirchen (Volksaltäre) sollten ernsthaft diskutiert und entsprechende Maßnahmen beschlossen werden.

Im Sinne des Konzilsdekrets „De institutione sacerdotali“ ging es auch um die große Bedeutung der theologischen Ausbildung für den priesterlichen Dienst in Pfarre und Schule. In Linz bestand damals eine Chance, die „Phil.-Theol. Hochschule“ der (1966 eröffneten) „Hochschule für Sozial- und Wirtschaftswissenschaften“ (der heutigen Johannes Kepler-Universität) einzugliedern. Ein vorbereitendes, von Weihbischof Wagner geleitetes Komitee, dem auch ich angehörte, sollte einen Weg suchen.

Mit der neuen Sicht des Laien und der Frau in der Kirche hängt es auch zusammen, dass nun drei Frauen an der Theologischen Lehranstalt wirken durften: Monika Nemetschek erhielt einen Lehrauftrag für Pädagogik und Katechetik, Roswitha Unfried wurde Assistentin am Institut für Altes Testament und Kriemhild Pangerl Assistentin am Institut für Kirchengeschichte. Um die Teilanstellung letzterer hatte ich Generalvikar und Weihbischof Wagner gebeten, da mir immer mehr zusätzliche Aufgaben übertragen wurden: 1973 wurde ich Direktor des Diözesanarchivs (dieses wurde damals vom Bischofshof in das Priesterseminar verlegt); im selben Jahr wurde ich zum Dekan der Lehranstalt gewählt. Wagner versprach, dem Bischof mein Anliegen befürwortend vorzulegen. Nachdem auch dieser zugestimmt hatte, wurde die römische Studienkongregation informiert. Diese wollte nähere Auskünfte darüber, was genau die Rolle der „tre donne“ an der Lehranstalt sein werde.[8]

Den Ausgang der 1970er-Jahre markieren zwei wichtige Ereignisse für die „Theologie in Linz“: die Theologische Lehranstalt wurde 1978 zu einer päpstlichen Fakultät mit Promotionsrecht erhoben; am 18.9.1979 folgte die rechtliche Anerkennung durch den Staat, freilich ohne die Übernahme der Finanzierung. Der Festakt der „Fakultätserhebung“ fand am 15.11.1979 in Anwesenheit von Bundespräsident Rudolf Kirchschläger statt. Das war der krönende Abschluss langjähriger Bemühungen.[9]

Am 18.12.1978 waren Weihbischof Wagner und ich als Prodekan[10] zur Erörterung noch offener Fragen in die römische Studienkongregation eingeladen worden. Der Präfekt der Kongregation, Kardinal Gabriel M. Garonne, versprach schließlich eine baldige positive Erledigung. Das Erhebungsdekret trägt das Datum 25. Dezember 1978. Der Tag der Geburt Jesu war also gleichsam auch der Geburtstag der neuen Fakultät. Damit war nicht nur ein wichtiges Ziel erreicht worden, sondern

6 Dazu: Linzer Diözesansynode 1970–1972, Dokumentationsbände 1–2, Linz 1973–1974.
7 Zu Alois Wagner (1924 – 2002) vgl. *Rudolf Zinnhobler*, Bistum Linz, NAGDL 15/I (2002), 163–166.
8 Das teilte mir Weihbischof Wagner mündlich mit.
9 Vgl. *Rudolf Zinnhobler* (Hg.), Theologie in Linz (Linzer Phil.-Theol. Reihe 12), Linz 1979.
10 Dekan Wilhelm Zauner hatte mich gebeten, ihn zu vertreten.

zugleich auch der schon erwähnte Gang ins „Ghetto", den Regens Schwarzbauer mit der geplanten Errichtung eines neuen Priesterseminars auf dem Freinberg angetreten hatte, beendet. In der Folge nahm die Zahl der Hörer (und nun auch Hörerinnen) stark zu, freilich bei gleichzeitigem Rückgang der Priesteramtskandidaten.

3 In der Ära Johannes Pauls II.

Das Jahr 1978 bedeutete für die Kirche einen spektakulären Szenenwechsel. Es ist als „Dreipäpstejahr" in die Annalen der Geschichte eingegangen. Am 6. August d. J. starb Papst Paul VI. Seine bescheidene, demütige, integre Amtsführung hatte überzeugt, auch wenn die Enzyklika „Humanae Vitae" (1968), die sog. „Pillenenzyklika", die der Krakauer Kardinal Karol Wojtyla mitverfasst hatte, viele Gläubige irritierte. Am 26. August 1978 wurde Albino Luciani gewählt, der den Namen Johannes Paul I. annahm; er starb schon 33 Tage später, am 28. September 1978, an einem Herzinfarkt. Aus der neuen Wahl ging der schon erwähnte Krakauer Kardinal hervor: Johannes Paul II. Mit ihm war nach über 450 Jahren, seit Hadrian VI. (1522 – 1523), erstmals wieder ein Nichtitaliener zur Leitung der Kirche berufen worden. Das löste Begeisterung aus. Man war gespannt, wie er sein Amt ausüben würde.

Ein einschneidendes Datum für den Papst und die Gesamtkirche war der 13. Mai 1981, an dem Johannes Paul II. auf dem Petersplatz während einer Generalaudienz von der Kugel eines Attentäters getroffen und lebensgefährlich verletzt wurde. Er erholte sich davon nie mehr ganz. Gegen Ende des Jahres (25.11.1981) wurde Kardinal Joseph Ratzinger (jetzt Papst Benedikt XVI.) zum Präfekten der Glaubenskongregation ernannt.

Trotz seiner körperlichen Beschwerden setzte Johannes Paul II. seine beispiellose Reisetätigkeit, die ihn in alle Kontinente führte, fort. Die ersten drei Reisen des Papstes nach Polen (1979, 1983, 1987) spielten „eine wichtige Rolle in der Öffnung Polens zur Welt" (J. Kopiec). Die Arbeitergewerkschaft Solidarność, die allmählich den Sturz des kommunistischen Systems zuwege brachte, wurde von ihm maßgeblich unterstützt.

Der erste Pastoralbesuch des Papstes in Österreich fand 1983 in Verbindung mit dem Österreichischen Katholikentag statt. Im Rahmen einer „Europavesper" in Wien würdigte Johannes Paul II. Österreich „als Spiegel und Modell Europas". Seine zweite Reise nach Österreich (1988) führte ihn u. a. nach Lorch, der Stätte des Martyrertodes des hl. Florian und des Wirkens des hl. Severin, aber auch in das ehemalige KZ Mauthausen. (Dem vorbereitenden Komitee für den Besuch dieser Orte hatte auch ich angehört). In Mauthausen machte die „Meditation" des Papstes im Gedenken an (den inzwischen seliggesprochenen) Franz Jägerstätter großen Eindruck. Anknüpfend an die Klagelieder der alttestamentlichen Propheten wurden die in der Lagerkapelle Versammelten gefragt: „Haben nicht der Mensch und das von Menschen errichtete System mit dem Zorn Gottes Missbrauch getrieben? Hat er nicht im Bewusstsein der Generationen sein Bild verdunkelt?" Mit den „Worten der Klagelieder" verwies der Papst aber auch darauf: „Die Huld des Herrn ist nicht erschöpft; sein Erbarmen ist nicht zu Ende. Neu ist es an jedem Morgen; groß ist seine Treue" (Klgl 3,22–23).[11]

[11] *Johannes Ebner*, Johannes Paul II. in Oberösterreich (24. und 25. Juni 1988). Eine Dokumentation, in : NAGDL 7, Linz 1991/1992, 113–121, hier: 114–116.

Ein großes Anliegen war Johannes Paul die Begegnung „mit Vertretern anderer christlicher Konfessionen und nichtchristlicher Religionsgemeinschaften“ (E. Gatz) und das Gespräch mit den Juden. Sein Besuch der römischen Synagoge (13. April 1986) und das von ihm initiierte Friedensgebet der Religionen in Assisi (27. Oktober 1986) machten mit Recht Schlagzeilen.

In die 1980er-Jahre fallen aber auch sehr umstrittene Bischofsernennungen, besonders in Österreich und Deutschland. Die bestehende Rechtslage blieb dabei wiederholt unbeachtet, auch entsprechende Kontakte mit den Amtsvorgängern unterblieben. Es sei etwa verwiesen auf Köln 1988 (Kardinal Joachim Meisner) und Salzburg 1989 (Georg Eder). Besondere Betroffenheit löste der „Fall Wien“ aus. Dort wurde 1986 Hans Hermann Groër zum Erzbischof bestellt,[12] der 1987 Kurt Krenn (von 1991 bis 2004 Bischof von St. Pölten) zum Weihbischof erhielt.[13] Kardinal Franz König hatte damit gerechnet, dass sein Weihbischof Helmut Krätzl Erzbischof von Wien würde. Groër musste, da er beschuldigt wurde, in der Zeit seines Wirkens als Gymnasialdirektor und Religionsprofessor in Hollabrunn Jugendliche missbraucht zu haben, 1995 seine Ämter (Erzbischof, Vorsitzender der Bischofskonferenz) zurücklegen.

Da hatte es Linz besser. Hier wurde Maximilian Aichern (bis dahin Abt des Stiftes St. Lambrecht und seit 1978 Abtpräses der österr. Benediktinerkongregation) am 15.12.1981 zum Nachfolger von Franz S. Zauner berufen.[14] Die Bischofsweihe im Neuen Dom erteilte ihm am 17.01.1982 Kardinalerzbischof Franz König. Aichern wurde bald zu einem echten „Volksbischof“ und seine Diözese immer mehr zu einer „Kirche um der Menschen“ willen. Manche nennen ihn den „Johannes XXIII“. von Oberösterreich. „In ganz Österreich ist er als ‚Sozialbischof‘ bekannt“.[15]

Schon zu Beginn seiner Amtszeit wurden einige wichtige Entscheidungen getroffen. Da die Hörerzahl der Theologischen Fakultät anwuchs, war der Wunsch aufgekommen, diese räumlich vom Priesterseminar zu trennen. Der Zeitpunkt war günstig, weil damals das „Gerhardinger Haus“ (Bethlehemstraße 20), ein schöner Barockbau, zum Kauf angeboten wurde. 1981 erwarb die Diözese das Gebäude. Um die Adaptierung des Hauses und die Errichtung eines dazu passenden modernen Fakultätsgebäudes erwarb sich Professor Günter Rombold große Verdienste. Die Segnung nahm der Sottosegretario der Bildungskongregation Bischof Francesco Marchisano am 15.11.1988 vor. Zur Überraschung aller Anwesenden verlas er dabei die mit demselben Tag datierte Er-

[12] Zu Groër vgl. bes. *Ingeborg Schödl*, Vom Aufbruch in die Krise (s. Anm. 1), 212–216.

[13] Krenn versuchte das Rad der Geschichte zurückzudrehen, in Wien und in St. Pölten. 2004 musste er sein Amt zurücklegen, da sich im Priesterseminar St. Pölten erschütternde sexuelle Verfehlungen ereignet hatten. Näheres bei *Ingeborg Schödl*, Vom Aufbruch in die Krise (s. Anm. 1), 175 ff., 206, 246–247 u.ö.

[14] Weihbischof Wagner war von Papst Johannes Paul II. am 10. Dezember 1981 zum Vizepräsidenten des Rates Cor Unum in den Vatikan berufen worden.

[15] Sein Name ist eng verbunden mit der Erstellung des „Sozialhirtenbriefs“ (1990) und dem „Ökumenischen Sozialwort“ (2003). Das „Sozialwort“ wurde am 30. Oktober 2003, am Vorabend des Reformationsfestes, feierlich präsentiert. *Ingeborg Schödl*, Vom Aufbruch in die Krise (s. Anm. 1), 227 f.

richtungsurkunde der Fakultät auf Dauer („in perpetuum"); 1978 und 1983 war sie jeweils nur auf fünf Jahre (ad quinquennium) errichtet worden.

Als „Sprachrohr" der Theologischen Fakultät diente und dient ihr die Theologisch-praktische Quartalschrift, die älteste theologische Zeitschrift im deutschen Sprachraum (seit 1802). Sie hat eine weltweite Verbreitung. Der Verfasser dieses Berichtes gehörte ab 1982 der Redaktion an, ab 1984 war er Chefredakteur.

Eine bedeutende Veränderung ergab sich auch im Diözesanarchiv. Dieses war zunächst im Priesterseminar nur provisorisch untergebracht. Durch die Übersiedlung der Hochschulbibliothek in das neue Fakultätsgebäude (1988) und die Errichtung weiterer Archivdepots wurden erst ein systematischer Ausbau und ein geordneter Archivbetrieb möglich. Bischof Aichern, der selber einmal Stiftsarchivar in St. Lambrecht gewesen war, empfand darüber große Freude. Am 6. März 1989 nahm er die Segnung des „neuen Archivs" vor.

4 Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend

Je näher wir der Gegenwart kommen, desto schwieriger wird es, den Gang der kirchlichen Entwicklung darzustellen und fair zu beurteilen. Zwar macht die wachsende Medienflut (Presse, Fernsehen, Internet) fast unzählige Daten leicht abrufbar, sie verdunkelt aber gleichzeitig den Blick, gehören doch die Medieninhaber verschiedensten Richtungen (konservativ, progressiv, antikirchlich) an. Viel mehr als eine Anführung einiger markanter Ereignisse und wichtiger kirchlicher Erlässe und Dokumente kann hier nicht geboten werden.

Aus „Sorge um die Einheit der Kirche" wurde 1992 der „Katechismus der katholischen Kirche" herausgegeben, ein Dokument der „Bewahrung", nicht des „Aufbruchs". Ganz anders die Enzyklika „Ut unum sint" von 1995. Mit ihr lud der Papst u. a. dazu ein, ihm dabei behilflich zu sein, den richtigen Weg zu finden für die Ausübung des Petrusamtes. Überlegungen zu einer Kirche der Zukunft stellte Johannes Paul II. auch in der Enzyklika „Tertio millennio adveniente" (1994) an.

Umstritten sind die zahlreichen Selig- und Heiligsprechungen des Papstes. Der Gründer des „Opus Dei", Escrivà de Balaguer, wurde 1992 selig- und 2002 heiliggesprochen. Die „Ehre der Altäre" erlangte auch der „Wundertäter" Padre Pio (eigentlich Francesco Forgione) (1999 Selig-, 2002 Heiligsprechung). Die Heiligsprechung von Sr. Edith Stein (1998) und die Seligsprechung des Konzilpapstes Johannes' XXIII. (3.9.2000) fanden dagegen viel Zustimmung.

In Österreich musste, wie schon erwähnt, Erzbischof Kardinal Groër 1995 den Vorsitz in der Bischofskonferenz zurücklegen. Im Bischofsamt folgte ihm sein Koadjutor Christoph v. Schönborn, als Leiter der Bischofskonferenz Bischof Johann Weber von Graz-Seckau. Da sich die Unruhe seit der öffentlich bekannt gewordenen „Causa Groër" nicht beilegen ließ, initiierten zu Pfingsten 1995 Innsbrucker Katholiken ein „Kirchen-Volksbegehren", das von der Plattform „Wir sind Kirche" getragen wurde. Darin ging es – mit Berufung auf das Konzil – um den „Aufbau einer geschwisterlichen Kirche", um die volle „Gleichberechtigung der Frauen", die „freie Wahl zwischen zölibatärer und nicht-zölibatärer Lebensform" und die „positive Bewertung der Sexualität"; die Verkündigung sollte nicht mehr „Drohbotschaft", sondern

„Frohbotschaft" sein.[16] Innerhalb weniger Wochen unterschrieben ca. 500.000 Christen das Volksbegehren, kamen damit den angestrebten Zielen jedoch nicht näher. Bischof Weber schlug daher einen „Dialog für Österreich" vor, der aber ebenfalls „versandete", nicht zuletzt deshalb, weil die Mehrheit der Bischöfe, einschließlich des 1998 gewählten Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Christoph Kardinal Schönborn, den begonnenen Prozess eher abblockte.

Positive Umstrukturierungen ereigneten sich an der KTU Linz. Die Zahl der Hörer und Hörerinnen nahm weiterhin zu. 1991 wurde erstmals eine Frau als Professorin berufen: Ingeborg Verweijen, die den Lehrstuhl für Pädagogik am Institut für Katechetik/Religionspädagogik und Pädagogik erhielt. Ilse Kögler (seit 1997 Nachfolgerin von Matthias Scharer am Institut) war von 2002 – 2006 mit Zustimmung der römischen Studienkongregation sogar Rektorin.

Was mich persönlich betrifft, so trat ich 1996 in den „dauernden Ruhestand". Das Diözesanarchiv leitete ich aber noch bis 1999.

Doch zurück zu weltkirchlichen Ereignissen! Die schon erwähnte Enzyklika „Ut unum sint" (1995) hatte der „Lutherische Weltbund" als ein Hoffnungszeichen für die Einheit aller Christen freudig begrüßt. Am 31. Oktober 1999 fand in Augsburg ein Großereignis statt: die Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung" durch die katholische Kirche und den Lutherischen Weltbund.

Ein großes Anliegen war Johannes Paul II. die Hinwendung zur Jugend. Fast zwei Millionen Jugendliche trafen sich im „Jubeljahr 2000" in Rom, um auf die Botschaft der Kirche und des Papstes zu hören.

Das „Jubeljahr" begann mit der traditionellen „Öffnung der Heiligen Pforte" in den Petersdom (24.12.1999). Zum Abschluss (12.03.2000) beklagte der Papst in einem erschütternden „Mea Culpa" die Fehler und Sünden der Christen im Lauf der Geschichte, die Spaltungen und Trennungen (Reformation), die Anwendung von Gewalt (Missionierung) und die Judenfeindschaft der Kirche.

Nach dem Jubeljahr versuchte Johannes Paul II. mit der Enzyklika „Novo millennio ineunte" (2001) Bilanz zu ziehen über sein Pontifikat. Das Konzil bezeichnete er darin als „einen sicheren Kompass", der Orientierung geben könne „auf dem Weg des jetzt beginnenden Jahrhunderts". Wie weit aber war seine eigene Kirchenleitung vom Konzil bestimmt? Dass sich der Reformstau in der Kirche und der Stillstand im Ökumenismus nicht auflösten, geht nach dem Urteil vieler Christen auch auf ihn zurück.

Am 2.4.2005 nahm das irdische Leben des Papstes ein Ende. „Keine andere Person der Weltgeschichte starb je so öffentlich wie dieser Medienpapst" (J. Gelmi). Joseph Kardinal Ratzinger, sein engster Mitarbeiter, wurde (nach einem äußerst kurzen Konklave) sein Nachfolger. Er nahm den Namen Benedikt XVI. an.

In dessen „vorpäpstlicher" Zeit durfte ihm der Verfasser dieses Berichtes wiederholt begegnen: in Linz und in Rom. In Linz hatte Ratzinger mit seiner Schwester Maria und seinem Bruder Georg mehrmals Urlaub gemacht, und zwar im Knabenseminar Kollegium Petrinum, in dem

[16] *Paul M. Zulehner* (Hg.), Kirchenvolks-Begehren und Weizer Pfingstvision. Kirche auf Reformkurs, Innsbruck–Wien 1995; *Fritz Csoklich* (Hg.), ReVisionen. Katholische Kirche in der Zweiten Republik, Graz–Wien–Köln 1996.

auch ich wohnte. Wir machten manche gemeinsame Spaziergänge und Ausflüge. 1982 durfte ich sie durch die (von mir mitgestaltete) Ausstellung in Enns und Lorch über den hl. Severin führen, 1985 durch die Landesaustellung in Garsten anlässlich des 200 jährigen Diözesanjubiläums. Besonders interessiert zeigte sich Ratzinger an den Exponaten zur Geschichte des Protestantismus in Oberösterreich. In Rom traf ich Ratzinger vor allem im „Campo Santo Teutonico", dem Ort vieler kirchenhistorischer Tagungen mit Prof. Erwin Gatz,[17] an denen ich teilnahm. Sowohl bei der Konzelebration in der Kolleg-Kirche als auch beim anschließenden Frühstück im Speisezimmer fanden Begegnungen statt. Aus den Gesprächen war die Kirchenpolitik in der Regel ausgeklammert.

5 Die Kirche seit 2005

Hatte Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Ut unum sint" das Zweite Vatikanum als den „großen Anfang jenes Weges" bezeichnet, „der uns an die Schwelle des dritten Jahrtausends führt" (n. 100), so stellte Benedikt XVI. bei seiner Predigt am 20. April 2005 zum Abschluss des Konklaves ebenfalls in Aussicht, diesen Weg zu gehen. Auch die Kollegialität mit den Bischöfen sei ihm ein großes Anliegen. (Als sichtbares Zeichen hierfür ersetzte er in seinem persönlichen Wappen die päpstliche Tiara durch die bischöfliche Mitra).[18] Die Ökumene versprach er zu fördern und in „einen offenen und ehrlichen Dialog" mit den anderen Religionen einzutreten.

Nach einigen hoffnungsvollen Aufbrüchen im neuen Pontifikat setzte bald eine Trendwende ein. Jedenfalls lässt sich keine Abschwächung des römischen Zentralismus erkennen. Nach wie vor wird die Ortskirche in wichtige Entscheidungen zu wenig eingebunden. Die Frage, wie man trotz des großen Priestermangels die Seelsorge aufrecht erhalten kann, wird nicht ernsthaft diskutiert. Sollten nicht die Zulassungsbedingungen zum priesterlichen Amt geändert, neue Ämter eingeführt und bestehende – unter Berücksichtigung der radikal veränderten Situation – modifiziert werden?

Die Wiederzulassung der tridentinischen Messe und das dadurch bedingte Nebeneinander zweier Liturgien stellt einen bedauerlichen Rückschritt dar. Die für die Karfreitagsliturgie neu formulierte Fürbitte um die Bekehrung der Juden lässt sich schwer mit den Aussagen des Zweiten Vatikanums in Einklang bringen. Erneut belastet wurde die Beziehung zwischen Juden und Christen durch die am 21. Jänner 2009 erfolgte Aufhebung der Exkommunikation für die vier 1988 von Marcel Lefebvre (unrechtmäßig) geweihten Bischöfe aus der „Priesterbruderschaft St. Pius", unter denen sich auch der Holocaust-Leugner Richard Williamson befindet. Inzwischen

[17] Dieser leitete das deutsche Priesterkolleg und die Erzbruderschaft am Campo Santo Teutonico von 1975 bis 2010. Professor Gatz, geb. am 4. Mai 1933, ist am 8. Mai 2011 plötzlich verstorben. Über sein Leben und Wirken berichtet er in seinem Buch: „Aus meinem Leben", Regensburg 2010. Ab 1976 nahm ich oft an von ihm geleiteten Tagungen teil und war auch Mitautor von ihm herausgegebener Bücher, so bes. an dem fünfbändigen Werk: „Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder", dessen letzter Band 2001 erschien. Eine Neuauflage des 5. Bandes ist in Vorbereitung.

[18] Vgl. *Ulrich Nersinger*, Liturgien und Zeremonien am Päpstlichen Hof. Bd. 1, Bonn 2010, 258–264.

hat sich zwar der Papst von dessen Äußerungen distanziert und dies auch von der Bruderschaft verlangt, es wird aber schwierig sein, das gestörte Klima wieder zu verbessern.

Die Diözese Linz erhielt 2005 (nach der Emeritierung Maximilian Aicherns) einen neuen Bischof: Ludwig Schwarz SDB (geb. 1940 in Pressburg an der Donau/Slowakei), der zuvor Weihbischof in Wien gewesen war. Dieser bemühte sich bald um die Ernennung eines Weihbischofs. Sein Dreiervorschlag wurde in Rom offenbar übergangen.[19] Ernannt wurde 2009 der Pfarrer von Windischgarsten Gerhard M. Wagner. Da dieser als sehr reaktionär gilt, löste das eine regelrechte Kirchenkrise aus. Die österreichische Bischofskonferenz entschloss sich hierauf zu einem ungewöhnlichen Schritt. Sie erinnerte Rom in einer gemeinsamen Erklärung daran, dass – nach dem Grundsatz Papst Cölestins I. (422–433) – „Bischöfe nicht ‚gegen', sondern ‚für' eine Ortskirche ernannt werden" sollten („*nullus [civibus] invitis detur episcopus*"). Unter dem Druck der Umstände verzichtete Wagner schließlich darauf, sein Amt anzutreten.

Zu Ostern 2011 wurden 900 Anglikaner römisch-katholisch, darunter 61 Geistliche, von denen die meisten verheiratet sind. Da sie aufgrund der von Papst Benedikt erlassenen Konstitution „Anglicanorum coetibus" (November 2009) ihre traditionellen Ordnungen beibehalten dürfen, gibt es also jetzt in unserer Kirche neben den zölibatären Priestern auch legal verheiratete (LKZ v. 21.04.2011, S. 12). Die „Ständigen Diakone" (in der Diözese Linz bereits über 100) sind ebenfalls verehelicht. Umfragen zufolge sprechen sich an die 70 Prozent der Katholiken dafür aus, dass es in Zukunft auch katholischen Priestern gestattet sein solle zu heiraten.[20] Zumindest die Frage der „viri probati" sollte bald einer Lösung zugeführt werden.

Ein anderes Problem, das die Menschen stark beschäftigt, ist der „Missbrauchsskandal". In jüngster Zeit sind zahlreiche Priester und Ordensleute des sexuellen Missbrauchs an ihnen anvertrauten Jugendlichen beschuldigt worden, nicht nur in Amerika und Irland, auch in Deutschland und Österreich. In Oberösterreich allein wurden über 190 Fälle bekannt, am meisten betroffen ist das Stift Kremsmünster. Das hat (auch wenn materielle Hilfen angeboten wurden und die Kirche sich bei den Opfern entschuldigte) zu einer großen Zahl von Kirchenaustritten geführt (im Jahr 2010 waren es in Oberösterreich 13.900, in der Pfarre Linz-St. Konrad 92). Schon die finanziellen Auswirkungen sind beängstigend. Gleichzeitig gehen die Priester- und Ordensberufe alarmierend zurück.[21] (Die wenigen Priesteramtskandidaten der Diözese Linz studieren nun in Innsbruck und wohnen im dortigen Priesterseminar.)[22]

Aus ehrlicher Sorge wurde am 4.2.2011 ein „Memorandum von Theologieprofessoren/innen zur Krise der Katholischen Kirche" veröffentlicht. Darin heißt es u. a.: „Die Kirche muss diese Zeichen verstehen

19 *Ingeborg Schödl*, Vom Aufbruch in die Krise (s. Anm. 1), 259–261.

20 Für die Weihe verheirateter Männer zu Priestern, welche das 40. Lebensjahr vollendet haben, sprechen sich auch immer mehr Bischöfe aus, so Erzbischof Alois Kothgasser von Salzburg und Bischof Manfred Scheuer von Innsbruck.

21 Vgl. NAGDL, 14. Beiheft (2011), 31. „Derzeit sind 153 der 474 Pfarren in Oberösterreich ohne einen Priester am Ort" (OÖN v. 14. Mai 2011, 4).

22 LKZ v. 31. März 2011, 3.

und selbst aus verknöcherten Strukturen ausziehen, um neue Lebenskraft und Glaubwürdigkeit zurückzugewinnen."[23]

6 Schlussbemerkungen

Es gibt aber auch positive Signale. Das Interesse an der Kirche und an der Theologie[24] ist nach wie vor groß, ebenso das Engagement ehrenamtlicher Mitarbeiter/innen. Auch die „gelebte Ökumene" ist alles eher als tot. Der oberösterreichische Superintendent Gerold Lehner bekannte erst kürzlich: „Ich liebe meine katholische Schwesterkirche".

Durch die Umgestaltung vieler Gotteshäuser durch moderne Künstler[25] haben sich für die Menschen neue „Zugänge" geöffnet. Erwähnt sei der Neue Dom von Linz. Er prägt nicht nur das Stadtbild, er bildete auch das eigentliche Zentrum im „Kulturhauptstadtjahr 2009" und ist seither immer mehr zu einer Stätte der Begegnung geworden, aber auch zu einer Oase der Stille.

Abschließen möchte ich diesen Beitrag mit einem Wort des emeritierten Pastoraltheologen von Wien Paul M. Zulehner: „Nicht die Kirche wird vergehen, auch nicht in Europa: wohl aber die uns vertraute Gestalt."[26] Entscheidend wird es sein, das vom Konzil vermittelte Bild einer den Menschen zugewandten, kollegial und dialogisch geprägten Kirche als Verpflichtung ernst zu nehmen und das Rad der Geschichte nicht zurückdrehen.

Der Autor: *Jg. 1931, Studium der Theologie, Germanistik und Anglistik in Linz, Wien, Graz, London und Innsbruck. 1968 Habilitation in Kirchengeschichte an der Theol. Fakultät Graz. 1969–1996 Prof. für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Theologischen Fakultät Linz. 1983–1994 Chefredakteur der ThPQ. Wichtigste Publikationen: Der Heilige Severin, 2. ergänzte Aufl., Künzing 2002; Kirche in Oberösterreich. 4 Bde., Strasbourg 1992–1995; Von Florian bis Jägerstätter. Glaubenszeugen in Oberösterreich, Linz 2004; Der lange Weg der Kirche vom Ersten zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Beiträge zu Bewegungen und Ereignissen in der katholischen Kirche, Linz 2005; Das Bistum Linz im Spannungsfeld des Nationalsozialismus. Vorträge – Aufsätze – Dokumente, Linz 2011.*

[23] Die im „Memorandum" aufgegriffenen Themen entsprechen ziemlich genau dem Kirchen-Volksbegehren von 1995. Vgl. oben Anm. 16.

[24] In Linz waren (mit Stand vom 31. März 2011) ca. 430 Hörer und Hörerinnen an der KTU inskribiert, je zur Hälfte an der Theologischen Fakultät bzw. am Institut für Kunstwissenschaft und Philosophie.

[25] Für Oberösterreich sei besonders verwiesen auf *Herbert Friedl* und *Maria Moser*. Die „Lange Nacht der Kirchen" macht – über die Konfessionsgrenzen hinweg – die Gotteshäuser zu Orten der Begegnung. Die Schätze der Kirche und musikalische Darbietungen werden auch von Kirchenfernen sowie aus der Kirche Ausgetretenen neu entdeckt und geschätzt.

[26] In seinem Vortrag „Kirche und Modernisierungsstress" an der KTU Linz („Forum St. Severin") am 11. Jänner 2011.

Abkürzungen

DAL	Diözesanarchiv Linz
JKU	Johannes Kepler Universität
KTU	Katholisch-theologische Privatuniversität
LKZ	Linzer Kirchenzeitung
LVB	Linzer Volksblatt
NAGDL	Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz
OÖN	Oberösterreichische Nachrichten
SN	Salzburger Nachrichten

Quellen und Literatur

Benedikt XVI., Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit, Freiburg i. Br. 2010; *Erwin Gatz*, Aus meinem Leben, Regensburg 2010; *Ders.*, Die katholische Kirche in Deutschland im 20. Jahrhundert, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2009; *Ders.* (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945–2001, Berlin 2001; *Josef Gelmi*, Die Päpste in Lebensbildern, Graz [2]1989; *Ders.*, Die Päpste in Kurzbiographien. Von Petrus bis Benedikt XVI. (Topos Taschenbücher), [2]2005; F*erdinand Klostermann*, Das christliche Apostolat, Innsbruck 1962; *Ders.*, Ich weiß, wem ich geglaubt habe. Erinnerungen und Briefe aus der NS-Zeit, Wien 1987; *Hans Küng*, Ist die Kirche noch zu retten?, München 2011; *Maximilian Liebmann*, „Heil Hitler" – Pastoral bedingt. Vom Politischen zum Pastoralkatholizismus, Wien–Köln–Weimar 2009; *Franz X. Rohrhofer*, Wiederaufbau und Neubeginn, Linz 2005; *Ders.*, Fronten und Brüche. Ständestaat und katholische Kirche 1933–1938, Linz 2007; *Ders.*, Die 68er in Oberösterreich. Oder: Die Lust an der Provokation, Linz 2008; *Ingeborg Schödl*, Vom Aufbruch zur Krise. Die Kirche in Österreich ab 1945, Innsbruck–Wien 2011; *Harry Slapnicka*, Oberösterreich als es „Oberdonau" hieß, 1938–1945, Linz 1978; *Ders.*, Oberösterreich – zweigeteiltes Land, Linz 1986; *Rudolf Zinnhobler*, Von Florian bis Jägerstätter. Glaubenszeugen in Oberösterreich, Linz 2004; *Ders.*, Der lange Weg der Kirche vom Ersten zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Beiträge zu Bewegungen und Ereignissen in der katholischen Kirche, Linz 2005; *Ders.*, Das Bistum Linz im Spannungsfeld des Nationalsozialismus. Vorträge – Aufsätze – Dokumente, Linz 2011.

ThPQ – nachgelesen

Christoph Niemand

„Annäherung an die Gestalt unseres Herrn“*

Zum zweiten Teil des „Jesus-Buches“ von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.

In dieser Vorstellung des zweiten Teilbandes von Papst Benedikts Erschließung der Gestalt Jesu biete ich ein ausführliches und textfolgendes Referat seiner zentralen Inhalte. Im Anschluss daran benenne ich einige durchgängige Grundlinien dieser Jesus-Darstellung und stelle dazu Überlegungen an.

Hermeneutik

Im Vorwort (10–14) stellt der Autor (zurückgreifend auf bereits im 1. Teilband[1] Gesagtes) die Haltung klar, in der er die Ereignisse des Lebensendes Jesu betrachten will: in einer „Hermeneutik des Glaubens“, die sich aber durchaus „mit einer ihrer Grenzen bewussten historischen Hermeneutik zu einem methodischen Ganzen verbinden kann“. Dazu fordert er auch ein: „wissenschaftliche Schriftauslegung … muss … sich neu als theologische Disziplin erkennen, ohne auf ihren historischen Charakter zu verzichten“ (11). Es geht ihm nicht um einen angeblichen „historischen Jesus“, sondern um die historisch wirkmächtige „Gestalt und Botschaft“ des „realen Jesus“. Das „Hinschauen und Hinhören auf den Jesus der Evangelien“ kann „zur Begegnung werden“, die sich „doch gerade der wirklich historischen Gestalt vergewissert“ (13).

Einzug in Jerusalem. Tempelreinigung

In seinen Betrachtungen der *Einzugserzählungen* (16–25) hebt Benedikt (ab hier B.) u.a. auf den Bezug zu Sach 9,9 ab: „Jesus erhebt … einen königlichen Anspruch. Er will seinen Weg und sein Tun von den Verheißungen des Alten Testaments her verstanden wissen, die in ihm Wirklichkeit werden“ (19). Für das Verständnis der *Tempelreinigung* (26–38) sichtet er zunächst zwei Deutemuster, die seines Erachtens nicht zum Entscheidenden durchdringen: Kultreform durch Bekämpfung von Missständen; zelotisch-revolutionärer Anspruch Jesu auf den Tempel. Demgegenüber sieht er im Deutewort Mk 11,17 („Haus des Gebetes für alle Völker“) den entscheidenden Hinweis: Es geht Jesus darum, „Israel so zu öffnen, dass alle in seinem Gott den einen gemeinsamen Gott der ganzen Welt erkennen können“ (32). Damit ist verbunden, dass Jesus selbst als Gekreuzigter und Auferweckter die Stelle des eschatologisch endgültigen Tempels einnehmen wird, wie aus dem *Tempelwort* (vgl. v.a. Joh 2,19.21f.: Tempel seines Leibes) erhellt: Er selbst ist es, „der die Völker sammelt und im Sakrament seines Leibes und Blutes eint“ (36).

* Ursprünglich als „Aktuelles theologisches Buch“ für Heft 3 vorgesehen, wird der vorliegende Beitrag, der den zweiten Teilband von Joseph Ratzingers Jesus-Buch vorstellt, nun unter der neuen Rubrik „ThPQ nachgelesen“ veröffentlicht: Ratzinger, Josef / Benedikt XVI.: Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011. (366, zwei Lesebändchen) Geb. Euro 22,00 (D) / Euro 22,70 (A) / CHF 33,50. ISBN 978-3-451-32999-9. – Der Autor, Neutestamentler an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, forscht und publiziert selbst zum Lebensende Jesu. Das im Titel verwendete Zitat entstammt Seite 14.

1 *Joseph Ratzinger*, Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg i. Br.–Basel–Wien ^{3}2007.

Ende des Tempels. Zeit der Heiden. Sendung Israels

Auch in der Auslegung der eschatologischen Rede Jesu bleibt B. bei diesem Thema: Jesus blickt auf das faktische *Ende des Tempels* (44–56) voraus und versteht es angesichts seines Todesweges in jenem Sinn, den dann auch die urchristliche Sühnesoteriologie im Kreuz Jesu erkennen wird: als eschatologische „Auf-Hebung" des Jom Kippur (54f.: Röm 3,23ff.; Hebr 9,11ff.). Jesus blickt aber auch auf eine *Zeit der Heiden* voraus (57–61: Lk 21,24). B. liest diesen Ausdruck pointiert als heilsgeschichtlichen Hinweis auf die Kirche, der die universale Völkermission aufgetragen ist.

Dabei finden sich auch Aussagen zum (nichtchristlichen) Judentum: B. gewinnt sie aus Röm 11,25, das er eschatologisch liest: „Die Vollzahl der Heiden und ganz Israel: In dieser Formel erscheint der Universalismus des göttlichen Heilswillens" (59). Damit steht aber auch die Frage nach der „Sendung Israels" (60) und nach einer kirchlichen Judenmission im Raum. B. sieht dies so (und zitiert dazu zustimmend H. Brem, die ihrerseits damit Bernhard v. Clairvaux kommentiert): „Im Anschluss an Röm 11,25 muss sich die Kirche nicht um die Bekehrung der Juden bemühen, da der von Gott dafür festgesetzte Zeitpunkt, ‚bis die Heiden in voller Zahl das Heil erlangt haben' (Röm 11,25), abgewartet werden muss. Im Gegenteil, die Juden sind selbst eine lebendige Predigt, auf die die Kirche hinweisen muss, da sie das Leiden des Herrn vergegenwärtigen …" (60f.). In B.s eigenen Worten: „In der Zwischenzeit behält Israel seine eigene Sendung. Es steht in den Händen Gottes, der es zur rechten Zeit ‚als Ganzes' retten wird, wenn die Zahl der Heiden voll ist" (63).

Fußwaschung und hohepriesterliches Gebet

Ein gewichtiges Kapitel ist der *Fußwaschung* nach Joh 13 gewidmet (70–94): B. beginnt mit Vorüberlegungen zur „Stunde Jesu" (V. 1.3: „Hinübergehen" im Kontext des antiken Schemas von *exitus* und *reditus*) und zur Reinheitsthematik (V. 10–11: Zielsatz: „An die Stelle der rituellen Reinheit ist nicht einfach die Moral getreten, sondern das Geschenk der Begegnung mit Gott in Jesus Christus": 77). In der Auslegung selbst versucht er ein integratives Verständnis der beiden Fußwaschungsdeutungen im Text (VV. 6–11.12–17) nach der patristischen Formel *sacramentum et exemplum* (wobei sacramentum den umfassenden Heilsdienst Jesu meint): „Die Aufforderung zu tun, was Jesus getan hat, ist nicht ein moralischer Anhang ans Mysterium oder gar ein Gegensatz zu ihm. Sie folgt aus der inneren Dynamik der Gabe, mit der der Herr uns … in das Seinige aufnimmt" (79). Erst mit der letzten Antwort Jesu an Petrus V. 10 kommen für B. auch einzelne Sakramente in den Blick: das grundlegende Vollbad der Taufe und, davon unterschieden, jene auch dann noch nötigen Teil-Waschungen, die im Bekennen der Sünden bestehen (vgl. 1 Joh 1,8f.).

Beim *hohepriesterlichen Gebet Jesu* nach Joh 17 (100–119) sieht B. im Thema der Heiligung, das die VV. 17–18 prägt, dessen eigentliche Mitte. „Heiligkeit ist der Ausdruck … für das göttliche Sein als solches" (104). Aus atl. Vorgaben entwickelt er ein Verständnis von Heiligung als „Aussonderung", die aber „das Moment des ‚Für' ganz wesentlich einschließt" (104). Es umfasst drei Schritte: (i) Der Vater hat den Sohn geheiligt und in die Welt gesandt (17,18 und 10,36: „Diese Heiligung Jesu durch den Vater [ist] mit der Inkarnation identisch: Sie drückt zugleich die völlige Einheit mit dem Vater und das völlige Dasein für die Welt aus": 105). (ii) Jesus heiligt sich für die Seinen (V. 19: im Anschluss an R. Bultmann versteht B. dies als „sich zum Opfer weihen": 105f.). (iii) „Er bittet, dass von seiner Heiligung her die Jünger in der Wahrheit geheiligt seien" (V. 17a.19: 104): Sie sollen „in die Heiligkeit Jesu hineingezogen werden" (107). Dann legt B. die Einheitsbitte der VV. 21–23 aus: „Wesen und Inhalt" dieser Einheit „beruht auf dem Glauben an Gott und den, den er gesandt hat: Jesus Christus" (114). – „Dieser Glaube ist in seinem Kern ‚unsichtbar'", dennoch bedarf es des Ringens um sichtbare ökumenische Einheit, weil die „Kraft Gottes mitten in die Welt hinein wirkt" und in ihr glaubensstiftend erkennbar sein muss (113). Von daher: In der Bitte um die Einheit vollzieht sich

Stiftung der Kirche! Denn die Kirche ist „die Gemeinschaft der Jünger, die durch den Glauben an Jesus Christus als den Gesandten des Vaters ihre Einheit empfängt und hineingehalten ist in die Sendung Jesu, die Welt zur Erkenntnis Gottes zu führen und sie so zu retten“ (119).

Das letzte Mahl

Für das Letzte Abendmahl (122–164) beginnt B. mit Überlegungen zur Frage seiner *historischen Datierung*. Bekanntlich differieren darin die synoptischen Evangelien (Paschamahl am Abend *des* Rüsttages) und Johannes (Abschiedsmahl am Abend *vor* dem Rüsttag). Nach Sichtung von Versuchen, den Widerspruch mittels Hinweis auf unterschiedliche Kalendergewohnheiten im antiken Judentum aufzulösen, entscheidet sich B. im Anschluss an J. P. Meier für jenen Ansatz, der auch in der gegenwärtigen exegetischen Diskussion vielfach bevorzugt wird: Die chronologische Ansetzung des Mahls ist (nur) bei Johannes zutreffend. Aber auch die „gewiss sehr frühe Auffassung von seinem Pascha-Charakter“ bei den Synoptikern wird verständlich: „Jesus … wusste, dass er das Pascha nicht mehr werde essen können. … [Er] lud die Seinen zu einem Letzten Mahl ganz besonderer Art ein, das keinem bestimmten jüdischen Ritus zugehörte, sondern sein Abschied war, in dem er Neues gab, sich selbst als das wahre Lamm schenkte und damit *sein* Pascha stiftete“ (133).

In der Erschließung der Mahlerzählung widmet sich B. zunächst der *historischen Kritik*, in der es die Position gab und gibt, dass die Einsetzungsworte nicht auf Jesus zurückgehen könnten, was oftmals so argumentiert wird: In seiner Reich-Gottes-Verkündigung habe Jesus ja die bedingungslose Gnade und Vergebung Gottes zugesagt, da könne er nicht jetzt von seinem stellvertretenden und sühnendem Sterben als (sozusagen nachträglicher oder zusätzlicher) Heilsbedingung gesprochen haben. – B. lehnt es demgegenüber ab, „einen schneidenden Gegensatz zwischen der Reich-Gottes-Verkündigung und der Jerusalemer Botschaft“ Jesu für gegeben zu nehmen (142). Dazu weist er auf exegetische Modelle (z. B. bei R. Pesch) hin, die eine gewisse Entwicklung in Jesu Heilsrede darin begründet sehen, dass er auf die Erfahrung mehrheitlicher Ablehnung seiner Gottesreich-Einladung reagierte und seine erwartete Tötung als stellvertretendes Gottesknechtsgeschick zum Heil der Ablehnenden in die bisherige Botschaft integrierte. B. sieht durchaus das Potenzial solcher Versuche, gibt aber auch zu bedenken, dass die Evangelien von ihrer literarischen Anlage her das Nachzeichnen einer Entwicklung der Verkündigung Jesu entlang der biographisch-chronologischen Achse kaum erlauben. Deshalb ist es ihm wichtig, den *inneren*, sachlichen Erschließungszusammenhang zwischen der „galiläischen“ Reich-Gottes-Botschaft und der „jerusalemer“ Kreuzestheologie zu betonen: „Gerade das Kreuz [ist] die äußerste Radikalisierung der bedingungslosen Liebe Gottes, in der er gegen alle Verneinung von Seiten der Menschen sich selber gibt, das Nein der Menschen auf sich nimmt und so in sein Ja hineinzieht (vgl. 2 Kor 1,19)“ (143).

Wenn Jesus gemäß dem *Brotwort* seinen Leib – das meint nicht den „Körper im Unterschied zu Seele oder Geist …, sondern die ganze, leibhaftige Person“ (150) – als Segensbrot gibt, dann bedeutet und vollzieht dies, dass er „seinen gewaltsamen Tod in einen freien Akt der Hingabe seiner selbst für die anderen und an die anderen um[wandelt]“ (151). Aus den verschiedenen Versionen des *Kelchwortes* beleuchtet B. sodann die biblischen Motive, die Jesu Sterben deuten: Die Stiftung eines Bundes („Blut des Bundes“ Ex 24,8; „Neuer Bund“ Jer 31,31) und das stellvertretende Leiden des einen Gerechten für die vielen Gottlosen (Jes 53).

Für viele – für alle

An dieser Stelle kommen Überlegungen zur Frage, ob das Präpositionalobjekt *für viele* von Mk 14,24 par Mt 26,28 tatsächlich (wie J. Jeremias gemeint hatte) „in Wirklichkeit mit ‚alle‘ zu übersetzen sei“ (155ff.: angesichts der Überlegungen, in den landessprachigen Gestalten des hochgebetlichen Wortlautes „für alle“ durch das dem griechischen Bibeltext und dem lateinischen Messbuch unmittelbar entsprechende „für viele“ zu ersetzen, ein nicht unheikles Thema.) B. sieht, dass in Jes 53 keine programmatische Allheits-Aussage gemacht ist,

sondern die Bedeutung des Geschicks des *einen* gerechten Knechts für die *vielen anderen*, die gottlosen Verblendeten, herausgestellt ist. (So wird man auch an das ntl. Kelchwort nicht mit der Frage herantreten dürfen, ob hier aus den *vielen* etwa *einige* bewusst ausgeschlossen wären.) Aufs Ganze gesehen hat dann die Urkirche das Heilsziel des Todes Jesu jedenfalls explizit universal verstanden und formuliert: 1 Tim 2,6; Joh 11,51f.; 12,32f.: „Wenn mit ‚viele' bei Jesaja wesentlich die Gesamtheit Israels gemeint sein mochte, so wird in der gläubigen Antwort der Kirche auf Jesu neuen Gebrauch des Wortes immer mehr sichtbar, dass er in der Tat für alle gestorben ist" (158).

Todesangst und Gehorsam

Im Gebet in *Getsemani* (166–188) sieht B. Jesus an der menschlichen Grunderfahrung der Angst teilnehmen, die im letzten Kern „die kreatürliche Urangst angesichts der Nähe des Todes" (176) ist. Darin, dass Jesus gerade in seiner Angst zu Gehorsam und Hingabe durchdringt, liegt aber das Entscheidende, wie B. in zustimmendem Bultmann-Zitat sagt: Jesus sei hier „nicht nur der Prototyp, an dem das vom Menschen geforderte Verhalten exemplarisch sichtbar wird …, sondern er ist auch und vor allem der Offenbarer, dessen Entscheidung die menschliche Entscheidung für Gott in solcher Stunde erst möglich macht" (176). Insofern ist Jesu Angst etwas noch Abgründigeres als bloße, natürliche Todesangst. Und in Jesu Gebet ringen der „‚Naturwille' des Menschen Jesus" und der „‚Sohneswille', der sich ganz in den Willen des Vaters hineingibt" (177).

Wie man diese Polarität angemessen denken kann, ohne dabei Jesu Personeinheit entweder *schizophren* aufzulösen oder sie im Sinn des *Monotheletismus* ihres kreatürlich-menschlichen Willens zu berauben, versucht B. so aufzuweisen: Der menschliche Wille ist schöpfungsgemäß auf Synergie mit Gottes Willen angelegt. Unter der Macht der Sünde ist aus Synergie aber Opposition geworden, in der nun der Mensch seine Freiheit durch Gottes Willen gefährdet wähnt. „Das Drama des Ölbergs besteht darin, dass Jesus den Naturwillen des Menschen aus der Opposition in die Synergie zurückholt" (182). Für Jesus ist also auch noch in der Todesangst das Ja zu Gottes Willen nicht die Bedrohung seiner Freiheit, sondern die Möglichkeit, ganz er selbst zu sein.

Jesus vor Gericht

Das Kapitel vom *Prozess Jesu* (190–224) beginnt B. mit der Betrachtung der „Vorberatung im Synedrium": Joh 11,48 zeigt, dass der Tötungsbeschluss vornehmlich auf ordnungspolitischer Motivation aufruht, die im Kontext der damals akuten Durchdringung von Religion und Politik zu sehen ist. Jenseits aller Machtpragmatik der Handelnden ist für den Evangelisten aber Gottes Heilswalten hintergründig-souverän am Werk, weil – wie Kajaphas als Hohepriester in unwissendem Wahrspruch sagt – es gerade so dazu kommt, dass „ein einziger Mensch für das Volk stirbt" (Joh 11,50ff.). Auf die Verhaftung folgt ein Verhör (kein eigentlicher Kapitalprozess), in dessen Verlauf mögliche Anklagepunkte abgefragt wurden: u.a. eine Art des messianischen Anspruchs, die Jesus in so intensive Gottesnähe setze, dass es als blasphemischer Angriff auf die Einzigkeit Gottes zu werten sei. Durch sein Antwortverhalten (Menschensohn, Sitzen zur Rechten der Macht) hat Jesus „den von der Tradition her vieldeutigen Messias-Titel angenommen, aber ihn zugleich in einer Weise präzisiert, die einen Schuldspruch herbeiführen musste, den er mit einer Abweisung oder mit einer gemilderten Fassung des Messianismus hätte vermeiden können" (204).

In der Wahrnehmung des eigentlichen Pilatus-Prozesses müht sich B. um eine Darstellung, die von judenfeindlichen Stereotypen frei ist: So meine das JohEv, wenn es von „den Juden" als Anklage-Instanz spricht, die damalige Tempel-Aristokratie. Und „wenn nach Matthäus das ‚ganze Volk' gesagt habe: ‚Sein Blut komme über uns und unsere Kinder' (27,25), dann wird der Christ sich daran erinnern, dass Jesu Blut eine andere Sprache spricht als das Blut Abels (Hebr 12,24): Es ruft nicht nach Rache und nach Strafe, sondern es ist Versöhnung. Es wird nicht *gegen* jemand vergossen, sondern es ist Blut vergossen *für* viele, für alle" (211).

Aus den im JohEv erzählten Prozess-Dialogen hebt B. v.a. darauf ab, dass Jesus, der

„also doch ein König ist“ (18,37), Pilatus mit einem „durchaus neuen Begriff von Königtum und Reich“ (214) konfrontiert. Jesus ist Zeuge der *Wahrheit*, und so ist er König! Gegenwärtig scheint Wahrheit für viele Menschen keine sinnvolle Kategorie der (Natur-)Wissenschaft und gar der Politik zu sein. „Aber ohne Wahrheit lebt der Mensch an sich selbst vorbei, überlässt er das Feld letztlich den Stärkeren“. In Jesus ist den Menschen ein Maßstab der Wahrheit gegeben. Seine Wahrheit ist zwar ohnmächtig, aber gerade so ist sie mächtiger als Gewalt und Lüge. Insofern gilt für B.: „Das Zentrum der Botschaft ist bis ans Kreuz hin … das Reich Gottes, das neue Königtum, für das Jesus steht. Dessen Zentrum aber ist die Wahrheit“ (218).

Passion und Prophetie. Sühne und Versöhnung

Die Vielzahl der atl. Motive – bes. aus Ps 22 und Jes 53 – in den Texten von *Kreuzigung und Grablegung Jesu* (226–264) veranlassen B. zu einer Vorüberlegung, in der er „Wort und Ereignis im Passionsbericht“ aufeinander bezieht: „Hinter dieser besonderen Weise des Erzählens steht ein Prozess des Lernens, den die werdende Kirche durchschritten hat und der für ihr Entstehen konstitutiv war“ (226). Aber: „Nicht die Schriftworte haben die Erzählung von Fakten hervorgerufen, sondern die zunächst unverständlichen Fakten haben zu einem neuen Verstehen der Schriften geführt“ (227). Es folgen (u.a.) Betrachtungen von Jesu Vergebungsbitte für die Henker (nach Lk 23,34), der Verspottungsszene (im Blick auf Weish 2) und der *Kreuzesinschrift*, für die gilt: „Bisher hatte Jesus den Titel ‚Messias‘ oder ‚König‘ vermieden bzw. sofort in Zusammenhang mit seinem Leiden gebracht … Nun kann der Titel ‚König‘ in aller Öffentlichkeit erscheinen“ (235).

Angesichts des Gott-Verlassenheitsrufes nach Ps 22,2 will B. nicht psychologisierend „in die Abgründe seiner Seele hineinschauen“ (238), er verweist lieber auf die in der Antike wichtige anthropologische Denkfigur von der „Korporativpersönlichkeit“: Hier betet „Christus als Haupt und Leib zugleich“. Die Passion Jesu trägt als messianische Passion unser aller Not in sich: „ein Mitsein, das aus der Liebe kommt und so schon die Erlösung, den Sieg der Liebe in sich trägt“ (239).

Ein eigener Abschnitt ist der Rede vom Tod Jesus „als Versöhnung (Sühne) und Heil“ gewidmet. B. sieht, dass es sich dabei um einen Verstehensprozess handelt, in dem „die werdende Kirche … langsam in die tiefere Wahrheit des Kreuzes hineingewandert ist, um sein Warum und sein Wozu zumindest von ferne zu begreifen“ (254). Die zentralen Kategorien, in denen sich dieses Verstehen ausdrückte, waren: *Sühne* (Röm 3,25f.) und *Versöhnung* (2 Kor 5,19f.). Dem „Einwand, der sich immer wieder gegen den Sühnegedanken erhebt“ – „Ist es nicht ein grausamer Gott, der unendliche Sühne verlangt?“ – entgegnet B.: „Es ist genau umgekehrt: Gott selbst richtet sich als Ort der Versöhnung auf und nimmt das Leid in seinem Sohn auf sich. Gott selbst schenkt seine unendliche Reinheit in die Welt hinein“ (256).

Dieses Verständnis des Todes Jesu möchte er aber nicht als vergeistigende Allegorisierung eigentlicher Kultpraxis verstanden wissen. Für Paulus und die Alte Kirche waren umgekehrt die dinglichen Opfer nur Kult im uneigentlichen Sinn. Von Jesu Kreuz her wurde deutlich: „Der wirkliche Kult ist der lebendige Mensch, der ganz Antwort auf Gott geworden ist …“ (262). Das gilt vom gekreuzigten Jesus und auch von den durch seine Hingabe verwandelten Menschen (Röm 12,1).

Auferstanden

Im Kapitel zur A*uferstehung Jesu aus dem Tod* (266–302) beginnt B. mit Vorbemerkungen über die Bedeutung des Osterglaubens („Nur wenn Jesus auferstanden ist, ist wirklich Neues geschehen …“: 266) und seine Eigenart: Es geht nicht um das „Mirakel einer wiederbelebten Leiche“, sondern um ein „universales Ereignis“ zur „Eröffnung einer neuen Dimension menschlicher Existenz“ (268f.). Dann geht er die zwei Grundtypen ntl. Zeugnisses von Jesu Auferstehung durch, zuerst die „Bekenntnistradition“ (u.a. 1 Kor 15,3–5).

B. fügt dabei ad vocem *und wurde begraben* einen Exkurs zur „Frage des leeren Grabes“ an, in dem er das (vielberufene) Argument anführt, „dass im Jerusalem von damals die Verkündi-

gung der Auferstehung schlechterdings unmöglich gewesen wäre, wenn man auf den im Grab liegenden Leichnam hätte verweisen können" (279): Entsprechend dient dem Petrus von Apg 2,29 auch das damals bekannte Davidsgrab als Beweis für *dessen* Nicht-Auferstanden-Sein.

Für die „Erzähltradition", in der die Frauen als erste Zeuginnen erscheinen, weist B. bes. auf die Erfahrung einer „seltsamen Fremdheit", auf die „Dialektik von Identität und Andersheit" (291) hin: Darin „spiegelt sich eine neue Weise des Begegnens, die apologetisch eher störend erscheint, aber umso mehr als Wiedergabe des Erlebten dasteht" (292). Jesus ist „nicht in die empirische Existenz zurückgekehrt, … sondern lebt neu in der Gemeinschaft mit Gott". Umgekehrt gilt aber, dass „die Begegnungen mit dem Auferstandenen etwas anderes sind als innere Ereignisse oder als mystische Erfahrungen" (293). Er hat auf neue Weise Leib und begegnet leibhaft. Dies drücken die österlichen Mahlerzählungen aus, die damit auch eine unerhörte, die Seinen zusammenführende Gemeinschaftlichkeit des Auferweckten anzeigen.

Erhöht

Der abschließende *Ausblick* (304–318) bespricht die Bedeutung der Himmelfahrt als Erhöhung an die Seite Gottes: Sie ist Teilhabe an dessen „Raummächtigkeit" und „Raumüberlegenheit", insofern ist Jesus nicht schier „‚weggegangen', sondern nun immer von Gottes eigener Macht her bei uns und für uns da" (308f.). In dieser „präsentischen Eschatologie" (316) dürfen die Christen in Freude und Wachsamkeit auch die „Zwischenzeit" bestehen und haben im Glauben an die Wiederkunft Christi die leibhafte Konkretheit des Christusheils vor Augen: „Er, der Fleisch angenommen hat und nun immerfort Mensch bleibt, … ruft die ganze Welt ins Offene Gottes hinein, damit am Ende Gott alles in allem werde … Darin ist die Hoffnungsgewissheit eingeschlossen, dass Gott alle Tränen abtrocknen wird, … dass alles Unrecht aufgearbeitet und das Recht hergestellt wird. Der Sieg der Liebe wird das letzte Wort der Weltgeschichte sein" (312f.).

* * *

Im Rückblick auf dieses bewusst textnah gestaltete Referat frage ich mich, ob darin nicht v.a. solches Aufnahme fand, was mir aus B.s Buch primär eingängig und zustimmenswert erscheint. Die vom Autor gewünschte dialogische Lektüre führte mich (historisch-kritisch arbeitenden Neutestamentler, der ich bin) an nicht wenigen Stellen ja durchaus auch zu Einspruch bzw. zum heftigen Wunsch nach weiterer Diskussion über B.s Text: Dabei wäre über manche m.E. doch einseitige Wahrnehmung neuerer exegetischer Bemühung zu reden, noch mehr aber über zusätzliche thematische Aspekte und über traditionsgeschichtliche Differenzierungen, die nach meinem Dafürhalten die historische Plausibilität ebenso wie die theologische Ergiebigkeit mancher Darstellungen B.s gleichermaßen noch weitertreiben könnten. Von diesem durchaus spannenden Lektüreprozess kann ich hier nicht berichten, es würde den Rahmen sprengen. Ich muss mich auf folgende Punkte beschränken:

Judentum

Die Vor- und Umsicht, in der B. vom *Judentum* spricht, ist bemerkenswert. Man sage nicht, dabei handle es sich um eine Nebenbaustelle: Ob Christentum heute zu einer Geschichtserzählung seiner Entstehung fähig ist, in der *damalige* Juden nicht als dunkle Negativfolie der eigenen Identitätswahrnehmung missbraucht werden, ist ein Testfall für dessen (gelebte!) Zukunftsfähigkeit. Und ob Christentum – aus der Mitte seines Glaubens an die Universalität des Jesus-Christus-Heils heraus – fähig ist zu einer echt theologischen (nicht bloß toleranten) Würdigung der Sendung des *Judentums überhaupt* (also auch des nicht christlich gewordenen Judentums *post Christum* bis ans Ende der Tage), ist ein echter Testfall der eigenen Wahrheitsfähigkeit (i.S. des Stehens in der eigenen Wahrheit). In beiden Feldern tariert B. seinen Text sehr sorgfältig aus und kommt – über das ganze Buch hin – zu m.E. wirklich weiterführenden Formulierungen, die v.a. die paulinische Israel-Theologie (in ihrer kühnen Verbindung von Christo-Universalismus *und* dessen eschatologischer Unverfügbarkeit) realisieren wollen.

Auf die Ausführungen zum (ungenannten) Reizwort Judenmission im Kontext von Röm 11,25 und zum Blutverantwortungsruf Mt 27,25 habe ich schon im Referat hingewiesen. (Weiteres ließe sich ergänzen!) Immer wieder begegnen im Textverlauf aber auch (an sich unspektakuläre, aber doch deutliche) Korrekturen an problematischen traditionellen Sprachgestalten. Ein Beispiel für viele: „… Das Alte war so *nicht abgetan*, sondern erst zu seinem vollen Sinn gebracht" (134 ad Pascha Jesu, Hervorh. Ch.N.). Man weiß, woraufhin er formuliert!

Kreuzessoteriologie

Durchgängig bemüht sich B. um die Erschließung der Rede vom *heil-stiftenden Tod Jesu* am Kreuz und stellt sie immer wieder einem „besserwisserischen Rationalismus" (264) gegenüber, den er offensichtlich in weiten Teilen exegetischen (und dogmatischen) Arbeitens des 20. Jahrhunderts ortet. Ich stimme mit ihm darin überein, dass die *Wiedergewinnung* der *soteriologischen Kreuzestheologie* (in ihrer biblischen Breite und Tiefe) eine der zentralen Herausforderungen gegenwärtiger Theologie ist. Es geht wirklich darum, Torheit und Ärgernis des Kreuzes Jesu (mit 1 Kor 1,18ff.) als augenöffnende Weisheit und rettende Kraft Gottes für unsere Welt neu verstehen und verkünden zu lernen. – Aber: *Dass* die vielbeschworenen „modernen Exegeten" der ntl. Heilstod-Rede zeitweise tatsächlich perplex gegenüberstanden, ist – das darf man nicht verkennen! – nicht zuletzt auch eine Reaktion auf die Zerrformen und Karikaturen der Kreuzessoteriologie, die in der gelebten Darstellung früherer Phasen ihr Bild verdunkelten. Vielleicht war eine Phase der Sprachlosigkeit irgendwie auch nötig, damit die heutige Theologie die Dynamik der Kreuzes-Rede wieder in ihrer ganzen Brisanz andenken kann. Und tatsächlich ist in vielen exegetisch-bibeltheologischen Arbeiten eine echte „Renaissance" der Beschäftigung mit einschlägigen Texten und Themen ja schon seit längerem zu beobachten.

B. selbst hat eine der zentralen Erkenntnisse dieses Neuanfangs *rezipiert*: Er formuliert damit eine seiner Schlüsselstellen, in der er jenen Einwand bearbeitet, dem Sühnesoteriologie immer wieder begegnet (256). Diese Erkenntnis lautet so: Schon die atl. Sühnetheologie denkt Gott nicht als (zu beruhigendes) Objekt menschlicher Sühneleistung, sondern denkt Sühne *umgekehrt* und *gnaden*theologisch: Nicht Gott braucht unsere Sühne, der schuldige Mensch, wenn er denn (weiter)leben soll, braucht Ent-Sühnung: Dekontaminierung von jenen verstrickenden Folgewirkungen der Schuld, die ihn selbst, die durch seine Untat Beschädigten und die Gesellschaft insgesamt vergiften. Und Gott ist es, der seinem Volk in der Tora die geordnete Möglichkeit zur Erfahrung von Entsühnt-Sein gibt. Röm 3,25f. führt dies in eschatologischer Re-Kapitulation ans Ziel: Gott selbst stellt (der Welt) den (von der Welt) gekreuzigten Christus hin als universal Sühnendes. (Ich sage: Wenn in der vorkritischen Theologie *diese* Struktur biblischer Sühnesoteriologie schon annähernd realisiert worden wäre, dann hätte sich die kritische Exegese vielleicht manchen Irrweg erspart!)

B. *differenziert kaum* zwischen der in Christus geschehenen *Sühne*, *Versöhnung* und *Stellvertretung*. Er nimmt sie von vornherein in eins zusammen. Das mag u.a. darin begründet sein, dass in der kritischen Exegese die Heilstod-Soteriologie manchmal tatsächlich nach dem Motto „divide et impera" sozusagen erst filetiert und dann kleingeschrieben wurde. Mittlerweile liegen aber Ansätze zu einer Ausdifferenzierung vor, die damit gerade nicht eine Reduktion der Heilstod-Soteriologie betreiben. Vielmehr kann das *unterscheidende* (und mit kulturanthropologischen Theoremen arbeitende) Erschließen dieser Ur-Erfahungen menschlichen Lebens und ihrer jeweils unterschiedlichen sozialen Orte und Funktionen zum Projekt einer Wiedergewinnung beitragen: So ist (m.E. und *pace* Stuhlmacher) die *kultische* Sühnevorstellung von der Versöhnungsrede, die Paulus vor dem Hintergrund antiker friedens*politischer* Praxis entwickelt, ebenso zu unterscheiden wie die Stellvertretungsrede. Letztere findet ihren Erfahrungshintergrund (schon bei Jes 53, trotz V. 10) im Kontext jener *sozial*-korporativen Erfahrung, dass Menschen das Einstehen anderer für sie schlicht brauchen. Es *befördert* unser verkündigungsrelevantes Verstehen, wenn wir nachvollziehen, wie diese anthropologisch-lebensweltlichen Grundkategorien

(kultische Sühne; politische Prozessregeln zur Beendigung von Krieg; sozial-mitmenschliche Solidarität) schon im AT durch die Gottes- und Bundeserfahrung Israels je für sich neu ausgerichtet werden und wie sie sich dann im Blick auf den gekreuzigt-auferweckten Gottesknecht Jesus nochmals dynamisieren und schließlich im *pro nobis crucifixus* alle zusammenkommen. *Er* ist unsere Ent-Sühnung *und* unsere Versöhnung *und* er tritt so an unsere Stelle, dass wir an seine Stelle kommen.

Hermeneutik

Den *hermeneutischen Grundlagen* B.s, wie ich sie eingangs referierte, kann ich in ihrem Kern unumwunden zustimmen: Historisch-kritische Exegese ist als theologische Disziplin zu begreifen und zu praktizieren! Das stellt zweifellos eine Herausforderung an diese Exegese dar, es fordert aber *umgekehrt* auch die Theologie heraus.

Historische Kritik basiert auf einem genetischen Verstehensparadigma und unterstellt: Ich verstehe etwas (natürlich immer nur annähernd und vorläufig), wenn ich versuche, es in seinem Werden und Sich-Entwickeln zu „beobachten". Ihre Methode ist deshalb *Analyse*, also die *Unterscheidung* von Anfangsimpuls, (katalysatorischen) Umgebungsbedingungen und jenen Entfaltungsprozessen, in denen das Anfängliche in seine volle Gestalt hinein wächst und in die Welt wirkt. Dieses Ganze, in sich aber zu Differenzierende, ist das Ereignis! Insofern geht es tatsächlich, wie B. sagt, nicht darum, den „irdischen" Jesus als angeblich „historischen" Jesus dem in den Evangelien „geglaubten" und „er-innerten" Jesus feindlich gegenüber zu stellen. Aber es besteht auch keine blanke Identität zwischen den Taten, Worten und „Selbsteinschätzungen" Jesu und dem, als was es die unmittelbaren Zeitgenossen, die urkirchlich Glaubenden und dann die Christen bis heute je wahrgenommen, geglaubt, formuliert und verstanden haben. Historisch-kritische Exegese, wenn sie als theologische Disziplin betrieben wird, geht davon aus, dass es unser glaubendes Verstehen des (ganzen!) Jesus-Christus-Ereignisses befördert, den Weg vom Anfangsimpuls bis zur Vollgestalt sozusagen nachzugehen. Also: nicht Behauptung einer (epistemologisch ohnehin unmöglichen) Identität, sondern Aufsuchen und Aufzeigen der Kontinuität zwischen bzw. Zusammengehörigkeit von Faktum und Wahrnehmung: *adaequatio*.

Wenn dies so ist, dann darf und muss zwischen „Jesus" und „Jesus Christus, Gottes- und Menschensohn, Erlöser" differenziert werden, nicht weil „Jesus" die Wirklichkeit und „Jesus Christus etc." die Fiktion oder Verfälschung wäre, sondern weil es hilft, uns dem Wahrheitsanspruch von „Jesus ist Jesus Christus etc." verstehend anzunähern. – Aber: Jeder Differenzierungsversuch ist ein Modellbild, eine Hypothese. Insofern war das von B. kritisierte „Gewissheitspathos", mit dem historische Kritik oft auftrat, tatsächlich ärgerlich naiv. Umgekehrt wäre es aber genauso ärgerlich naiv, zu sagen: Was brauchen wir mehr Hypothesen, wir haben doch die Wahrheit! Denn Wahrheit will *verstanden* werden, und das geht nur in Denkfiguren und mit Modellen, die nie die Wahrheit selber sind.

Hinsichtlich des „soteriologischen Selbstverständnisses" des „irdischen Jesus" heißt dies im Blick auf B.s Buch für mich: Natürlich sind frühere Kritiken, die meinten, Jesus hätte in seinem Todesweg überhaupt keinen soteriologischen Sinn gesehen, abzulehnen. Sie sind *historisch* völlig unplausibel. Aber genauso unplausibel wäre eine Position, die die volle, begrifflich und motivisch ausgefaltete Kreuzessoteriologie des NT (oder gar der weiteren dogmengeschichtlichen Entfaltung) als reflexen Bewusstseinsinhalt des auf den Tod zugehenden Jesus voraussetzt, so als ob dies die Möglichkeitsbedingung ihrer Wahrheit wäre. Insofern stört mich der oft unterschwellige Verdacht B.s gegen historisch-kritische Exegese. Dies umso mehr, als ja auch *er selbst* immer wieder Differenzierungsansätze verwendet: So spricht er z. B. vom „Hineinwandern" der werdenden Kirche ins „Warum und Wozu" des Kreuzes Jesu (254). Das bedeutet aber genau genommen doch auch, dass nicht alles, was die apostolische Kirche dabei gefunden und gesagt hat, schlicht identisch mit den Bewusstseinsinhalten Jesu auf seinem Todesweg wäre. Die historisch-kritische, analytische, differenzierende Exegese bemüht sich als theologische Disziplin um nichts

anderes, als den Aufweis der Kontinuitätslinien im Sinn einer *Relecture*. Dazu muss sie zuvor aber auch die Nicht-Identität feststellen dürfen! Und gerade deshalb überzeugt mich H. Schürmanns Modell einer impliziten soteriologischen Sterbehaltung *Jesu*, die im heuristischen Stichwort *Proexistenz* beschreibbar wird (vgl. 197). Urkirchlich wurde sie dann in den biblischen Kategorien Sühne, Bundesstiftung, Stellvertretung, Versöhnung etc. (wieder)erkannt, verstanden und expliziert. Dieses Modell – mehr kann es ja nicht sein! – erscheint mir gleichermaßen historisch plausibel wie theologisch ergiebig: Es zeigt das um Worte ringende „Hineinwandern" der Kirche in jenes Geheimnis auf, das Jesus vielleicht weniger besprochen, jedenfalls aber sterbend „gelebt" hat.

Christologie

B. will mit seinem Buch keine Christologie vorlegen, vielmehr Annäherungen an die Gestalt Jesu und an die Geheimnisse seines Lebens und Sterbens anbieten (12f.). Dennoch ist (unvermeidlich) gegeben, dass diese Annäherungen von einer Grundgestalt von Christologie *gesteuert* sind. Diese ist m.E. so zu benennen: *Jesus zeigt uns Gott in dessen ganzem Gott-Sein*. Und: *In Jesus handelt Gott in seinem ganzen Gott-Sein an uns*. So elementar dies formuliert ist, es ist (natürlich auch) hintergründig formuliert und es steht in großen Zusammenhängen: B. selbst sieht im Hintergrund seiner Darstellung immer wieder v.a. die johanneische Christologie, die er (durchaus zutreffend) als *Logos-Inkarnationschristologie* versteht. (Auch wenn dieses „Spitzenwort" im gesamten JohEv nur einmal vorkommt, so will es in seiner Prolog-Funktion 1,14 doch dessen gesamte Lektüre steuern …). Aber auch die große glaubens- und dogmengeschichtliche Entwicklung der Patristik (und weit darüber hinaus) ist ständig präsent. Und die ganze Annäherung geschieht im Wissen um die Anfragen der Moderne.

Dazu noch ein Hinweis: Ich denke, die christologische Grundgestalt, die B.s Jesus-Darstellung steuert, geht – mehr noch als von den von ihm selbst genannten johanneischen und hebräerbrieflichen Vorgaben – v.a. von der elementaren paulinischen *eikōn*-Christologie und der ihr zugehörigen *metamorphoō*-Soteriologie aus: Jesus Christus ist das unverzerrte Spiegel-„Bild" der Herrlichkeit Gottes. Wir schauen es enthüllten Hauptes an und werden so in ebendieses Bild (hinein)verwandelt (2 Kor 3,18; 4,4), so dass er, Sohn und Bild, Erstgeborener unter vielen Geschwistern wird (Röm 8,29). Diese christologisch-soteriologische Grundvorstellung nimmt quantitativ bei Paulus zwar keinen massiven Raum ein, sie ist aber m.E. ein Nervenzentrum seiner ganzen Theologie. Der Apostel denkt bei Jesus Christus als *eikōn theou* primär zwar wohl an den auferweckten, eschatologischen Herrlichkeitschristus, er schlägt von da aus aber Brücken nach vor: zum protologisch-präexistenten Christus, dem „Urlicht" (vgl. 2 Kor 4,6); und zu jenem Niedrigkeitschristus, auf dessen geschundenem Angesicht Gottes Doxa umso mehr leuchtet (ebd.).

Jesus-Darstellungen: „von hinten her" – „nach vorne hin"

Wie auch immer die im Hintergrund wirksame Christologie zu präzisieren ist, B. blickt jedenfalls aus dem vollen neutestamentlich-österlichen Glaubensbewusstsein, in das er auch die altkirchlichen Entfaltungen zur trinitarisch-ontologischen Wesenschristologie integriert, „zurück" und geht *daraufhin* durch-schauend die Etappen des Weges Jesu nach. Insofern ist seine „Erzählposition" in einer gewissen (!) Analogie zu jener der Evangelisten. Und in der Tat kann man seinen Text (zusammen mit vergleichbaren Jesus-Büchern, z. B. jenem von R. Guardini) als eine reflektierende und theologisch-meditierende Paraphrase der Evangelien lesen. B. betreibt also nicht, wie manche Kritiker meinten, eine „Christologie von oben" (vgl. 12), etwa im Gegenüber zu einer „Christologie von unten", wie sie die historisch-kritische Exegese betreiben würde. Das ist nicht der Punkt.[2] Zutreffen-

[2] Überdies sind die Bezeichnungen „Christologie von oben bzw. von unten" zur kontroversen Etikettierung unterschiedlicher systematischer Christologie-Entwürfe ebenso wenig hilfreich wie

der ist es m.E., zu sagen: B. bietet eine Jesus-Darstellung „*von hinten*“, *von der Christologie her*. Ich sage das keineswegs kritisch, im Gegenteil: Es braucht solche Bücher! Und als *solches* Buch gelesen, findet sich in B.s Annäherung eine Vielzahl von Ein-sichten und Durch-blicken, die in der Lage sind, die LeserInnen mitzunehmen auf den unabschließbaren Weg des „Ermessens“ des Mysteriums der Liebe Gottes in Jesus Christus (vgl. Eph 3,18f.).

Es braucht aber *auch*, so sage ich gleichzeitig, Bücher, welche die *andere* Bewegungsrichtung abschreiten: Es braucht Bücher, die den Anfangsimpuls analytisch-fragend aufsuchen und von ihm her zur vollen Glaubens- und Erkenntnisgestalt der christologischen Erzählung der Evangelien „vorwärts“ durch-schauen. Das nenne ich eine Jesus-Darstellung „*nach vorne*“, *auf die Christologie hin*. Solches ist die Aufgabe der differenzierenden, historisch-kritischen Jesus-Forschung und solches versuchen die aus ihr kommenden Jesus-Bücher, unter ihnen auch meines.[3]

Was wäre der jeweilige Mehrwert des einen und des anderen Wegs? In B.s Jesusdarstellung sehe ich, wie gesagt, letztlich das Ziel, die Tiefe und Breite des *geglaubten* Mysteriums Jesus Christus zu *erschließen*. Ich frage mich aber, wie Menschen, die nicht (noch nicht …, nicht mehr …) an Jesus Christus als Offenbarung und Intervention Gottes in unserer Welt glauben, dieses Buch lesen mögen? Werden sie fragen: Wie kann der Autor ernstlich behaupten, jener eine Mensch sei für alle Welt Wahrheit und Rettung aus Gott? Wie kommt er dazu? – Jesusdarstellungen, die den anderen Weg gehen, jenen „nach vorne hin“, versuchen demgegenüber *nachzuvollziehen, wie es dazu kam*, dass Menschen angesichts dieses einen, einzelnen und besonderen Menschen damals sagten: Wo *er* ist, da ist Gott selbst unerhört nahe! Am Beginn *dieses* Nachzuvollzugs, wie es zu Christologie kam (und womöglich je und je wieder dazu kommen kann), steht noch kein Bekenntnis, sondern eine Frage. Es ist die Frage der Leute aus Nazaret: „Woher hat er das alles?“ (Mk 6,2). Sie führt übrigens keineswegs notwendigerweise zu Anstoß und Ärgernis (wie in Mk 6,3). Aus der Mitte eines jeden christologischen Bekenntnisses heraus ist sie immer noch zu hören.

sie zur Beschreibung der Zugangsweise von Jesus-Darstellungen taugen. Wer freihändig damit operiert (das gilt für beide Richtungen!), muss sich fragen lassen, ob er/sie nicht überhaupt einem Missverständnis darüber aufsitzt, was „Christologie von unten bzw. oben“ eigentlich meint. Ersteres ist die Rede von der *Auferweckung und Erhöhung des getöteten Gottesboten Jesus*; zweiteres ist die Rede von *Jesus als dem Gesandten Sohn*. Beide christologische Figuren mit ihren implizierten Wegrichtungen finden sich im NT und sind irreduzibel-elementare Sprachgestalten urchristlichen Bekennens. Daraus leitet sich für mich die Forderung an heutige Christologie ab, beide Bewegungsrichtungen angemessen zur Sprache zu bringen, ohne die je eine zur bloßen Nebenfunktion der je anderen zu machen.

3 *Christoph Niemand*, Jesus und sein Weg zum Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild, Stuttgart 2007.

Das aktuelle theologische Buch

◆ Gruber, Franz: Lieben. Leben mit Leidenschaft und Sinn. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2011. (168) Pb. Euro 16,90 (D) / Euro 17,40 (A) / CHF 25,90. ISBN 978-3-7917-2319-8.

„Das Wörtchen *Liebe* droht an seiner Beliebtheit zu erlöschen. Und die Gefahr kommt nicht nur aus Quellen der Zeitübel, wie sie von den Leserbriefschreibern aufgezählt werden, der Konsumgier, der sexuellen Ausgelassenheit, der Ichsucht, der Gottlosigkeit und Gedankenfaulheit. Die Inflation wird vor allem von denen erzeugt, die unaufhörlich das Wesen des Christentums meinen, es laut sagen, noch lauter vorsagen, es als aller Rätsel Lösung ausgeben und immer Liebe sagen: Gott ist die Liebe, der Sinn des Ganzen, was wir einander schulden, wonach wir den größten Hunger haben, was wir nur realisieren müssten in der Politik, in der Familie, in den Betrieben, immer, jedes Mal ist es die Liebe, die abgeht oder im Überfluß da ist. … Ich behaupte keineswegs, dass diese Sätze falsch sind … Es liegt mir nur daran, meine Empfindungen der Überfütterung mit diesem Substantiv einzugestehen …“

In seinem Aufsatz „Pardon für das Wörtchen *Liebe*!“ (in: Gottesbeschreibung, Innsbruck 1990, 22–25) äußert *Gottfried Bachl*, der Vorvorgänger Grubers auf dem Linzer Lehrstuhl für Dogmatik, seine Vorbehalte gegenüber einer zu ungestümen, ja geradezu insistierenden Verwendung der Rede von Liebe.

Wie nimmt sich solchem Verdacht gegenüber das Projekt *Franz Grubers* aus, ein Buch über die Liebe zu schreiben? Er scheint sich der Kühnheit seines Vorhabens bewusst zu sein, wenn er einleitend eine irritierte Studentin zitiert: „Wie können Sie darüber ein Buch schreiben?“ (8)

Es lässt sich mit gutem Recht sagen, dass Gruber in keine der von Bachl angesprochenen Fallen tappt. Weder findet sich bei ihm eine polemische Spitze gegen den modernen Zeitgeist und damit die Versuchung einer raschen Schuldzuweisung angesichts der Spannungs- und Konfliktfelder des Themas Liebe. Noch lässt Gruber sich auf das dünne Eis einer rezeptartig verordnenden Rede über Liebe locken, die im Leser ein Gefühl der „Überfütterung“ auslösen könnte. Im Gegenteil: Die ganze Anlage des Buches ist von grundlegenden Prämissen bestimmt, die es gar nicht erst zulassen, die angedeuteten Sackgassen zu betreten.

1. Der Verfasser betont mehrfach die *Unverfügbarkeit* des Liebesgeschehens sowie dessen Nichtreduzierbarkeit auf einen Habitus der Bemächtigung: „Es ist grundsätzlich nicht möglich, sprachlich einzufangen, was Menschen in Beziehungen erleben“ (39) „Liebe ist grund-los, so wie der Mensch selbst existenziell ein grundloses Geschöpf ist.“ (30)

2. Er ist sich der *Defizite und Deformationen*, die das Verständnis von Liebe gerade in der eigenen christlichen Tradition erlitten hat, bewusst: „Wenn das Christentum heute eine glaubwürdige Deutung der Liebe geben will, so muss es auch seine eigene Geschichte der Verunglimpfung sexueller Liebe aufarbeiten.“ (95)

3. Er verfällt nicht einer romantisierenden Reduktion von Liebe auf Gefühl, sondern trägt dem *Anspruch der praktischen Bewährung* im Alltag Rechnung, die auch die Möglichkeit des Misslingens nicht ausschließt: „Liebe ist ein ‚Tätigkeitswort‘, sie läuft nicht von selbst, sondern bedarf der Pflege.“ (108)

4. Besonders wohltuend macht die Lektüre die breite und sensible Ausleuchtung des Fragehorizontes durch zahlreiche berührende *Beispiele aus der Literatur*, aber auch aus der Welt des Filmes sowie der Human- und Naturwissenschaften.

5. Man spürt schließlich noch, wie sehr dieses Buch *im Dialog entstanden* ist. Erfahrungen, Kommentare und Rückmeldungen eines im Nachwort angeführten Personenkreises (168) bannen die Gefahr eines geistig Um-sich-selbst-rotierens des Autors.

Von derartigen Prämissen geleitet, entwirft das Buch nun eine Art „Perlenkette“ mit sieben „Schlüsselworten“, wobei die Metapher einer Kette auf die Möglichkeit hindeutet, einzelne Kapitel ohne chronologische Rücksichtnahme als eigenständige Abschnitte zu lesen. In formaler Hinsicht sind sie so gearbeitet, dass immer ein literarischer oder filmischer Einstieg geboten wird und jedes Kapitel mit ausgewähl-

ten Schlüsselpassagen aus der Bibel endet. Die sieben Schlüsselworte zum Thema Liebe lauten: *Erwählen*, *Begleiten*, *Fürsorgen*, *Beleben*, *Scheitern*, *Sterben*, *Heilen*.

Die Schlichtheit der gewählten Begriffe lässt den Leser zunächst nicht vermuten, was ihn erwartet: nämlich ein Eröffnen theologischer Reflexion in einer ungemein existenziellen Tiefe als Balanceakt innerhalb der verschiedenen Polaritäten, in die das Phänomen Liebe eingespannt ist. Im *Erwählen* (15–37) wird Liebe erfahrbar als wechselseitiger Prozess der Anerkennung des Anderen, bei dem die Ebenen der horizontalen zwischenmenschlichen Begegnung und der vertikalen Gottesbegegnung ineinander schwingen. Im Abschnitt über das *Begleiten* (38–60) findet sich neben einer Phänomenologie des „Lebens im Wir-Raum" ein unerwartet spannender schöpfungstheologischer Diskurs über die Erfahrung der kosmischen Verborgenheit Gottes („Blick von außen) und die Option, den Gott der Liebe als tragende Wirklichkeit des Universums zu denken („Blick von innen"). *Fürsorgen* (61–79) wird vorerst in biologischem Kontext analysiert (Suche nach dem „egoistischen Gen") und dann ausgeweitet in den sozialen und politischen Raum der Liebe. Im Kapitel *Beleben* (101) wird der Rolle des Eros Aufmerksamkeit geschenkt, wobei im Abschnitt über den „vergifteten Eros" illustriert wird, wie weit sich die Kirche (bis herauf zum 2. Vatikanum) „von den biblischen Quellen entfernt hat" (98). Bei den einschlägigen Angaben zu Thomas von Aquin fühlt man sich wie in einem theologischen Gruselkabinett! Mit Einfühlsamkeit ist der Abschnitt über das *Scheitern* (102–122) redigiert. Ohne Moralisieren wird das Faktum möglichen Scheiterns von Liebesbeziehungen in den Blick genommen, aber auch das Moment der Verantwortung, mit der für die Verletzungen des Anderen einzustehen ist. Das Vergehen Davids am Hethiter Uria und seiner Frau sowie die Szene Jesus und die Ehebrecherin bilden abschließend den biblischen Bezugsrahmen, der über alles Scheitern noch einmal das Bild vom barmherzigen Gott stellt. *Sterben* (123–141) wird befragt auf die Möglichkeit hin, dass Liebe letztlich jene Macht sein könnte, „die Raum und Zeit, Sein und Nichtsein zu transzendieren vermag." (134) Oder in Richtung des Hoheliedes: „In der Liebesflamme brennt Gott im Menschen, und darum ist sie stärker als der Tod." Liebe versteht sich schlussendlich auf das *Heilen* (142–163). In diesem letzten Kapitel werden auch Fragen berührt wie die „gefährliche Hoffnung auf politische Erlöser" (150ff.) und die Auferstehung als „das kühnste Versprechen der Liebe".

Obwohl das Buch nicht nach wissenschaftlichen Kriterien gearbeitet ist (man ist dennoch dankbar, dass der Verzicht aufs Zitieren durch eine ausführliche, den Kapiteln zugeordnete Literaturliste kompensiert wird), bietet es nichtsdestoweniger eine anspruchsvolle und lohnende Kost. Die zahlreichen Beispiele aus Literatur und Wissenschaft eröffnen ein eindrucksvolles Panorama an Zugängen zum Thema, die Lektüre vermag zu fesseln und regt zum persönlichen Nachdenken in vielen existenziellen Fragen und um jenes Thema an, dessen Geschichte jeder Mensch auf dieser Erde auf seine individuelle Art schicksalhaft schreibt.

Bleibt dabei auch noch Raum zum Weiterdenken? Ich würde mich mit dem Autor des sicherlich gelungensten Buches, das ich bisher zu diesem Thema gelesen habe, gerne noch über zwei Fragen weiter unterhalten:

1. In Grubers Studie werden unter Verweis auf „heute" bisweilen kritische Bezüge zur Gegenwart hergestellt im Sinne einer sich verschärfenden Krise. Es ist vom „Ausmaß vieler Scheidungen und Trennungen heute" (26) die Rede, davon, dass „heute … die glückenden und wahren Gespräche immer mehr versiegen"(39) und „heute nicht Anlass für Optimismus" bestehe, „dass genügend gesellschaftliche Orte vorhanden sind, an denen Menschen Liebe erfahren" (95).

Beim Umgang mit modernen Kommunikationstechnologien wissen wir, dass die Jungen damit bereits anders umgehen als wir. Sie haben weniger Problem damit. Wäre der Generation von morgen nicht auch im Erlernen des Liebens jenes Maß an Kreativität zuzutrauen, das sie brauchen, um das Hause der Liebe für ihre Zeit errichten zu können und bewohnbar zu machen? Ein solches Haus wird möglicherweise einen anderen „Stil" haben, sich zu guter Letzt aber wieder in einen anthropologisch-theologischen Rahmen einschreiben lassen, der Va-

lidität beanspruchen kann, weil Liebe – bei all ihren Metamorphosen – wesentlich bleibt, was sie ist. Sollte beispielsweise das Phänomen von „gestuften" Formen partnerschaftlichen Zusammenlebens (also auch schon vor der Ehe) als Suche nach einem mehr prozessualen Erlernen von Liebe interpretierbar sein, so könnte das auch als Innovation gedeutet werden angesichts der spezifischen Provokationen einer postmodern gewendeten Wirklichkeit. Umgekehrt ist manches „Neue" näher besehen so aufregend gar nicht: Ehen früherer Zeiten, wo ein Partner, bedingt durch den Tod des anderen (Männer im Krieg, Frauen im Wochenbett) bis zu vier- und fünfmal verheiratet waren, waren aufgrund unterschiedlicher Geschwister- und Elternkonstellationen nichts anderes als die heute vielbeschworene Patchwork-Familie!

2. Anders als die Frage nach dem „Zeitgeist" ist die zweite Frage geartet. Sie drängt sich auf angesichts der tiefen Wesensbestimmung von Liebe als ureigenster Akt der menschlichen Personmitte: Wenn Liebe wirklich stark ist wie der Tod (Hld 8,6), und die Liebenden dabei ein Geheimnis entdecken, „das gottähnliche Züge trägt" (98) und deshalb sakramental ist, warum soll dieses Projekt dann dennoch mit dem Tod enden („bis der Tod euch scheidet")? Weil im Himmel nicht mehr geheiratet wird? (Mt 22,30) Das würde noch nicht ausschließen, dass der Bund, der *auf Erden* geschlossen wurde, auch über den Tod hinaus Aussagekraft hat (im Sinne Gabriel Marcels). Wie soll eschatologisch die Vollendung von Menschen gedacht werden, wenn das, was ihnen einst gegenseitig zum Menschsein verhalf, jenseitig keine Gestalt mehr hat? Dem priesterlichen „character indelebilis" („Du bist Priester auf ewig nach der Ordnung Melchisedeks", Ps 109,4)) will die Sakramententheologie es offenbar zutrauen, im Jenseits eine (hierarchische?) Ordnung von Priestern und Laien zu arrangieren, dem Sakrament der Liebe allerdings soll es für immer versagt bleiben, bei Gott behütet zu sein in vollendeter Gestalt?

Linz *Alfred Habichler*

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

◆ Dessoy, Valentin / Lames, Gundo (Hg.): „… und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende!". Zukunft offen halten und Wandel gestalten. Strategisches Denken und Handeln in der Kirche (Gesellschaft und Kirche – Wandel gestalten 1). Paulinus Verlag, Trier 2010. (270) Pb. Euro 22,90 (D) / Euro 23,60 (A). ISBN 978-3-7902-1806-0.

Die Herausgeber des Tagungsbandes des 1. Kongresses zum Thema „Strategisches Denken und Handeln in der Kirche" verfolgen mit ihren vielfältigen Beiträgen der Vortragenden aus Kirchenleitung, Beratungsnetzwerken und Pastoraltheologen das Ziel, strategisches Handeln als Voraussetzung für eine Entwicklung in die Zukunft zu fördern.

Sie wollen von einem Lösungsansatz wegkommen, „der im Kern darin besteht, binnenorientiert und defensiv den fortschreitenden Ressourcenmangel schrittweise durch immer weitergehende Verdichtung, Konzentration und Zentralisierung auszugleichen, um so den Status Quo, das tradierte Portfolio flächendeckend für ein schwindendes Publikum zu konservieren" (25). Klar ist, dass es nicht mehr um Expansion geht, sondern um eine Weiterentwicklung der Organisation Kirche auf dem Hintergrund einer Reduktion. Anliegen ist den Herausgebern Valentin Dessoy und Gundo Lames, „im Rahmen einer strategischen Orientierung Raum (zu) schaffen für ein offensiv missionarisches Modell kirchlicher Entwicklung" (34), im Wissen, dass Kirche eine Organisation ist, „die auf maximale Stabilität und Funktionalität optimiert ist, nicht auf Wandlung und Entwicklung" (39). Dabei ist ihnen ein Strategiebegriff wichtig, der nicht so sehr auf Planbarkeit und Machbarkeit setzt, sondern angeregt durch den Metanoia-Begriff auf Lernen als „ein antizipativer und experimenteller Vorgang" (35). Sie sind also getragen von der Überzeugung, dass

Innovation, somit Wandlung und Entwicklung möglich wird, wenn Räume für die Erprobung von Neuem geschaffen werden, wenn Routine unterbrochen wird, Experimente und Fehler möglich sind.

Die Beiträge der verschiedenen Akteure und Rollen in den strategischen Prozessen in verschiedenen Diözesen Deutschlands geben Einblick in die Suche nach Zukunft der Organisation Kirche. Die verschiedenen Beiträge von Verantwortlichen für Hauptamtliche in der Pastoral, von Verwaltungs- und Personalverantwortlichen, von Beratern und Supervisoren und von Theologen machen deutlich, dass mehr Miteinander als Nebeneinander für die Entwicklung von Kirche hilfreich ist, vor allem um der Herausforderung der „Exkulturation", wie es Bernhard Spielberg auch in diesem Buch formuliert (177), entgegenzuwirken. Einige Beiträge geben konkrete Einblicke in die Leitungspraxis von deutschen Diözesen. Beiträge von Beratern und Supervisoren machen deutlich, wie sich die Rolle von Unterstützungssystemen verändert, wenn strategisch gedacht wird.

Andreas Heller und Thomas Schmidt zeigen in ihrem Beitrag Tugenden und Todsünden kirchlicher Strategieentwicklung auf, um ihr nicht blind zu verfallen; unter anderem weisen sie auf die Gefahr der Ökonomisierung hin. Für sie lädt „prophetische Strategie-Entwicklung" unter anderem „dazu ein, Beziehungen nicht auf ihre Nützlichkeit zu reduzieren, sondern die Vielfalt der verschiedenen Perspektiven zu nutzen" (128).

Als Kernprozesse und Schlüsselthemen werden die Diaspora-Situation, der Zugang zu den Menschen, Priorisierung, Profilierung und Qualifizierung, zukünftige Sozialgestalt, Verwaltung, Kommunikation und Steuerung, Führung und Leitung, Kirche und Geld abgehandelt. Die verschiedenen Themen zeigen die Komplexität strategischen Handelns auf. Verantwortungsträger werden ermutigt, dieser nicht zu schnell auszuweichen. Die Auseinandersetzung mit dem Kundenbegriff (154–165) hilft, von der Binnenorientierung zur Orientierung nach außen zu gelangen, um so Zugang zu den Menschen heute zu bekommen. Stefan Nober zieht dabei den Schluss: „Gefragt ist eine entdeckerfreudige Grundhaltung, die mit Lust auf Andere und Fremdes zugeht." (165).

Valentin Dessoy sieht dezentrale Strukturen als Voraussetzung für Beweglichkeit und Innovationsfähigkeit (vgl. 218). Dieser Ansatz wird von vielen Autoren auch implizit vertreten. Viele sind sich der Gefahr der Zentralisierung als Einschränkung von Kreativität bewusst. Als Leser kann man sich aber dann durchaus wünschen, dass auch mehr Perspektiven abseits von Zentralstellen – und auch von Frauen – zu Wort kommen. So manche strategische Überlegungen könnten auch unter den Verdacht geraten, der Konzentration und Zentralisierung zu dienen, obwohl Innovation durch Dezentralisierung ermöglicht wird.

Der Austausch und die Reflexion von Praxis stellen eine Chance für das Lernen der unterschiedlichen Verantwortungsträger in den Diözesen Deutschlands und darüber hinaus dar, damit nicht in Zukunft wieder festgehalten werden muss, „dass aus diesen scheinbar unvermeidlichen Schritten gerade im Süden keine Lehren gezogen wurden" (180), wie es Bernhard Spielberg formuliert. Es ist gut, durch den Austausch Zuversicht für die Zukunft zu entwickeln und nicht in der Analyse der Krise stecken zu bleiben.

Es wird weiterhin um die Anschlussfähigkeit der Kirche an die Gesellschaft gerungen werden müssen. Die Beiträge ermutigen, dass sich nicht nur die Erhaltungslogik, sondern die Veränderungslogik durchsetzen soll. In der Praxis des Kirchenalltags ist meist der Jahreskreislauf bestimmend, es wird vielleicht für eine nächste Tagung eine Herausforderung sein, die Praxis des Jahreskreislaufes mit zielorientiertem Handeln, das dem strategischen Handeln zugrunde liegt, zu verknüpfen.

Salzburg *Sebastian Schneider*

◆ 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.

Wie über etwas (noch dazu wissenschaftlich!) schreiben, das definitionsgemäß sich einem allzu genauen Zugriff entzieht? Das hinaus und hinüber führt in die Zonen des Unbegrenzten und Entgrenzten, des Verbotenen, aber doch auch Lockenden, dessen, was in keines Menschen Leben zumindest irgendwann einmal gefehlt hat, wie immer danach versteckt und verborgen?

Nun nehmen TheologInnen und PhilosophInnen, die TheologInnen eigentlich noch mehr, für sich in Anspruch, über buchstäblich alles, mindestens aber über Gott und die Welt, Aussagen treffen zu können. Und es stimmt ja: Darunter geht es für diese Fächer eigentlich nicht. Sich an das Thema „Exzess" auf einem Studientag gewagt zu haben, dazu ist den wissenschaftlichen MitarbeiterInnen der Katholisch-theologischen Privatuniversität Linz also erst einmal zu gratulieren und auch dazu, ihre Überlegungen in sauberer wissenschaftlicher Form im vorliegenden Band zu veröffentlichen.

Die Herausgeberinnen definieren Exzess „als Überschreiten einer Grenze, die als Ausschweifung, Überreizen von Möglichkeiten und als Unmäßigkeit erfahren und interpretiert wird." (7 f.) Exzesse sind also hier Grenzüberschreitungen, die von irgend jemandem (wem, wann und warum genau?) als irgendwie unzulässig, unmäßig, unerlaubt erfahren werden. Die (man ist versucht zu sagen: exzessiv) vielfältige und im gewissen Sinne angenehm unsystematische Themenpalette des Bandes, welche das Phänomen „Exzess" an ganz unterschiedlichen Orten an- und aufreißt, macht neugierig. Eingangs geht es auch gleich um Neugierde („Vom maßlosen Blick ins fremde Schlafzimmer"), dann um exzessives Sammeln von Lesestoff oder überhaupt um die Sammelleidenschaft unter „Edelleuten" und (wohlhabenden) Priestern, schließlich um das, was passiert „Wenn Gott sein Maß verliert" und um die „Formen von Exzess in der virtuellen Welt". Der Band schließt mit zwei Abhandlungen zu „Exzesse in Literatur und Bildender Kunst". Dass (nicht-virtuelle) Gewaltexzesse, sexuelle Grenzüberschreitungen und der Drogenrausch fehlen, zentrale Zonen des Exzesses, ist freilich ein wenig schade.

Das liest sich alles gut und informativ, manchmal sehr speziell, dann wieder mit gut praktisch-theologischem Überblick (so die Beiträge von Anita Schwantner zur Neugierde und Helmut Eders zur Gewaltästhetik von Computerspielen): eine kulturwissenschaftlich interessierte Theologie erfährt Instruktives en gros und en detail.

Etwas mehr hätte man freilich gerne noch über die Faszination des Exzesses, über seinen „Überschuss" im Sinne des unerwartet Neuen, Anderen erfahren. Hie und da taucht es in den Beiträgen des Bandes natürlich auf, schließlich bekäme man sonst das Phänomen gar nicht in den Blick. Aber die Stimmung des „Maßes und der Mitte" überwiegt. Vielleicht kann die wissenschaftliche Form und eine um Korrektheit bemühte Theologie hier auch nur sehr schwer näher heran kommen.

In jedem Fall aber ein bemerkenswertes Bändchen. Man sollte es als Theologe und Theologin lesen. Und dazu am besten mal wieder Charles Bukowski.

Graz *Rainer Bucher*

◆ 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.

„*Es gibt keinen Grund, dass jemand länger als fünf Tage wegen eines Burn-out außer seiner Kraft sein muss*." Damit beginnt Horst Kraemers Buch „Selbsthilfe bei Stress und Burn-out" und damit wirbt auch der Klappentext. Eine ziemliche Provokation, wie ich meine – eine gewollte Provokation, wie er selbst schreibt. Und etwas später: „*Die Arbeitsfähigkeit der jungen Frau konnte trotz schlechter Ausgangssituation innerhalb von zwei Wochen wiederhergestellt werden*." Aha – darum geht's also: das Werkl soll so schnell als möglich wieder laufen. Repariert, die Störung behoben, und schon geht's wie bisher!

Tatsächlich will Horst Kraemer mit seiner Methode der *Neuroimagination* nicht nur provozieren, sondern sich auch abheben von der Vielzahl an Therapien, Erklärungsmodellen und Lösungsansätzen für Burn-out.

Burn-out hat für ihn die Ursache nicht in einer psychischen oder seelischen Fehlstellung, sondern ist eine biologische, also rein körperliche Stressauswirkung. Deshalb wendet er sich auch gegen jede Art von Psychiatrierung und Pathologisierung des Burn-out. Der von Burnout betroffene Mensch muss möglichst rasch – und das ist innerhalb der anfangs zitierten fünf Tage realisierbar – durch ein schnell durchgeführtes Entstressungsprogramm auf neurobiologischer Ebene wieder Zugang zu seinen Ressourcen in vollem Umfang zur Verfügung haben. Durch eine lang anhaltende Dauerstresssituation kommt es zu einer Blockade im Gehirn, es schaltet auf *Notfallmodus* und *Aus-*

nahmezustand. Diesen gilt es zu beenden mit einer Kombination aus verschiedenen Techniken, z. B. Atemübungen, Rechts-Links-Stimulation … Wenn dann die Selbststeuerungsmöglichkeit wiederhergestellt ist, kann sich der/die Betroffene – unter fachkundiger Anleitung eines Coaches – um die Ursachen kümmern, die zum Burn-out geführt haben.

Nebenbei liefert das Buch Basics aus der Hirnforschung, Biochemie bzw. Neurologie (u. a. zu den Themen Stress, Schlaf, Traum), streift die Uralt-Frage nach „Natur oder Prägung", behandelt Kommunikationstypologien (z. B. nach Virginia Satir), beleuchtet die Möglichkeiten und Risiken von *Selbst-Coaching* und *Coaching mit einem Profi*. Schließlich kommt auch der Autor zur Erkenntnis, dass sinnerfülltes Leben Belastungen aller Art deutlich besser ertragen lässt und es erstrebenswert ist, ein Leben in Balance führen zu können.

Im letzten Teil enthält das Buch einen Coaching-Ansatz für die Praxis, mit Selbsteinschätzungstest, Trainings- und Übungsanleitungen.

Und damit ist der/die LeserIn endgültig bei der Frage: Für wen hat H. Kraemer dieses Buch eigentlich geschrieben? Für die Fachwelt? Für den/die Betroffene, der/die auf der Suche nach kompetenter Hilfe ist? Für Menschen, die in der Prävention bei anderen Burn-out verhindern wollen/sollen? Das lässt sich nicht so genau sagen. Feststeht nur, dass der Autor das Schreiben am Buch als Bestandteil eines Änderungs- und Reflexionsprozesses nach einer schweren körperlichen Erkrankung sieht, er – der Psychotherapeut, der hunderten von anderen Menschen gezeigt hatte, wie sie erfolgreich dem Stress vorbeugen – war gezwungen, die Notbremse zu ziehen und seine Haltung zu sich selbst, seinem Beruf und seiner Lebensführung zu ändern. Und daran lässt er den/die interessierte/n LeserIn in offener Weise teilhaben. Die leicht lesbare Mischung aus Fachvortrag, Erfahrungsberichten und Anleitungen für erfolgreiches (Selbst-)Coaching lässt aber genau deshalb ein lückenhaftes Gesamtbild zurück: Als Profi müsste man jetzt an der *Brainjoin Akademie* die Ausbildung zum *Neuroimaginationscoach* besuchen, um mit der geschützten Methode arbeiten zu können. Als ein/e (fast) ins Burn-out Geschlitterte/r müsste man zumindest für drei Tage das beworbene *Coachinghotel* aufsuchen oder wenigstens das *Coachingcenter*.

Die methodische Herangehensweise für jede Form von Stressbewältigung scheint mir plausibel, Expertin bin ich zu wenig, um die Neuroimagination auf ihre Richtigkeit und Wirksamkeit hin prüfen zu können. Das Buch folgt auch nicht der eingangs angekündigten Richtung „Schnell soll's gehen, dass der Mensch wieder seine Leistung erbringen kann." Aber wozu dann diese mehrfache Irreführung auf Einband und Klappentext? Oder geht's „nur" um einen Wettbewerbsvorteil in der boomenden „Lebenshilfe-Stressbewältigung-Burnoutprophylaxe"-Buchwelt?

Linz *Elfriede Koblmüller*

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.

Titel und Untertitel des Buches versprechen nicht zu wenig. Hier werden nicht nur kurze Auslegungen zu den Texten, sondern auch vielfältige Hilfen zum Verständnis der biblischen Hintergründe mithilfe von Karten und Info-Kästchen geboten.

Das von zwei evangelischen Spezialisten verfasste Buch gliedert sich in drei Teile. Im ersten Abschnitt „Die Bibel und ihre Geschichte" werden auf knapp 70 Seiten wesentliche Informationen zu Fragen der Bibellektüre, der Textüberlieferung und Kanonbildung, der Verbreitung und Erforschung der Bibel als auch interreligiöser Perspektiven gegeben. Dieser Teil ist eine der Stärken des Bandes (z. B. gegenüber anderen „Erklärungsbibeln"), da hier wichtige Hintergrundfragen der Bibelauslegung eigens und kompakt dargestellt werden.

Der zweite Teil widmet sich dem Alten Testament und bietet Einführungen und Kurzauslegungen zu allen biblischen Büchern (unter Mitarbeit von J. J. Krause für Josua und S. Huck für Esther) entlang der Kanonteile (Geschichtsbücher, Weisheit, Propheten). Aus katholischer Sicht ist besonders begrüßenswert, dass auch die deuterokanonischen/akopryphen Schriften hier besprochen werden und im gesamten Band meist das Ökumenische Verzeichnis der Biblischen Eigennamen seine Anwendung findet.

Der dritte Teil bietet ebenfalls entlang der Kanonteile einen Durchgang durch das Neue Testament.

Die Auslegungen der biblischen Texte fallen aufgrund des beschränkten Umfangs naturgemäß recht knapp aus, bzw. bieten oft einfach eine kurze Paraphrasierung der Inhalte, die einen raschen Einblick ermöglicht. Wer mehr zur Detail-Auslegung wissen möchte, muss sicherlich noch zu anderer Literatur greifen, auf die redlicherweise auch verwiesen wird („Was brauche ich noch zum Bibellesen?“ 20–21). Im atl. Teil finden sich auch hebräische Termini in Umschrift und hebräischen Buchstaben. Neben den bereits genannten Vorteilen (siehe die angesprochenen Hintergrundinformationen) sind besonders noch die zahlreichen Infokästchen und das vielfältige Kartenmaterial zu nennen. So erhält man beispielsweise im Rahmen des Rutbuches komprimierte Informationen zum Thema Frauen im AT oder beim Römerbrief (16,7) zur Frage nach Junia(s). Der ganze Band besticht durch klare graphische Gestaltung und zahlreiches illustrierendes (buntes) Bild- und Kartenmaterial.

Mit der weitenden Hinführung und den knappen Auslegung bietet das Buch einen Kurzkommentar und kleines Lexikon in einem. Es ist eine kleine, gut lesbare Fundgrube für biblisches Wissen, dass hier geschickt zusammengetragen und präsentiert wird.

Dem Buch sind weitere Auflagen zu wünschen, ev. mit einem Themen-Register der Infokästchen und Karten zur vernetzteren Nutzung; vielleicht sogar in einer etwas günstigeren „Studienausgabe“.

Linz *Werner Urbanz*

◆ Hammann, Konrad: Rudolf Bultmann. Eine Biographie. Mohr Siebeck, Tübingen 2009. (XIV, 582) Geb. Euro 49,00 (D) / Euro 50,60 (A). ISBN 978-3-16-148526-8.

Detailreichtum, Umfang und Ausstattung dieser aus Anlass des 125. Geburtstags Bultmanns (20. August 2009) erschienenen Biographie entsprechen seiner Bedeutung für die Theologie des 20. Jahrhunderts. LeserInnen des vom Professor für Systematische und Historische Theologie der Evangelisch-Theologischen Fakultät Münster verfassten Buches erwartet eine spannende Lektüre. In acht Kapiteln wird B.s Lebens- und Denkweg nachgezeichnet und in seiner Zeit, den theologischen und interdisziplinären Diskursen sowie den politischen Konflikten der Epoche verortet.

Kap. I „Prägejahre“ gibt Einblick in B.s Elternhaus – sein Vater Arthur war lutherischer Pfarrer – und seine Studienzeit in Tübingen, Berlin und Marburg. Prägende Lehrer waren u.a. Harnack, Gunkel und Jülicher, deren Vortragsstil, Fachwissen und Persönlichkeit B. in Briefen beschreibt. *Kap. II „Auf dem Weg in das akademische Lehramt“* führt B. als Repetenten und Privatdozenten in Marburg und seine umfangreiche Rezensionstätigkeit vor Augen. Als Prediger wollte er „zeigen, welche Lebenskräfte in der Schrift lebendig sind, wie sie uns ergreifen, uns Leben schenken und in unserer Gegenwart wirken können.“ (67) *Kap. III „Professor in Breslau und Gießen“* schildert B.s „Geschichte der synoptischen Tradition“ (1919), eine gründliche formgeschichtliche Untersuchung der Synoptiker, heute ein Klassiker. Nur ein Jahr war B. in Gießen, 1921–1951 in Marburg Professor für Neues Testament. *Kap. IV* ist mit *„Theologische Existenz im Aufbruch“* überschrieben. Angeregt durch Barth und Gogarten, schließt sich B. der Dialektischen Theologie an, bleibt aber der historisch-kritischen Methode verpflichtet. Sein Jesus-Buch (1926) entwickelt das hermeneutische Programm der „existentialen Interpretation des Neuen Testaments“ (182). Jesu Verkündigung sei „als Frage zu vernehmen, wie wir unsere eigene Existenz auffassen wollen.“ (183) Dieses Programm verdankt sich dem Austausch mit Heidegger, der 1923–1928 in Marburg wirkte. Von dessen Daseinsanalyse in „Sein und Zeit“ (1927) ausgehend, definiert B. als Aufgabe der Exegese, dass sie Texte „als Zeugnisse menschlichen Existenzverständnisses interpretiert, die mir die Möglichkeit eröffnen, ein neues Verständnis meiner selbst zu gewinnen.“ (199) *Kap. V „Zeit der Bewährung“* schildert, wie sich B. der Bekennenden Kirche anschloss und gegen die nationalsozialistische Ideologie wandte. 1941 erschien B.s Johannes-Kommentar, eine meisterhafte „Synthese von exegetischen, hermeneutischen und systematisch-theologischen Aspekten“ (295). Im selben Jahr hielt B. den vieldiskutierten Vortrag „Neues Testament und Mythologie“, der für eine „Entmythologisierung“ des neutestamentlichen Kerygmas plädierte, welche die Wahrheit der Verkündigung Jesu Christi als des entscheidenden Heilsereignisses aufzudecken habe. *Kap. VI „Zeit der Ernte“* verweist v.a. auf zwei große

Werke B.s: „Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen“ (1949) fasst das hellenistische Urchristentum als synkretistische Religion auf, in der verschiedene „Fäden der antiken Religionsgeschichte“ (385) zusammenlaufen; Paulus und Johannes sind ihm die maßgeblichen Interpreten des christlichen Existenzverständnisses. B.s „Theologie des Neuen Testaments“ (1951) verbindet historische Rekonstruktion *und* gegenwartsbezogene Interpretation. *Kap. VII* thematisiert als *„Alte und neue Auseinandersetzungen“* die Kontroversen um die Entmythologisierung und um Käsemanns Plädoyer für eine Wiederaufnahme der Frage nach dem historischen Jesus, das sich gegen B.s Auffassung wandte, dem historischen Jesus komme keine Relevanz für den Glauben zu. Die „Politische Theologie“ Sölles mit dem Aufruf, „die individualistische Verengung und Privatisierung des Glaubens aufzugeben und entschlossen die gesellschaftskritische und -verändernde Funktion der Theologie wahrzunehmen“ (468), war für B. ein Missverständnis seiner Theologie: Die „Entweltlichung“ durch den Glauben schenke ja gerade Freiheit zur Veränderung der Welt. *Kap. VIII „Ausklang“* geht auf Ehrungen für B. ein. Die Festschrift „Zeit und Geschichte“ zum 80. Geburtstag mit Beiträgen von 45 Autoren dokumentiert „die vielfältigen Anregungen und Wirkungen, die von der theologischen Arbeit Bultmanns ausgegangen waren“ (473f.). Am 30. Juli 1976 starb B. in Marburg. Die Trauerfeier entsprach seinem Wunsch, dass diese Stunde dem Wort der Heiligen Schrift gehören sollte. Eine Predigt oder Nachrufe hatte B. sich verbeten. Er „hatte der Versuchung wehren wollen, daß (…) an seinem Sarg die καύχησις (das Rühmen, MZ) die biblische Verheißung überdecken könnte.“ (501)

Die Stärke dieser Biographie ist, dass sie sowohl den Menschen in seinen Beziehungen als auch den Wissenschaftler im Kontext der Geistesgeschichte porträtiert. Breiten Raum nehmen Bezüge auf B.s Briefe ein, die ihn als einen „ausgesprochenen *homme de lettres*“ zeigen und „(…) durch die er mit seinen Freunden und Gesprächspartnern kommunizierte und in denen er ihnen Anteil an seinen Erlebnissen und seinem Ergehen gab.“ (9) Die Bibliographie lässt die immense Recherchearbeit in über zwanzig Archiven erahnen, die Ausschnitte aus B.s Korrespondenz sind treffsicher ausgewählt. Vorzüglich gelingt es Hammann, B.s Werke biographisch und geistesgeschichtlich einzuordnen, zentrale Inhalte zusammenzufassen, sie kritisch zu würdigen und Zeitgenossen zu Wort kommen zu lassen. Nicht zuletzt ist Hammanns Biographie in stetem Dialog mit der einschlägigen Sekundärliteratur. Schließlich ermöglichen fünf Register (543–582) eine gezielte Suche nach Einzelheiten, an denen das Buch so reich ist, ohne zu langweilen. So ist diese Bultmann-Biographie nicht nur als einfühlsam verfasste Lebensbeschreibung empfehlenswert, sondern auch jedem an der Ideen- und Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts und an der Geschichte der Bibelwissenschaft Interessierten als lehrreiche Lektüre ans Herz zu legen.

Linz *Michael Zugmann*

DOGMATIK

◆ Lerch, Magnus: All-Einheit und Freiheit. Subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte zwischen 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.

Die Adaption philosophischer Modelle unterschiedlichster Provenienz zur Klärung theologischer Probleme konstituiert Theologie in ihrer wissenschaftlichen Manifestation. Durch diese intellektuelle Fremdbestimmtheit versichert man sich nicht nur gegenüber positivistischen Beschneidungen, sondern erzielt aus wissenschaftsethischer Perspektive eine diskursive qua intersubjektiv einsehbare Normenbegründung. Von dieser Warte lässt sich der Zugriff auf das Subjekt nicht nur als höchst origineller Quellenfund im Kontext theologischer Theorienbildung katalogisieren, vielmehr avancierte diese Entdeckung zum Paradigma, das bei den Immanenzapologeten des 19. Jahrhunderts einsetzte und über Karl Rahner in den postvatikanischen Diskurs, primär gegenüber den hermeneutisch-textkritisch visierten Exegeten, einer theologischen Letztbegründung mündete. Seit den späten 1980er-Jahren ist dieser Diskurs untrennbar mit den (schulbildenden) Namen Thomas Pröpper, Hansjürgen Verweyen und Klaus Müller verbunden. Abseits des genuin philosophischen Ertrags, der am deutlichsten bei Hansjürgen Verweyens Fichte-Arbeiten greifbar ist, bemisst sich die Leistungsfähigkeit deren subjektphilosophischer Modelle erst

am konkreten theologischen Anwendungsfall: „Denn ob eine subjektphilosophische Denkform als Basis theologischer Hermeneutik fungieren kann und soll, lässt sich m.E. nur über die Beantwortung der Frage lösen, inwieweit diese Denkform *theologische* Lösungspotenziale bereitstellen können und damit ihre hermeneutische Erschließungskraft für die materiale Dogmatik belegen." (11)

Gerade in puncto der geleisteten methodischen Demarkation zwischen Philosophie und Theologie diagnostiziert Lerch in der Monismus-Debatte zwischen dem Freiburger Fundamentaltheologen Magnus Striet sowie dem Münsteraner Religionsphilosophen Klaus Müller eine methodische Variation: „Brisant ist nun, dass zwischen Striet und Müller eine Kontroverse um die Frage entbrannt ist, welcher Gottesgedanke in subjekttheoretischer Besinnung erreichbar ist. Gemeint ist die … Monismus-Debatte, bei der es im Kern um die Grundentscheidung geht, ob das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als Beziehung streng differenter Freiheiten aufgefasst werden muss (Striet), oder die Differenz zwischen Absolutem und Endlichem ohne ein auch *ontologisches* Einheitsmoment nicht gedacht werden kann (Müller)." (11 f.)

Das ist der Hintergrund, von dem Magnus Lerchs Arbeit einsetzt. Es handelt sich dabei um eine dogmatische Diplomarbeit, die 2008 bei Karl-Heinz Menke eingereicht wurde. Darin unterzieht Lerch der Argumentation Striets und Müllers einer eingehenden genealogischen Analyse, an deren Anfang die wegweisende Diagnose steht, dass „an der subjektphilosophischen Wurzel des Monismus-Streits … die beiden unterschiedlichen philosophischen Ansätze von Henrich und Krings / Pröpper [stehen], die indes beide vom Subjektparadigma ihren Ausgang her nehmen." (14)

Von hier aus steigt Lerch in eine detaillierte Analyse „Dieter Henrichs nicht-egologische[r] Bewusstseinstheorie" (Kap. I, 19–96) ein. Um dies zu gewährleisten, spielt Lerch Hölderlins Fichte-Kritik in der werkimmanenten Darstellung Henrichs ein. Demnach besteht der „Ausweg aus der Reflexionsfalle" (25–47) in einem jeder Reflexion vorausgehenden Einheitsmoment eines ich-losen Bewusstseins. Die Annahme eines ‚ichs' als causa sui wird damit aufgrund dessen aporetischer Verkettung verabschiedet. Als Desiderat wird in Übereinkunft mit Hölderlins Text „Urtheil und Seyn" das ‚seyn' als argumentativer Abstoßpunkt bestimmt. Dieser ausgelotete und dabei jeder Reflexion vorausgehende Status erfährt bei Dieter Henrich eine metaphysische Qualifikation: in Form einer All-Einheit. Klaus Müller versucht dies für religionsphilosophische Interessen zu bedienen (Kap. II, 97–132). Als variierten Einstieg wählt Müller den Konnex von „Kontingenzbewusstsein und Gottesfrage" (106–110). Diese epistemische Erstumstellung, die sich gerade im Bruch der (auch prominent von Kant propagierten) Reflexionstheorie manifestiert, erzwingt eine Neubewertung des ontologischen Arguments. Bei Müller mutiert der ich-lose Innengrund Hölderlins qua Henrichs jedenfalls (hier wäre die kritische Rückfrage an Müller zu stellen, ob eine Übereinstimmung mit der neuplatonischer Tradition Augustinus' „deus est interior intimo meo"-Argument besteht?) zum Ort Gottes, frei nach dem Diktum: „Gott so zu denken, dass er ‚zugleich persönlich und alles ist'." (129)

Das dritte Kapitel der Arbeit wendet sich der Gegenseite zu. Versucht wird eine Darstellung der „egologische[n] Freiheitsanalytik nach Hermann Krings und Thomas Pröpper" (Kap. III, 133–157). In seine „Vorbemerkung[] zur transzendentalphilosophischen Methode" (134–137) sensibilisiert Lerch für die Eigenarten dieser Theorienfamilie: „Unter einer transzendental-*reduktiven* Argumentation versteht Krings und Pröpper die begriffliche und logisch kontrollierte Zurückführung eines Gegebenen auf ein nicht Gegebenes, ohne welches das Gegeben nicht als möglich gedacht werden kann." (134)

Der zentrale Gedanke besteht in der Differenz von transzendentaler „*Re*duktion" und „*De*duktion": Die transzendentale Methodik ist zwar in der Lage, den Grund zu denken, nicht aber daraus ein faktisches Wissen zu deduzieren. Auf der Suche nach einem All-Einheit verbürgenden Medium divergiert allerdings die Meinung Krings mit jener Hölderlins, Henrichs oder Müllers. Krings sieht nämlich in Übereinstimmung mit Fichte keine Möglichkeit, mittels der transzendentalen Reduktion vom Ich auf einen Ich-losen Grund zu schließen: „Denn jener Ursprung der Selbsteinheit ‚Ich' liegt nirgendwo anders als in ihr selbst; ... Krings zufolge ist das Ichbewusstsein nicht die Voraussetzung und auch nicht die Beigabe des transzendentalen Handelns, sondern geht allererst in ihm hervor" (142 f.)

Dabei öffnet sich das Ich „als Fundamentum auf einen Terminus hin … und kehrt *zugleich* in sich zurück, insofern es *sich* einen Terminus als ‚etwas' vorstellt, das ihm entgegensteht" (144 f.)

Diese mündet nun in eine immanente Transzendenz, in die der Freiheitsbegriff zu indizieren ist. Daran anknüpfend wird Intersubjektivität als „Konstitutionsbedingung endlicher Freiheit" bestimmt, wobei der höchste Gehalt wiederum die Freiheit darstellt.

Die beiden letzten Abschnitte bieten einen Diskussionsraum der referierten Theorie. Das Kap. IV (158–179) konfrontiert die zuvor analysierten Modelle im Rahmen einer „kritischen Diskussion" mit dem Fokus auf die Brennpunkte: Methodik (158–160), Innengrund des Ichs (160–167) und transzendentale Freiheit versus monistische All-Eiheit (168–179). Der die Arbeit beschließende fünfte Teil (Kap. V, 180–198) steht im Bemühen, die Diskurskonturen mit Blick auf gefallene Zwischenrufe zu komplettieren. Zu Wort kommen neben Magnus Striet auch Bernhard Nitsche, Saskia Wendl und Thomas Pröpper.

Der genuine Verdienst von Lerchs Arbeit besteht in einem Kommentar. Ein eigenständiger Diskursbeitrag verbleibt im Status einer Favorisierung zu Gunsten der freiheitsanalytischen Position. Die Arbeit sei all jenen empfohlen, die einen ersten Zugang zur laufenden Monismusdebatte suchen, bzw. jenen, die nach einem gleichsam detaillierten wie auch kritischen Überblick zum vorliegenden Material Ausschau halten.

Salzburg *Klaus Viertbauer*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

◆ Hoff, Gregor Maria / Waldenfels, Hans (Hg.): Die ethnologische Konstruktion des Christentums. Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion (ReligionsKulturen 5). Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2008. (222, 7 s/w Abb.) Kart. Euro 32,00 (D) / Euro 32,90 (A) / CHF 54,90. ISBN 978-3-17-0201661-3.

Die Idee des Sammelbandes ist bestechend: Prozesse der Säkularisierung haben das Christentum in einstmals christlich durchsetzten Gesellschaften zu einer fremden Größe werden lassen. Daher kann seine angemessene theologische Erschließung nur unter Zuhilfenahme der wissenschaftlichen Disziplin erfolgen, die sich professionell mit fremden Kulturen beschäftigt: der Ethnologie. Das Buch präsentiert eine „unselbstverständliche Wahrnehmung des Christentums mit methodisch ethnologischem Inventar" (6). Die Anordnung der Beiträge gehorcht – dieser Intention folgend – einem dreigliedrigen Schema:

(1) Zunächst wird die ethnologisch-religionswissenschaftliche Außenperspektive konturiert. So kommt *K.-H. Kohl* in seinem religionswissenschaftlichen Blick auf die katholische Variante des Christentums zu der durchaus überraschenden Erkenntnis, dass sich gerade in den volkstümlichen Elementen des Katholizismus seine Fähigkeit zu Synkretismus und kulturellem Anschluss erweist (z. B. bei Affinitäten zwischen Reliquienverehrung und afrikanischem Ahnenkult). *H. Zander* zeichnet den derzeitigen Boom des Themas Religion in den Geschichts- und Kulturwissenschaften nach. Eine gewisse Kritik am religionswissenschaftlichen Mainstream übt *W. Gantke*. Er beklagt eine aus seiner Sicht feststellbare „Verabsolutierung des Immanenzstandpunktes" (46) und fordert demgegenüber eine „transzendenzoffene Religionswissenschaft" (58). In einem weiten kirchenhistorischen Überblick rekonstruiert *M. Delgado* Merkmale christlicher Identität und arbeitet zwei „Stärke[n] des Christentums" heraus: seine „Fähigkeit zur Translation und Inkulturation, zur Wandlung und Veränderung" und der „Heroismus der Nächstenliebe, den die Nachfolge Jesu in entscheidenden Phasen der Geschichte zu wecken vermochte" (83)

(2) Den nächsten inhaltlichen Block des Buches bilden Anwendungen der ethnologischen Außenperspektive, um die theologische Innenperspektive hermeneutisch zu bereichern. So erschließt *J. Mohn* mit kulturwissenschaftlichen Deutungen die Symbolwelt des Lütticher Taufbeckens aus dem 12. Jahrhundert. Mit der – blickt man auf die politische und religiöse Rechte in den USA – aktuellen und brisanten Zeitströmung apokalyptischer Vorstellungen beschäftigt sich *J. Valentin*. Gerade aufgrund der politischen Instrumentalisierbarkeit dieser religiösen Tradition fordert der Autor auf der Metaperspektive eine nicht nur deskriptive, sondern auch mit ethischen und gesellschaftskritischen Maßstäben ausgestattete normative Religions- und Kulturwissenschaft. *C. Ozankom* lenkt den Blick auf das in

Der Einfluss von Seherinnen im 19. Jahrhundert



Otto Weiß
Weisungen aus dem Jenseits?
Der Einfluss mystizistischer Phänomene auf Ordens- und Kirchenleitungen im 19. Jahrhundert

288 Seiten, kartoniert,
ISBN 978-3-7917-2389-1
€ 24,90 (D) / € 25,60 (A) / sFr 35,50

Eine der eigenartigsten Erscheinungen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts ist der Hang zum Mystizismus. Im Gefolge der Romantik und in Gegenstellung zur Aufklärung traten übersinnliche Phänomene vielfach in den Mittelpunkt der religiösen Erfahrung. Es ist die Zeit der Seherinnen, der stigmatisierten Frauen, der Marienerscheinungen. Wenig bekannt ist, dass für viele kirchliche Amtsträger – angefangen von Papst Pius IX. über Bischöfe und Kardinäle, über Ordensleute bis zu renommierten Theologen – angeblich begnadete Seherinnen die Funktion von geistlichen Führerinnen übernahmen. Ihr Einfluss reichte bis in kirchenpolitische Entscheidungen hinein. Als ein aus heutiger Sicht unglaubliches Beispiel kann der Fall der Altöttinger Seherin Louise Beck gelten, den Otto Weiß auf Basis umfangreichen Archivmaterials aufarbeitet.

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

Europa zu wenig beachtete Phänomen der sog. „Afrikanischen Unabhängigen Kirchen", die sich jenseits der etablierten christlichen Konfessionen und in klarer Abgrenzung zur Unterdrückungsgeschichte von Kolonialisierung und Mission ausgebildet haben. Zugleich plädiert er missionstheologisch für eine gleichermaßen „ursprungsgetreue und kontextgerechte Vermittlung des christlichen Glaubens, die bei aller Verwurzelung in der eigenen soziokulturellen Lebenswelt die Gemeinschaft mit den Mitchristen und Mitchristinnen in anderen Ländern nicht aufkündigt" (147)

(3) Der letzte Teil des Bandes ist explizit der Metareflexion über die Aufnahme der ethnologischen Außenperspektive in die theologische Innenperspektive gewidmet. Grundtenor der Beiträge ist, dass Fremdheit und Fremdsicht konstitutiv zum Christentum und zur christlichen Theologie gehören. So referiert *H. Waldenfels* über das Verhältnis von Ethnologie und christlicher Theologie. *L. Bily* hebt grundsätzlich auf den Anteil des Fremden im Eigenen ab und lädt zur „Entdeckungsreise" zum „Fremden im Christentum" (178). *F. Gmainer-Pranzl* widmet sich der Begründungsfrage: Warum benötigt die christliche Theologie immer schon die ihr fremde Außenperspektive? Er findet eine Antwort in der Phänomenologie des Glaubens: Glauben ist ein „responsorischer Akt", ein Antwortgeschehen auf einen von außen ergehenden, „fremden" Anspruch. Daraus ergibt sich: „Die Teilnahme an einer Glaubensperspektive und die Fähigkeit zur Fremderfahrung sind keine konkurrierenden, sondern verwandte Einstellungen." (206) Die Theorie des immer schon vorfindbaren Fremden im christlichen Eigenen wird materialiter von *G. M. Hoff* belegt, der hierfür die biblische Fremdenliebe, die theologische Erkenntnistheorie von den „loci alieni", den (scheinbar) außertheologisch angesiedelten, jedoch theologisch zutiefst relevanten Erkenntnisorten (z. B. philosophische Vernunft, Geschichte) oder die konsequente Hinwendung der Katholischen Kirche zu ihrem gesellschaftlichen Außen in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanum anführen kann.

Diese damit nur angeschnittenen metatheoretischen und an konkreten Beispielen durchgeführten „Kreuzungen" von ethnologischer und theologischer Perspektive sind in ihrer Innovationskraft für die theologische Wissenschaftstheorie kaum zu überschätzen. Man darf auf eine Fortsetzung dieses spannenden und fruchtbaren interdisziplinären Projektes hoffen. Freilich wäre es für den weiteren stimulierenden Austausch von Ethnologie und Theologie wünschenswert, gerade auch die bleibende gegenseitige *Fremdheit* von Innen- und Außenperspektive stärker ins Licht zu heben. Denn beide Sichtweisen, die (idealtypisch) unbeteiligt beobachtende und die engagiert teilnehmende, ergänzen sich nicht nur, sondern bergen auch wechselseitiges Provokationspotenzial, das den wissenschaftlichen Diskurs belebt. Die in den Beiträgen dominierende Einsicht, dass sowohl Christentum als auch christliche Theologie immer schon Elemente des Außen, des Anderen, des Fremden integriert haben, könnte isoliert betrachtet auch der Gefahr Vorschub leisten, den bleibend beunruhigenden und herausfordernden „Stachel des Fremden" wissenschaftstheoretisch abzuschleifen und sich seiner Provokation zu entziehen.

Linz *Ansgar Kreutzer*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Gohm, Richard: Selig, die um meinetwillen verfolgt werden. Carl Lampert – ein Opfer der Nazi-Willkür. 1894–1944. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2008. (440, 11 farb. u. 84 s/w Abb.) Geb. Euro 29,95 (D, A) / CHF 50,90. ISBN 978-3-7022-2961-0.

Seit 1998 lief der Seligsprechungsprozess für *Carl Lampert*. Inzwischen ist das Verfahren abgeschlossen, die Seligsprechung findet am 13. November 2011 in Dornbirn statt.

Lampert kam am 9. Jänner 1894 als siebtes Kind einer Vorarlberger Bauernfamilie in Göfis zur Welt, besuchte das Gymnasium in Feldkirch und trat 1914 in das Priesterseminar in Brixen ein. 1918 wurde er zum Priester geweiht. Nach zwölf Kaplansjahren in Dornbirn, wo er vor allem die Jugend begeistern konnte, wurde er 1930 vom damaligen Weihbischof der Apostolischen Administratur Innsbruck-Feldkirch, *Sigismund Waitz*, dazu bestimmt, Kirchenrecht in Rom zu studieren, was bei Lampert zunächst wenig Freude auslöste. Nach Erlangung des Doktorats übernahm er 1935 die Aufgabe, ein Diözesangericht in Innsbruck aufzubauen. 1939 bestellte ihn Bischof *Paulus Rusch* zum Provikar von Innsbruck-Feldkirch, was viele Konflikte mit den NS-Behörden auslöste. Da diese bei der Ernennung von Rusch übergangen worden

waren, lehnte Gauleiter *Franz Hofer* jeden amtlichen Verkehr mit ihm ab. De facto musste nun Lampert das Amt des Administrators ausüben. Dieser nahm die Aktionen des neuen Regimes nicht einfach hin. Er protestierte z. B. gegen die damaligen Klosteraufhebungen. In der Folge wurde er 1940 dreimal nacheinander eingesperrt. Anschließend kam er in das KZ Dachau, von diesem nach Sachsenhausen, dann wieder nach Dachau. Nach einem kurzen Aufenthalt in seiner Heimat wurde er „gauverwiesen". Physisch schon ziemlich gebrochen, konnte er dennoch in Stettin verdienstvoll als Seelsorger wirken. 1942 wurde ihm überraschend ein „Heimaturlaub" gewährt. Unter der Bedingung, den Priesterberuf aufzugeben und zu heiraten, wurde ihm sogar die Freiheit angeboten. Da Lampert dieser Versuchung widerstand, wurde er nach drei „Schauprozessen" am 13. November 1944 in Halle a. d. Saale enthauptet.

Zum Freundeskreis Carl Lamperts gehörte der Linzer Diözesanpriester *DDr. Franz Ohnmacht* (1893–1954). Dieser war Sekretär von Bischof *Johannes Maria Gföllner* und Generalsekretär der KA gewesen und wurde sofort nach dem „Anschluss", am 13. März 1938, eingesperrt. Drei Monate später kam er in das KZ Dachau. Auf den weiteren Stationen seines Leidensweges traf er immer wieder mit Carl Lampert zusammen, den er achtete und bewunderte. Ohnmacht blieb zwar die Hinrichtung erspart, sein Schicksal war aber in gewisser Weise noch tragischer als das Lamperts. Als psychophysisches Wrack war er erst 1946 (!) in die Diözese Linz zurückgekommen. Im KZ Buchenwald war er „medizinischen Versuchen" ausgesetzt worden, was nach und nach zu geistiger Umnachtung und Verlust des Sprachvermögens führte. Am 11. April 1954 erlöste der Tod den erst 60-jährigen Priester von seinem Leiden. (Zu ihm und zu seinen Beziehungen zu C. Lampert vgl. R. Zinnhobler, Er litt für seinen Bischof – Franz Ohnmacht [1893–1954] im Lichte neuer Quellen, in: Jahrbuch d. OÖ Musealvereins 149/I., 2004, 569–637. Überarbeitete Fassung in: ders., Das Bistum Linz im Spannungsfeld des Nationalsozialismus, Linz 2011, 147–214).

Das vorliegende Buch stellt eine beachtliche und umfassende Textsammlung dar, geht aber nicht auf die hier aufgezeigten Zusammenhänge ein. Es bietet Erinnerungen, Briefe, Zeugnisse und Dokumente, behandelt das Seligsprechungsverfahren und schildert das Leben und Wirken Lamperts. Über den Nationalsozialismus in Österreich, Tirol und Vorarlberg handeln Maximilian Liebmann, Josef Gelmi und Gerhard Wanner. Es folgen Beiträge über die Zeit Lamperts im KZ und in der Verbannung bis zur Hinrichtung in Halle und schließlich über die „Stätten der Erinnerung". Leider wird der sonst sehr gewissenhaft gestaltete Band von keinem Register erschlossen. Da im Zuge der Seligsprechung sicherlich eine Neuauflage zu erwarten ist, wird Gelegenheit sein, diesen Mangel zu beheben.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

◆ Nastainczyk, Wolfgang: Wie die Schlesier Christen wurden, waren und sind. Ein Beitrag zur schlesischen Kulturgeschichte. Verlag Schnell und Steiner, Regensburg 2011. (276, 7 s/w Abb.) Geb. Euro 34,95 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 49,90. ISBN 978-3-7954-2468-8.

Der Regensburger emeritierte Religionspädagoge erlebte noch als Kind im Jahre 1945 die Vertreibung aus Breslau und seiner schlesischen Heimat. Der Schreiber dieser Zeilen hatte neun Jahre lang das Vergnügen, ihn als Kollegen und Freund an der Katholisch Theologischen Fakultät der Regensburger Universität zu begleiten und ihn als heimatbewussten Patrioten kennen zu lernen. Ich rechnete ihm stets hoch an, dass er sehr früh professionelle Kontakte und Freundschaften nicht nur mit kirchlichen Kreisen der damaligen DDR, vor allem aber auch mit polnischen Mitbrüdern und Kollegen pflegte. Auf mich wenigstens wirkte diese Einstellung vernünftig, nobel und christlich.

Diese Vorbemerkung sei gestattet, um einiges zum Verständnis mancher unbequemer Passagen seiner „schlesischen Kulturgeschichte" beizutragen. In Wirklichkeit wollte der Verfasser eine Kirchengeschichte Schlesiens schreiben, wie er mir mitgeteilt hatte. Er litt wie viele seiner Schicksalsgenossen an einer gewissen Verdrängung der kirchlichen Traditionen Schlesiens durch die neuen Nachfahren und Landsleute der hl. Hedwig. Das bedeutet nach seiner Meinung keineswegs, dass Kirche und Christentum überhaupt in schlechtere Hände gekommen wären, abgesehen von der Geißel eines atheistischen Systems. Aber weil ihm die polnischen Katholiken nicht gleichgültig waren, empfand er die politisch motivierte Leug-

nung ihrer „schlesischen Kulturgeschichte“ als eine Art „Verrat“. Indem er sich auf dieser Linie bewegte, wollte er im vorliegenden Buch allerdings einiges aufklären und zurechtrücken.

So ringt sich der Autor selbst zu der hoffnungsvollen Schlussfolgerung durch, dass ein gelebter christlicher Glaube, auch wenn er sich in einer neuen Sprache, Mentalität und Kultur äußert, so viel Erleuchtung mit sich bringen könne, dass der fremde Glaubensbruder und die fremde Glaubensschwester auch in einer weniger gewohnten katholischen Lebensart deren Wert durchaus zu erkennen, zu schätzen und weiterzuführen vermag. So kann er schließen: „… das entvölkerte und ausgeblutete Hauptgebiet Schlesiens belebte sich mit neuen Menschen von anderer Sprache, Lebensart und Religiosität, die sich je länger je mehr auch als Wahrer und Hüter alter Werte verstehen und verhalten.“ (244)

Der berechtigte Stolz über eine Jahrhunderte alte kirchliche Tradition des schlesischen Katholizismus, seine Siege und Niederlagen im Zeitalter der Reformation und danach, die schließlich anständige Weise, einen *modus vivendi* mit der evangelischen Minderheit (242 f.) zu finden, berechtigt ihn, Fehlverhalten und Unrecht auch der schließlich siegreichen polnischen Neusiedler, ohne zu polemisieren, wahrheitsgemäß auszusprechen. (228–232)

Das dem allgemeinen Kirchenrecht hohnsprechende Schnellverfahren des polnischen Primas Kardinal Hlond († 1948) wurde auch in Rom zunächst nicht offiziell anerkannt, eher nur „stillschweigend geduldet“. Das darf als allgemein bekannt angenommen werden. Nastainczyk spricht von einem „patriotischen Messianismus, kolonisatorischen Überschwang und kommunistischer Politik.“ (228) Trotzdem zeigt der Verfasser auch Verständnis für das prekäre und außergewöhnliche Dilemma, in welchem sich der Primas 1945 befand, als er sich gezwungen sah, rasch zu entscheiden und unverzüglich zu handeln. Dass es wegen der Haltung des Primas sogar hierzulande unter jugendlichen Idealisten z. B. zu Kirchenaustritten kam, zeigt, wie risikoreich politisches Handeln in Krisenzeiten sein kann.

In Wirklichkeit war all dies stalinistische Unfriedenspolitik, nämlich durch Unrecht, Angst, Rachsucht und Misstrauen den Unfrieden zu schüren und nach der Devise „*Divide et impera!*“ zu verewigen: Millionen sollten der heimatlichen polnischen Ostgebiete beraubt, in Elend, vertrieben, „umgesiedelt“ und mit falschen Hoffnungen nach Schlesien gelockt werden. Der Verfasser spricht diese schmerzlichen Vorgänge als verlogene Dämonie an.

Dass es trotzdem zu einer Versöhnung der deutschen Vertriebenen mit den polnischen kam, war neben dem offensichtlichen Wirken des Heiligen Geistes das Verdienst zweier begnadeter Prälaten: Es waren dies der Bekenner Stephan Kardinal Wyszynski († 1981) und der Sel. Carol Woityla, damals Kardinalerzbischof von Krakau, der spätere Papst Johannes Paul II., † 2005 (329). Dazu kam die Bereitschaft zur Versöhnung schließlich auch der deutschen Bischöfe, fast durchwegs Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965). Hier sei schließlich der politische Weitblick und die Selbstbescheidung Helmut Kohls dankbar anerkannt, des rheinischen Katholiken, Europapolitikers und Kanzlers der Wiedervereinigung. Das Bild des deutschen Bundeskanzlers und des Papstes aus Polen, wie sie in den 1990iger-Jahren durch das symbolträchtige wieder geöffnete Brandenburger Tor schritten, hat mittlerweile Eingang in die Schulbücher gefunden.

Das Buch „Wie die Schlesier Christen wurden, waren und sind“ bietet detailliertes historisches Material, das verdient, festgehalten zu werden. Es lässt vielschichtige Lesarten zu, wie sie schon im Titel zum Ausdruck kommen. Aber seine hervorragendsten Meriten bestehen meines Erachtens im äußerst gelungenen Zeitzeugnis, d. h. im „Bekenntnis einer schönen Seele“ wie sich etwa der österreichische Schlesier Joseph von Eichendorff († 1857) ausgedrückt hätte.

Wilhering *Gerhard B. Winkler OCist*

KUNSTWISSENSCHAFT

◆ Barck, Karlheinz / Fontius, Martin / Schlenstedt, Dieter / Steinwachs, Burkhart / Wolfzettel, Friedrich (Hg.): Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Studienausgabe. Verlag J. B. Metzler, Stuttgart–Weimar 2010. (CXI, 5890, Schuber) Kart. Euro 199,95 (D) / Euro 205,60 (A) / CHF 268,00. ISBN 978-3-476-02353-7.

Wie rezensiert man ein siebenbändiges, 172 von unterschiedlichen Autoren und Autorinnen verfasste Beiträge und zahlreiche weitere Begriffe in Form von Querverweisen umfas-

sendes Wörterbuch? Man kann die auf den Klappentexten der einzelnen Bände ansprechend präsentierten Würdigungen der Kollegenschaft zitieren. Hier liest man etwa: „Der weitgespannte Bogen seiner Stichwörter umgreift über den Horizont der Künste hinaus alle Bereiche ästhetischer Wahrnehmung, und mit der sorgfältigen Verzeichnung des Bedeutungs- und Wertewandels, den gerade die geläufigen Begriffe in den letzten beiden Jahrhunderten erfahren haben, liefert es Elemente zu einer umfassenden Kultur- und Mentalitätsgeschichte der Neuzeit." (Eberhard Lämmert) „Nicht die Fülle des überhaupt Wissens- und Bewahrenswerten bestimmt den Wahrnehmungshorizont dieses Wörterbuchs, sondern die akute Bedürfnislage einer Gegenwart, die sich auf dem Umweg über historische Begriffsarbeit ihrer eigenen Grundlagen versichert." (Ralf Konersmann) „Das ambitionierte Projekt der überaus differenzierten, aus den unterschiedlichen Blickwinkeln der Kunstwissenschaft, Historie und philosophischen Ästhetik geschriebenen Artikel, das ebenso antike und mittelalterliche Quellen wie die französischen, englischen, amerikanischen und russischen Entwicklungen mit einbezieht, entpuppt sich als Herkulesarbeit, die nur im Kollektiv zu bewältigen war, aber gerade dadurch den Charakter eines gleichermaßen anregenden wie offenen Patchworks angenommen hat." (Dieter Mersch) „Auf den ersten Blick scheint es, dass ein solches Wörterbuch heute, wo selbst Studenten sich ihren Wissensbedarf zusammengoogeln, etwas Antiquiertes hat. Doch es wird immer deutlicher, wie diffus, unzuverlässig das Wissen im Netz ist. Deswegen ist eine solche kollektive Anstrengung von unschätzbarem Wert." (Barbara Basting) „Obwohl das Unternehmen theoretisch orientiert ist, schreiben alle Autoren anschaulich, und in jedem Fall flüssig, klar und so gar nicht theoretisch trocken, sondern sie wecken Lust, auch für den interessierten Laien, sich mit Ästhetik zu beschäftigen." (Sigrid Gaisreiter) Richtig.

Man kann sich über das Vorwort orientieren und sich damit über Selbstverständnis und Intention der Initiatoren des ambitionierten Projekts nähern. Zwei Aspekte seien herausgegriffen: Die Herausgeber wollen ihre Unternehmung als eine begriffsgeschichtliche Arbeit verstanden wissen und stellen das Wörterbuch den im deutschsprachigen Kontext bereits gut eingeführten Handbüchern an die Seite: Joachim Ritters und Karlfried Gründers *Historischem Wörterbuch der Philosophie*, Reinhart Kosellecks *Geschichtlichen Grundbegriffen* und Rolf Reichardts *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820*. Damit antwortet das Unternehmen auf die seit mehreren Jahrzenten beobachtbare Hochkonjunktur des Ästhetischen und unterzieht das, was sich zunächst mitunter mehr als eine postmoderne Mode gebärdete, einer begrifflichen Anstrengung. Sodann verstehen sie das Unternehmen als hermeneutisch in dem Sinne, das die einzelnen Beiträge nicht bei einem hypothetischen geschichtlichen Beginn ansetzen und sich von dort (angeblich) kontinuierlich in die Gegenwart vorarbeiten, sondern das gegenwärtige Erkenntnisinteresse und den aktuellen Problemhorizont zum Ausgangspunkt begrifflicher Recherche nehmen. „Die *Ästhetischen Grundbegriffe* kehren nun die Fragerichtung mit dem Ziel um, den Zusammenhang von Begriff und Problem von einem heutigen Standpunkt aus zu situieren, also Begriffsgeschichte gewissermaßen als ‚Vorgeschichte' gegenwärtiger Begriffsverwendung zu schreiben. Dieses Vorgehen impliziert den Abschied von der Vorstellung einer ‚vollständigen' Verlaufsgeschichte als einer geschlossenen Kette von Ereignissen, Motiven und Zwecken und damit vom Objektivitätsideal des Historismus." (Bd. 1, VIII) Das leuchtet ein und macht neugierig.

Schließlich kann man die einzelnen Bände zur Hand nehmen und fragen: Was fehlt? Dass in einem Wörterbuch ästhetischer Grundbegriffe Lemmata wie *Anschauung*, *Genie*, *Kolorit*, *Mimesis*, *Rhythmus*, *Wert* oder *Zeichen* zu finden sind, ist evident. Begriffe wie *Dandy*, *Ekel*, *Luxus*, *Naiv/Naivität*, *Simulation*, *vage/unbestimmt* überraschen und locken. Doch wie steht es, wenn man ein wenig über den Zaun des europäischen Diskurses hinauszublicken sucht? Wie steht es mit *Hybrid/Hybridität*? Nicht als Lemma. Wohl aber als Begriff: *Hybridisierung* sowie *Hybridität* – Letzteres mit Verweis auf Bhabha. Also gut. Zudem finden sich als Lemma *Exotisch/Exotismus* und als Begriff *Orient* (mit sechs Querverweisen). Weiter gefragt: Wie steht es mit *Gender*? Kein Beitrag – das kann nicht sein! Das Begriffsregister hilft weiter und verweist auf weitere Einträge: *Geschlechter*, *Männlichkeit*, *Weiblichkeit*. Weiblichkeit hat es zu einem eigenen Lemma gebracht (mit einem Artikel von Dorothea Dornhof); nicht aber *Männlichkeit* – sonderbar. Zu *Queer* gibt es keinerlei Eintrag; auch nicht zu *Akt*;

wohl aber einen Beitrag zu *Körper* (von Dieter Kamper); darin findet sich ein Halbsatz [sic!] zu Geschlecht (mit dem Verweis auf die Differenzierung von sex und gender). Hier würde man gerne weiter schreiben – wie denn insgesamt ein solches Unternehmen nie als abgeschlossen gelten kann.

Linz *Monika Leisch-Kiesl*

◆ Stegers, Rudolf: Bibliographie Sakrale Gebäude. Kirchen, Synagogen, Moscheen, Häuser der Stille, Friedhofsbauten 1970–2009 (Ästhetik – Theologie – Liturgik 53). Lit Verlag, Berlin u.a. 2010. (159) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 31,90. ISBN 978-3-643-10517-2.

Rudolf Stegers deckt mit diesem Band ein Desiderat ab und legt erstmals die Fülle an Publikationen über sakrale Gebäude als bibliografisches Nachschlagewerk vor.

Die 159 Seiten umfassende Bibliografie umfasst insgesamt 669 Gebäude, die nach einem einheitlichen Schema in die Publikation aufgenommen wurden: gegliedert in ein Raster von Nennung des Architekten, Bezeichnung des Gebäudes, geografischer Verortung und dem Jahr der Fertigstellung bzw. Einweihung.

Die darauf folgenden bibliografischen Daten stammen sowohl aus Architekturfachbüchern und -führern als auch aus theologischer Fachliteratur zum Thema Sakralbau. Zudem wurden 108 Zeitschriften und 12 Zeitungen in die Recherche eingebunden.

Ein Drittel der Gebäude wird auch stichwortartig mit ihren architektonischen Besonderheiten beschrieben. Rudolf Stegers führt seine Daten aus einer internationalen Recherche zusammen. Den 500 angeführten Kirchen stehen dabei 21 Synagogen, 31 Moscheen, 10 Häuser der Stille und 107 Friedhofsbauten gegenüber. Die Publikation erweckt beim Durchblättern einen sehr pragmatischen, sachlichen Eindruck. Im handlichen Format, schwarzer Einband mit weißer Schrift, und kleinem Druck kommt das Buch ohne ein einziges Bild aus. Dem diesbezüglich wenig einladenden Eindruck beim Durchblättern setzen Autor und Verlag eine gute und übersichtliche Struktur des umfangreichen Datenmaterials entgegen.

Die Publikation bietet zunächst eine alphabetische Nachschlagemöglichkeit für Architekten. Die Suche nach Orten und Jahreszahlen (und nochmals den bereits im Hauptteil angeführten Architekten) wird durch jeweils ein Register am Ende des Buches ermöglicht. Rätselhaft bleiben manche Details, wie etwa die Nennung des Vornamens vor dem Nachnamen bei der alphabetischen Auflistung der Architekten. Zudem hätte sich auch die Anführung einer Homepage der Objekte als sinnvolle Ergänzung erwiesen. Etwas fragwürdig bleibt auch die vorliegende Druckversion des Buches in Zeiten digitaler Recherchemöglichkeiten. Hat man sich als Leserin an die optische Kahlheit gewöhnt, so ist die Fülle und Internationalität der von Stegers in konzentrierter Form zusammengetragenen Bauten und ihrer Rezeption in der Fachliteratur beeindruckend und regt zur weiteren Recherche an.

Linz *Martina Gelsinger*

◆ Stegers, Rudolf: Entwurfsatlas Sakralbau. Birkhäuser Verlag, Basel u. a. 2008. (248) Geb. Euro 89,90 (D) / Euro (A) 92,42 / CHF 145,00. ISBN 978-3-7643-6684-1.

Der vorliegende Band „Entwurfsatlas Sakralbau" spannt auf 248 Seiten einen Bogen von der Geschichte und Gegenwart von Kirchen-, Synagogen- und Moscheebau über Akustik und Licht in Sakralbauten hin zu einer umfangreichen Dokumentation von 69 beispielhaft angeführten Bauten. Gottesdienstgebäude des Judentums, Christentums und des Islam, die von 1970 bis 2007 in Europa, Amerika und Asien errichtet wurden, werden darin mit Plan- und Bildmaterial sowie einem den Bau beschreibenden Text angeführt.

Der Band ist Teil einer „Entwurfsatlantenreihe" des Birkhäuser Verlags und im Anschluss an die Entwurfsatlanten „Schulen und Kindergärten", „Museumsbau" sowie „Forschungs- und Technologiebau" erschienen.

Als Fachpublikation betrachtet reißt der Band zahlreiche spannende Themenfelder an, räumt diesen allerdings nicht den entsprechenden Platz ein, sodass eine entsprechende geschichtliche Darstellung und ausreichende argumentative Besprechung geleistet werden können. Vor allem in sprachlichen Formulierungen treten immer wieder Unschärfen auf. So eröffnet der Autor in seinem Vorwort bereits die Diskussion um den Begriff „sakral", bleibt jedoch an dieser Stelle bei originell gemeinten Formulierungen hängen wie „Sakralbau… der

Begriff lässt sich doch kaum in Räumen fangen, schon gar nicht auf eine Bühne mit Altar und Ambo zerren." Darüber hinaus bleibt er an dieser zentralen Stelle dem Leser Inhalt, Zielsetzung und Aufbau der Publikation schuldig und lässt die Frage offen, was das vorliegende Werk von den zahlreichen in den vergangenen Jahren am Buchmarkt über „Sakralbau" erschienenen Bänden unterscheidet.

Das einleitende Kapitel des Herausgebers zur Geschichte und Gegenwart des Kirchenbaus eröffnet im Schnelldurchlauf zahlreiche unterschiedliche Themenfelder, deren Textbemessung (für einen Überblicksaufsatz) nicht immer schlüssig erscheint. Beispielsweise erhält der Abriss „Von der Romanik zur Renaissance" mit einer Seite den gleichen Umfang wie der Beitrag „Von der Christozentrik zur Burg Rothenfels". Der Autor legt sein umfangreiches Wissen anhand zahlreicher Beispiele dar und schließt das Kapitel mit einem aufschlussreichen Beitrag über „Das Heilige und seine Bedeutung für den Kirchenbau heute" – die im Titel angekündigte Prägnanz und Übersicht lässt der Beitrag allerdings vermissen. Die weitaus kürzeren Beiträge zum Synagogenbau – eingeschränkt auf die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts (Roman Hollensteiner) – und Moscheebau (Negar Hakim) lösen diesen Anspruch wiederum ein, wenn auch hier vieles nur angedeutet werden kann. Alle drei Beiträge schließen mit weiterführender Literatur zum Thema.

Ein insbesondere für die Nutzung wichtiger und oftmals vernachlässigter Aspekt von Sakralbauten, die Akustik, wird in Stegers Entwurfsatlas in einem eigenen Kapitel von Dorothea Baumann und Christina Niederstätter vorgestellt. Im Anschluss an ihre Einführung stellen sie die akustische Bedeutung von Form, Material und Oberflächenstruktur beispielhaft in Form von akustischen Kurzanalysen der Großen Moschee von Rom, der Kapelle von Sogn Benedegt und der Synagoge von Dresden vor. Eva-Maria Kreuz, eine auf Lichtplanung und Leuchtenentwurf für Kirchen spezialisierte Architektin, nimmt das Thema „Licht in Sakralbauten" in den Blick.

Die anschließende Projektauswahl stellt 50 christliche Kirchen (darunter 3 Klöster), fünf Synagogen, 8 Moscheen und 6 Krematorien sowie Aussegnungshallen, die seit dem Jahr 1970 entstanden sind, vor. Ein Namens- und Ortsregister trägt zur praktischen Verwendung bei. Leider hat die künstlerische Gestaltung der angeführten Bauten beim stichwortartigen Raster zwischen der Nennung der Architekten und der Anzahl der Sitzplätze keine Erwähnung gefunden.

Trotz der angeführten Mängel der Publikation erweist sich vor allem die Projektdokumentation als großer Gewinn. Seite für Seite taucht der Leser in eine beeindruckende Fülle und spannende Vielfalt internationaler Bauten von Christentum, Judentum und Islam ein: von der Papierkirche in Kobe, Japan, über die Synagoge in Dresden, die überdimensionale Wallfahrtskirche Padre Pio in San Giovanni Rotondo in Italien, die Bymbalista Synagoge in Tel Aviv, Israel, und die Bin-Madija-Moschee in Dubai, Vereinigte Arabische Emirate, bis zum Ismailitischen Zentrum von Lissabon, Portugal.

Unter den 50 christlichen Kirchen finden sich auch vier Beispiele aus Österreich, die Entwicklungen seit den 1970ern aufzeigen: die Kirche Christus Hoffnung der Welt in Wien/Donaucity, die St. Franziskuskirche in Steyr, die Florianikirche in Aigen im Ennstal und die Bruder-Klaus-Kirche in Graz.

Die übersichtliche Zusammenführung dieses Materials ist eine beeindruckende Leistung des Architekturpublizisten Stegers. Mit der Fülle an qualitätsvollen Sakralbauten aus nahezu vier Jahrzehnten legt er ein kräftiges Lebenszeichen dieser Bauaufgabe vor– auch wenn der Leser dies unter dem (Reihen-)Titel „Entwurfsatlas Sakralbau" zunächst nicht vermuten würde.

Linz *Martina Gelsinger*

◆ Stückelberger, Johannes: Wolkenbilder. Deutungen des Himmels in der Moderne. Wilhelm Fink Verlag, München 2010. (429, 136 s/w Abb.) Kart. Euro 58,00 (D) / Euro 59,70 (A) / CHF 81,90. ISBN 978-3-7705-4106-5.

„Wolkenbilder sind in der Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts mehr als eine zufällige Erscheinung. Nie zuvor wurde dem Blick in den bewölkten Himmel so große Aufmerksamkeit geschenkt, haben sich so viele Künstler mit Wolken beschäftigt. Wolkenbilder sind ein typisch modernes Phänomen." (367), resümiert der Autor dieser kunstwissenschaftlichen Studie, die sich eine gewisse Nähe zur Theologie nicht verkneifen kann, sucht er doch jene seit der Romantik in Malerei und Fotografie vielfältig begegnenden Bilder von Wolkenforma-

tionen „als Deutungen des Himmels, als Blicke ins Unendliche“ (369) zu interpretieren. Johannes Stückelberger ist von seiner Profession her Kunstwissenschaftler, verfügt aber zudem über ein hohes Sensorium für religiöse Fragestellungen und berufliche Erfahrungen (er war u.a. langjähriger Präsident der Schweizer St. Lukasgesellschaft und ist Redakteur der Zeitschrift *kunst und kirche*) im Diskursfeld Kirche und moderne Kunst.

Beim vorliegenden Buch handelt es sich um die Publikation seiner an der Universität Basel eingereichten und wesentlich von Gottfried Böhm begleiteten Habilitationsschrift. Dementsprechend umfassend ist die Recherche, gründlich die Argumentation und sachlich der Schreibstil. Worin liegt die Leistung des Unterfangens? Stückelberger etabliert das Wolkenbild des 19./20. Jahrhunderts als eine eigene Gattung, die sich durch mehrere, in den einzelnen künstlerischen Werken unterschiedlich gewichteten Qualitäten auszeichnet: Wolkenbilder sind Darstellungen meteorologischer Phänomene, haben eine Nähe zu Landschaftsbildern, sind Bilder von Natur, fungieren als Metaphern für das Rätselhafte und Unverständliche, bilden Projektionsflächen der menschlichen Phantasie und Imagination und erscheinen als abstrakte Bilder. Damit bietet er ein Instrumentarium zur Beurteilung mitunter ähnlich scheinender, aber doch recht verschiedener Werke. Im Zentrum der Untersuchung stehen weiters vier künstlerische Oeuvres: Ferdinand Hodler, Alfred Stieglitz, Sam Francis, Gerhard Richter. Diesen sucht er mit der von Max Imdahl angeregten Methode der Ikonik zu begegnen, was bedeutet, das ‚Sehen‘ der Bilder als Grundlage jeder Deutung stark zu machen. Ein solch ‚sehendes Sehen‘ will er auch dem Leser eröffnen: „Das Geschriebene ist aus dem Sehen gewonnen, es will wieder Sehen werden.“ (17) Das mag in einer Ausstellung gelingen, nicht aber angesichts eines Buches mit Schwarz-Weiß Reproduktionen, bei denen die in Technik und Maßen sehr vielfältigen Werke zu „Variationen in Grau“ mutieren. Ergänzt werden die aus der Bildbeschreibung gewonnenen Deutungen durch Künstleraussagen und die Diskussion vorangegangener Forschung. Schließlich operiert er zur Reflexion des künstlerischen Befundes und zur Entwicklung einer durchgehenden These mit der Kategorie des Erhabenen. Wesentlich daran sind ihm nicht nur die Qualitäten des Unfassbaren und Überwältigenden, die diese Kategorie seit Burke und Kant (auf die er sich wesentlich stützt) auszeichnen, sondern auch deren konstitutiver Subjektbezug. Damit kommt er zu dem Ergebnis: „Das Unendliche lässt sich nicht als *Sache* bestimmen. Unser Reden darüber ist ein Reden über unser *Verhältnis* zu ihm.“ (369); deshalb laute der Untertitel des Buches auch nicht „Der Himmel“, sondern „Deutungen des Himmels“. Und er spitzt dieses Ergebnis im Blick auf die Kunst des 19./20. Jahrhunderts nochmals zu: „Der bewölkte Himmel wird in der Moderne zum Inbegriff einer Unendlichkeit, die nicht als jenseitig, sondern als diesseitig erfahren wird.“ (370)

Johannes Stückelberger hat damit nicht nur eine Bildgattung der Moderne kunstwissenschaftlich bearbeitet, sondern diese auch für eine religiöse Lesart aufbereitet. Desgleichen bedarf es nun erneut einer Betrachtung von Gerhard Richters *Atlas* oder Steiner & Lenzlingers *Fallender Garten*, ohne dabei an „Himmel“ denken zu müssen.

Linz *Monika Leisch-Kiesl*

LEXIKON

◆ Arbeitskreis für Inventarisation und Pflege des kirchlichen Kunstgutes (Hg.): Lexikon für kirchliches Kunstgut. Verlag Schnell & Steiner, Regensburg 2010. (311; 39 s/w. u. 31 farb. Abb.) Geb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 37,90. ISBN 978-3-7954-2419-0.

Kirchliches Kunstgut zu erhalten und zu bewahren, wenngleich liturgische Traditionen sich im Laufe der Jahrhunderte verändern und das Wissen darüber – außerhalb von Fachkreisen – langsam verschwindet, zählt heute zu den brennenden Herausforderungen und zentralen Aufgabe von kirchlichen Kunstverantwortlichen.

Ein wesentlicher Grundstein für deren Erhaltung ist das Wissen um den Wert, den Gebrauch und die Geschichte der Dinge. Die Deutsche Bischofskonferenz hat dies bereits vor zwei Jahrzehnten erkannt und die Entstehung des nun vorliegenden Nachschlagewerkes angeregt.

Herausgeber des Lexikons für kirchliches Kunstgut ist der 1995 gegründete Arbeitskreis für Inventarisation und Pflege des kirchlichen Kunstgutes. Insgesamt 40 Autoren und Autorinnen, katholische und evangelische Kunsthistoriker aus Deutschland und Österreich,

allesamt Mitglieder und Fachkollegen mit Gaststatus dieses Arbeitskreises, haben dafür auf 310 Seiten in kompakter Form 572 Stichworte bearbeitet und zu einem überschaubaren, verständlichen Lexikon gefügt.

Die Geleitworte des von 1988 bis 2003 amtierenden Präsidenten der Päpstlichen Kommission für die Kulturgüter der Kirche, Kardinal Francesco Marchisano, und des Erzbischofs von Freising und Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Dr. Robert Zollitsch, unterstreichen die Notwendigkeit und Dringlichkeit der Inventarisierung und Katalogisierung von kirchlichen Kulturgütern. Dazu sollte das kompakte Handbuch, dessen Entstehung als Sammlung von Stichworten bereits vor zwei Jahrzehnten ins Leben gerufen wurde, als Hilfsmittel zur Benennung dienen.

Die Einträge decken die unterschiedlichsten Bereiche von Ausstattungselementen, kirchlichen Gerätschaften, liturgischen Gewändern und Musikinstrumenten ab und reichen von Abendmahlsengel über Katafalk und Thesenblatt bis zur Zunftstange. Die kompakten Erläuterungen sind in verständlicher Sprache – weitgehend ohne Fachvokabular – ausgeführt, das Lexikon somit auch für kulturhistorisch interessierte Laien verwendbar. Literaturverweise und einige wenige Grafiken ergänzen die Beschreibungen.

An das alphabetisch gegliederte Begriffsverzeichnis schließt ein „Tafelteil" mit 31 vorwiegend kleinformatigen Farbabbildungen, ein Stichwortverzeichnis sowie ein Literaturverzeichnis.

Das mit großem Einsatz über Jahre erstellte Lexikon unter ökumenischen Ausrichtung erweist als erste Kurzinformation gute Dienste. Ein Wermutstropfen sind die wenigen Zeichnungen und Abbildungen, die gerade für die Verwendung von kunstgeschichtlich interessierten Laien als Anschauungsmaterial wertvolle Hinweise und Vergleichsmöglichkeiten geben könnten.

Es ist zu wünschen, dass das Lexikon insbesondere auch in Pfarren und kirchlichen Einrichtungen weite Verbreitung findet und – wie es Kardinal Marchisano in seinem Vorwort formuliert – dazu beiträgt, „den unermesslichen Kunstbestand der Kirche von bleibendem geschichtlichen und künstlerischen Wert wissenschaftlich zu inventarisieren und zu bewahren. Deren Schatz … gehört zum Kulturgut der ganzen Menschheit …"

So möge es gelingen, dass – in Zeiten von Kirchenauflösungen, immer knapper werdenden Mitteln und schwindender hauptamtlicher Personalressourcen – das vorliegende Lexikon, Wissen über das kirchliche Kulturgut vermittelnd, einen Beitrag zu dessen Erhalt leistet.

Linz *Martina Gelsinger*

LITURGIEWISSENSCHAFT

◆ Kopp, Stefan: Der liturgische Raum in der westlichen Tradition. Fragen und Standpunkte am Beginn des 21. Jahrhunderts (Ästhetik – Theologie – Liturgik 54). Lit Verlag, Berlin u.a. 2011. (198, zahlr. Abb.) Geb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 31,90. ISBN 978-3-643-50277-3.

Kirchenräume erfreuen sich heute eines hohen Interesses weit über den Kreis regelmäßiger Kirchgänger/innen hinaus – als Kunstdenkmäler, als Räume mit besonderer Erlebnisqualität, als Versammlungsorte von Gemeinden; ihrer Feier des Glaubens hatten und haben sie Raum zu geben. Veränderungen im Selbstverständnis von Kirche und in der Theologie der Liturgie seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, aber auch gesellschaftliche Veränderungen mit Rückwirkungen auf die Nutzung von Kirchen verlangen nach einer Umsetzung der jeweiligen Erfordernisse in eine angemessene Raumgestalt, die immer in einem komplexen Spannungsgefüge aus liturgischen Erfordernissen, architektonischen Gegebenheiten, denkmalpflegerischen Bestimmungen und künstlerischen Positionen errungen und verantwortet werden muss. Das erfordert in jedem Fall eine interdisziplinäre Auseinandersetzung, die der vorliegende Band als Brückenschlag zwischen Kunstgeschichte und Theologie aufnimmt und den Kirchenraum in diesem Sinn „ganzheitlich" (vgl. 11) thematisiert.

Der Autor, selbst Theologe und Kunsthistoriker, versteht seine Publikation – eine im Studienjahr 2008/2009 an der Universität Graz angenommene und für die Drucklegung überarbeitete liturgiewissenschaftliche Dissertation – als „liturgisch-theologische Standortbestimmung und als Impuls für den weiteren Reflexionsprozess zu einer angemessenen Fortschreibung der Tradition von Liturgie und Kirchenraum" sowie als „Vademecum für Priester und Gemeinden, die im Zuge von Kir-

chenrenovierungen mit der Gestaltung von Altar- und Kirchenräumen befasst und um deren mystagogische Erschließung bemüht sind" (8). Als wesentliche Voraussetzung dafür zeichnet der umfangmäßige Hauptteil des Buches anhand ausgewählter Stationen und Beispiele die *Historische Entwicklung des Liturgischen Raumes* (17–132) – mit ihren Kontinuitäten und Brüchen – nach und zwar unter der Prämisse des untrennbaren Zusammenhangs von Kirchenbau und Liturgie. In gewisser Weise „historisch" bleibt auch noch das Kapitel über *Die Entwicklung des Kirchenraumes nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil* (133–146), in dem die allgemeinen Bestimmungen der Liturgiekonstitution zusammengefasst werden, bevor der Verfasser – wiederum exemplarisch – die tendenzielle Entwicklung von multifunktionalen Kirchenräumen der 1970er-Jahre hin zu wieder dezidiert als „Sakralräume" konzipierten Bauten skizziert. Schließlich wendet sich die Darstellung dem *Liturgischen Raum im 21. Jahrhundert* (147–177) zu. Dieser Abschnitt referiert stark zusammengefasst aktuelle *kirchliche Dokumente zur liturgischen Raumgestaltung*, dokumentiert an Beispielen der Diözese Graz-Seckau das Ringen um anspruchsvolle Lösungen und erläutert das Grundkonzept von „Communio-Räumen" sowie dessen Weiterentwicklung, das Konzept der „Gerichteten Versammlung". Knapp kommen zuletzt die heute mancherorts propagierte *Rückkehr zur nachtridentinischen Raumordnung* (173–175) und *ökumenische und interreligiöse Sakralräume* (176f.) in den Blick.

Der Wert dieser Arbeit liegt nicht – wie man bei einer Dissertationsschrift vielleicht vermuten könnte – in neuen Forschungsergebnissen oder in einem neuen Forschungsansatz, sondern in der gut lesbaren geschichtlichen Zusammenstellung, die die Raumkonzepte in ihrem (geistes-)geschichtlichen Kontext wahrnimmt und auf die liturgische Relevanz hin betrachtet. Dabei wünschte man sich zur Verdeutlichung dieser Korrelation von Raum und liturgischen Vollzügen ein entsprechend dezidiertes Bündeln etwa am Ende der Darstellung einer jeden Epoche oder im *Resümee* (178–182), das dann anstelle einer Kurzfassung des historischen Überblicks gute Dienste im Sinne des intendierten „Vademecums" leisten würde. Wünschenswert in diesem Sinn wäre auch ein Register.

Natürlich kann und muss eine solcherart exemplarisch angelegte Arbeit nicht lückenlos sein. Dennoch seien wenige Desiderate angemerkt: So vermisst man – zumal dem bei uns nur mehr selten vorhandenen Lettner ein eigener Abschnitt gewidmet ist – eine ausdrückliche Berücksichtigung von Kanzel und Empore in ihrer Funktion für Predigt und Kirchenmusik. Beides ließe sich auch im Rahmen dieser Arbeit als wichtige Gestaltungselemente im Raum in Zusammenhang mit der liturgischen Praxis nachvollziehen; beides stellt bei zeitgemäßen Umgestaltungen häufig eine Herausforderung dar als Frage nach dem geeigneten Ort für die kirchenmusikalischen Dienste und nach dem Umgang mit oft denkmalgeschützten Kanzeln. Beim Abschnitt über die aktuellen kirchlichen Dokumente zur liturgischen Raumgestaltung überrascht angesichts des deutlichen Fokus der Arbeit auf (Süd-)Österreich, dass der Verfasser die einschlägigen offiziellen Texte der Liturgischen Kommission für Österreich (Heft 11 in der Überarbeitung von 1985) nicht einmal im *Literaturverzeichnis* (183–198) dokumentiert.

Ungeachtet dessen kann die Publikation zum Impuls dafür werden, die überkommenen Kirchenräume als Stein gewordenen Ausdruck des Glaubens unserer Vorfahren zu würdigen, die historischen Veränderungen in ihrem Zusammenhang mit der Liturgie zu verstehen und nach einer dem heutigen Liturgieverständnis angemessenen Raumgestaltung zu suchen.

Linz *Christoph Freilinger*

◆ Patsch, Jakob: … als er das Brot brach. Gehalt und Gestalt der Eucharistiefeier. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2011. (159) Pb. Euro 12,95 (D, A) / CHF 20,50. ISBN 978-3-7022-3113-2.

Es wäre einmal eine eigene wissenschaftliche Studie wert, welche Bildmotive Bücher zur Eucharistiefeier zieren und wie das Layout zustande kommt. Der vorliegende Band zeigt in Nahaufnahme die Hände eines Priesters, die über einem Weinkelch soeben eine runde dünne weiße Oblate zerbrochen haben. Der festgehaltene Moment passt zum Titel des Buches, die abgebildete Hostie entspricht der herkömmlichen und weitverbreiteten Verwendung in unseren Messfeiern. Wie anders würde dasselbe Sujet wirken, orientierte sich die Brotgestalt im Bild an dem vom Autor zitierten (vgl. 106) und vertretenen Artikel 283 der Allgemeinen Einführung in das Messbuch (vgl. auch Grundord-

Die Apokalypse – Rettung angesichts der Katastrophe?



Hans-Georg Gradl/Georg Steins/
Florian Schuller (Hg.)
Am Ende der Tage
Apokalyptische Bilder in Bibel, Kunst, Musik und Literatur

192 Seiten, 8 farbige Bildseiten, geb. mit Schutzumschlag, ISBN 978-3-7917-2386-0
€ 24,90 (D) / € 25,60 (A) / sFr 35,50

»Apokalypse« ist ein Thema unserer Lebenswelt: Die Angst, das Leben könnte in einer globalen Katastrophe enden, treibt viele um. Die Möglichkeiten der Selbstvernichtung des Menschen sind in der Moderne enorm gestiegen, die Ängste aber sind alt. Es gibt in der Bibel und ihrem Umfeld in Judentum und Christentum eine ganze Literaturgattung, die diese Thematik bearbeitet. Vieles daran ist fremd: die Bildwelten, die Ausdrucksformen, der Gottesbezug. Aber in der Beschäftigung mit den »alten« religiösen Texten und mit ihrem Fortleben in Kunst und Literatur kann die oft vergessene Seite der »Apokalypsen«, ihr Orientierungs- und Hoffnungspotential, neu erschlossen werden. Die »halbierte Apokalyptik« der Gegenwart, die nur die Katastrophe sieht, ist nicht das letzte Wort: Seit jeher gehört zum apokalyptischen Denken ein Rettungswissen. Wie ist das für die Gegenwart zu gewinnen?

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

nung ins Römische Messbuch 321), der diese (kleinen) Hostien zwar keineswegs ausschließt, aber aufgrund der „Aussagekraft des Zeichens" doch klar eine Brotmaterie verlangt, „die man tatsächlich als Speise erkennt"!

Diese grundsätzliche Anmerkung zum *Äußeren* soll nicht verstellen, dass der Autor, promovierter Theologe und Priester in Tirol, mit dem *Inneren* des Buches einen soliden Beitrag zur inneren Aneignung und zu einem tieferen Verstehen der Eucharistiefeier leistet. Dabei ist es ihm ein Anliegen, Gehalt und Gestalt der Feier in ihrem unauflösbaren gegenseitigen Bezogensein aufeinander darzustellen (vgl. 8).

Nach einem knappen (bibel-)theologischen Abschnitt (*Vom letzten Abendmahl Jesu zur Eucharistiefeier der Kirche*, 9–23) und einer *Eucharistiekatechese* anhand der Emmauserzählung (24f.) werden im Hauptteil (26–123) die einzelnen Abschnitte der Feier und ihre Einzelelemente entlang des Feierablaufs dargestellt sowie unter Einbezug wichtiger historischer Zusammenhänge in ihrer theologisch-geistlichen Bedeutung erschlossen. So werden beispielsweise im Teil über das Eucharistische Hochgebet die Interzessionen in ihrem „ekklesialen Charakter" (93) als „Entfaltung der Kommunionepiklese" (92) verständlich gemacht und treffsicher wird festgehalten, dass der Priester das Hochgebet „nicht *zur*, sondern mit der Gemeinde und als ihr Wortführer *zu Gott*" spricht (96, Hervorhebung Rez.). Hilfreich und anregend sind dabei insgesamt die vielen praktischen Hinweise zur Gestaltung der Feier, die sich aus der *Allgemeinen Einführung in das Römische Messbuch* und den Vorschriften zu deren Feier (vgl. die Messordnung, *Die Feier der Gemeindemesse*) nähren.

Kürzere thematische Zusammenstellungen beschäftigen sich anschließend mit Einzelfragen: mit dem *Singen im Gottesdienst* (124–128), *der Stille und dem Schweigen* (134–135), der Bedeutung des Sonntags (136–139) und seiner Feier in Zeiten des Priestermangels (140–143) sowie mit den *Haltungen, Gesten und Gebärden* (129–133). Dabei ist das mehrfache Plädoyer des Autors bemerkenswert, die Orantenhaltung als Gebetshaltung für alle Feiernden wiederzuentdecken (vgl. 102 u.ö.). Anregungen zur Praxis der *Mess-Stipendien* (144–146), zur *Eucharistischen Verehrung und Anbetung* (147–150) sowie zum *Liturgischen Feierraum* (151–154) und praktische *Hinweise zum Lektor/inn/en- und Kommunionhelfer/innen/dienst* (155 f.) runden die thematische Auseinandersetzung ab.

Der Band ist in gut verständlicher – mitunter etwas redundanter – Sprache geschrieben und kann gerade auch durch die umfangmäßig gut überschaubare Darstellung als hilfreiche Unterlage für die (systematische) Beschäftigung auch in Liturgiekreisen empfohlen werden. Bei einer allfälligen Neuauflage werden in der theologischen Fachsprache weniger Geübte dankbar sein für ein kleines Glossar zum Nachschlagen am Ende des Büchleins.

Linz *Christoph Freilinger*

PASTORALTHEOLOGIE

◆ Burgk-Lempart, Andrea: Wenn Wege sich trennen. Ehescheidung als theologische und kirchliche Herausforderung (Praktische Theologie heute 111). Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2010. (279) Kart. Euro 29,80 (D) / Euro 30,70 (A) / CHF 43,50. ISBN 978-3-17-021495-8.

Die Dissertation der Pfarrerin liest sich flüssig und gibt in mehrerer Hinsicht Impulse für die seelsorgliche Praxis: Sie gibt erstens einen umfassenden Einblick, wie heute Ehe und Scheidung gelebt wird und reflektiert die Situation soziologisch, psychologisch und theologisch. Dabei würdigt sie in klarer Sprache die verschiedensten theoretischen Ansätze ebenso wie alle gängigen kirchlichen Stellungnahmen im Bereich der evangelischen Kirche Deutschlands.

Zweitens breitet Sie einen Fächer aus, welches Feld kirchlicher Praxis sich um Scheidung und Geschiedene auftut. Sie eröffnet dabei pfarrliche Möglichkeiten und zeigt die Bedeutung von Telefonseelsorge wie Ehe-, Familien- und Lebensberatung mit dem speziellen Angebot der Trennungs- und Scheidungsmediation auf.

Schließlich untersucht sie eigene Gottesdienste zum Thema Trennung und Scheidung, die in den letzten beiden Jahrzehnten gehalten wurden und unterzieht die schriftlichen Predigten einer doppelten Analyse.

Was mich als Theologe, Ehe- und Familienberater sowie Familientherapeut beeindruckt hat: Ohne Berührungsängste, was Tabus betrifft, eröffnet sie bei klarer Würdigung der Belastung durch zerbrochene Ehen den Blick

auf die Chancen des Neuanfangs. Und so kann sie auch die jüngere Entwicklung in der psychologischen Sicht der Scheidungsfolgen würdigen: War man lange Zeit auf die Belastungen für Frauen, Kinder und Männer nach Scheidungen zentriert, so wird jetzt Wert darauf gelegt, auf welche Weise die „Betroffenen" den Vorgang von Krise, Scheidung, Neubeginn in den Blick nehmen können. Das differenziert die Sicht bei jeder und jedem Einzelnen und hilft, den je eigenen Weg als authentisch und von Gott begleitet zu sehen.

Besonders in jenen Situationen, in denen die frühere Ehe als berechtigt problematisch zu würdigen ist und katholischerseits die Zuflucht in Nichtigkeitsprozessen gesehen wird, erlaubt sie sich eine – wie ich meine – befreiende Sicht: „Ich gehe nicht davon aus, dass jede Ehe von Gott gestiftet ist und auf ihn zurückgeführt werden kann." (112).

Und was uns in den Orientierungen zur Geschiedenenpastoral der Diözese Linz (Priesterrat 1999) ein zentrales Anliegen war, fasst Sie wie folgt zusammen: „ Erst auf dem Hintergrund einer wirklich vollzogenen Trennung ist ein Neuanfang möglich" (127).

Kurz gesagt: Sie ermutigt zu einem erwachsenen Glauben, der darauf vertraut, dass der Mensch mit Gott seinen Weg auch durch alle Bruchstellen hindurch finden kann. So kann Kirche ein Ort werden, in der sich Menschen in schwierigen Situationen mit Gott aussöhnen und dabei die religiöse Dimension ihrer Scheidung sehen. Dabei sichtet sie praktische Möglichkeiten, insbesondere in der zusammenfassenden Hilfe für Predigten bei Gottesdiensten für Geschiedene (198ff.).

Ich schätze die reife wie umsichtige Herangehensweise der Autorin, die aus pastoraler Praxis weiß, wovon sie spricht.

Linz *Rolf Sauer*

PHILOSOPHIE

◆ Schüßler, Werner / Görgen, Christine (Hg.): Gott und die Frage nach dem Bösen. Philosophische Spurensuche: Augustin – Scheler – Jaspers – Jonas – Tillich – Frankl (Herausforderung Theodizee – Transdisziplinäre Studien 1). Lit-Verlag, Münster 2011. (165) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 31,90. ISBN 978-3-643-10956-9.

Wohin bewegt sich die Theodizee-Frage in der theologisch-philosophischen Forschungslandschaft? Zum einen ist auffallend, dass sie weiterhin gestellt wird, und das trotz gewichtiger Argumente, die dafür sprechen, diese Frage wegen ihrer grundsätzlichen Unbeantwortbarkeit ruhen zu lassen. Zum anderen gehen neuere Forschungen in zwei Richtungen: Im Kontext evolutionstheoretischer Erkenntnisse wird die „Beste-Aller-Welten-Hypothese" (vgl. etwa R. Swinburne, A. Kreiner) wiederbelebt. Es geht hier darum, eine Theodizee durch den kosmologischen Nachweis zu führen, dass das Übel als eine kohärente Komponente in einer Welt verstanden werden muss, in der die Evolution zum Menschen führt bzw. geführt hat. Eine weitere Forschungsrichtung ist interreligiös angelegt (vgl. P. Koslowski, A. Middelbeck-Varwick, A. Kreiner/A. Loichinger, K. v. Stosch). Komparativ wird hier gefragt, wie das Leid-Gott-Problem sowohl in der christlichen Religion als auch in den nicht-christlichen Religionen reflektiert und praktisch bestanden werden kann.

Mit ihrer Aufsatzsammlung „Gott und die Frage nach dem Bösen" nehmen W. Schüßler, Ordinarius für Philosophie an der Theologischen Fakultät Trier, und seine Mitarbeiterin Ch. Görgen eine alternative wissenschaftliche Akzentsetzung vor: Ihre Absicht ist es, bemerkenswerte philosophische Positionen zur Sprache zu bringen, die im aktuellen Theodizee-Diskurs „nur sehr wenig oder überhaupt nicht bekannt sind" (Covertext, 7). Trotz dieser begrüßenswerten Intention werden doch zwei Klassiker des Theodizee-Problems behandelt: nämlich A. Augustinus und H. Jonas. Schüßlers eröffnender Aufsatz „Unde malum?" (13–36) läuft auf das Vorhaben hinaus, die Aktualität der augustinischen Privationslehre zu verteidigen (29–34). Freilich zeigt er bei seiner Verteidigungsrede nicht auf, wie die ordo-ontologischen Implikationen des „Privations"-Begriffes auch unter modernen Bedingungen gedacht werden können. Sehr kritisch positioniert sich Görgen zum „Abschied vom allmächtigen Gott" (91–118), wie ihn H. Jonas vorgenommen hat. Sie selbst hält daran fest, die Allmacht Gottes als seine Liebe (vgl. 114) zu interpretieren, um so die Hoffnung auf ein eschatologisches Heilshandeln Gottes nicht aufgeben zu müssen. Ein äußerst interessanter Beitrag ist m.E. der Scheler-Aufsatz von Schüßler (37–61). Der Autor zeigt, wie beim späten M. Scheler aus der Erfahrung des Übels

die Idee eines unvollkommenen und nicht allmächtigen, d. h. eines werdenden Gottes erwachsen ist (vgl. H. Jonas). Wenn Gott aber weder die Prädikation der Gutheit noch die der Allmacht zugesprochen werden könne, dann löse sich nach Scheler das Theodizee-Problem von selbst auf. In diesem Sinne sei seine Philosophie, so der Autor, „‚theodizee-negierend'" (53, 59). In diesem Zusammenhang müsste die kritische Frage gestellt werden, ob ein moralneutrales Wesen, das weder gut noch böse ist (vgl. 61), weiterhin als ein göttliches Wesen verstanden werden kann. Nicht neu ist in der Theodizee-Debatte die agnostische Position (vgl. M. Horkheimer, H. Albert). Schüßler interpretiert die Rechtfertigung Gottes bei K. Jaspers als den Versuch, in Auseinandersetzung mit der biblischen Ijob-Figur eine Haltung des Sichbescheidens (vgl. 87) einzunehmen: Der Mensch könne aufgrund seiner begrenzten Erkenntniskraft, so Jaspers, das Leid-Gott-Problem nicht lösen, obwohl er die Theodizee-Frage aus existenziellen Gründen immer wieder stellen müsse. Abgeschlossen wird der Band mit einer Arbeit zu P. Tillichs Begriff des „Dämonischen" (119–134) und einem anthropologisch orientierten Aufsatz, der zeigen möchte, wie der Logotherapeut V. E. Frankl das Übel dadurch zu rechtfertigen versucht, dass es dem Menschen die Gelegenheit gebe, neue Sinnerfüllungen aufzudecken (135–150). Bedauerlicherweise wird hier nicht auf den naheliegenden Einwand eingegangen, dass die unermesslich große Quantität des Leides in der Geschichte nicht als Preis für solche Sinnfindungsprozesse bzw. Sinnwerte in Kauf genommen werden könne (vgl. J. L. Mackie).

Insgesamt wird die vorgelegte Aufsatzsammlung ihrem Anspruch gerecht, relevante philosophische Antwortversuche zu thematisieren, die im aktuellen Theodizee-Diskurs zu kurz gekommen sind. Die einzelnen Beiträge sind wissenschaftlich solide gearbeitet. Die Publikation wird durch ein hilfreiches Personen- und Sachregister ergänzt. Kritisch muss gefragt werden, ob mit der Neuthematisierung „vergessener" Theodizee-Beiträge gleichzeitig auch neue Argumente in die derzeitige Debatte eingebracht wurden. Vielleicht wäre es hier doch von Vorteil gewesen, Antwortversuche aus der Analytischen Philosophie miteinzubeziehen. Das Argument, auf diese Denkrichtung nicht einzugehen, weil diese sich inzwischen „zu einem eigenständigen philosophischen Forschungszweig" (9) ausgewachsen habe, scheint mir nicht stichhaltig zu sein. Dennoch bietet der Band eine so große Fülle an interessanten Theodizee-Perspektiven, dass er es verdient hat, gründlich studiert zu werden.

Weingarten *Herbert Rommel*

RELIGIONSDIALOG

◆ Schmid, Hansjörg / Başol-Gürdal, Ayşe / Middelbeck-Varwick, Anja / Ucar, Bülent (Hg.): Zeugnis, Einladung, Bekehrung. Mission in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2011. (292) Pb. Euro 22,00 (D) / Euro 22,70 (A) / CHF 33,50. ISBN 978-3-37917-2322-8.

Die sechste gemeinsame christlich-muslimische Tagung des Theologischen Forums Christentum – Islam (5. bis 7. März 2010) geht auf ein brisantes Thema ein, das weltweit immer wieder zu erheblichen Spannungen zwischen christlichen und muslimischen Gruppen führt: die Mission. In sechs Abschnitten (Grundlagen, historische Beispiele, Pluralismus, Religionsfreiheit, Konversion und Dialog) versuchen TheologInnen beider Religionen, die eigene und die fremde Tradition (selbst-)kritisch zu beleuchten und Fragen der Mission im Kontext gegenwärtiger gesellschaftlicher Spannungsfelder zu verantworten.

Die christliche Seite setzt sich mit dem Vorwurf auseinander, Missionierung und moderne Kolonialisierung gleichsam als „Zwillingsprojekt" (*Klaus Hock*/*Abdullah Takim*, 278) betrieben zu haben. Angesichts einer ambivalenten Missionsgeschichte wird das Bemühen deutlich, Mission *theologisch* als Freiheitsgeschehen zu begründen. In diesem Sinn weist *Henning Wrogemann* in Bezug auf Offenbarung auf den „Charakter eines Widerfahrnisses" (41) hin und betont, „dass diese Wahrheit nicht unter Zuhilfenahme unlauterer Mittel ausgebreitet werden kann, da es im monotheistischen Verständnis allein Gott ist, der seine Wahrheit zum Ziel führen wird" (41). In ähnlicher Weise fordert *Marianne Heimbach-Steins* eine „Freiheitskompatibilität missionarischer Praxis" ein, die auch die „Akzeptanz des Rechtes zum Religionswechsel" (203) beinhaltet. Auf muslimischer Seite wird die Bedeutung von *da'wa* als „Einladung" und „Aufruf" hervorge-

hoben (*Ataullah Siddiqui*, 46) und festgehalten, dass *da'wa* „kein Kernthema der islamischen Theologie" (*Ayşe Başol-Gürdal*, 121) ist. Am radikalsten stellt in diesem Band *Mouhanad Khorchide* das religionstheologische Selbstverständnis des Islams dar, wenn er festhält: „[D]ie konfessionelle Vielfalt unter den Menschen ist gottgewollt"; und: „[D]er Islam ist nicht der einzige Weg zum Heil" (174). Angesichts des Eindrucks, Mission sei nur ein Phänomen der früheren Christentumsgeschichte, bringt *Friedmann Eißler* eine entscheidende theologische Überlegung ein. Er zeigt auf, dass die vermeintlich „tolerante Anerkennung" anderer übersieht, dass sich interreligiöse Dialoge „in der Realität konkurrierender Totaldeutungen" (106) bewegen, die zwar ignoriert, aber nicht aufgelöst werden können. Dass solche „Totaldeutungen" allerdings nur dialogisch zur Geltung gebracht werden können und Dialogprozesse zum Kern von „Mission" gehören – das ist Ausdruck einer missionarischen Identität, die weder durch oberflächliche „Toleranz" noch durch „Bekehrungsstrategien" erreicht werden kann. Bedenkenswert ist in diesem Zusammenhang auch die Feststellung von *Bülent Ucar*: „Jene Menschen, die eigene religiöse Überzeugungen haben und bezüglich anderer, der eigenen Überzeugung widersprechender Haltungen und Glaubenswahrheiten indifferent sind, werden dem Vorwurf nicht entgehen, dass sie entweder ihr Bekenntnis oder das ihres Gesprächspartners nicht ernst nehmen" (255 f.).

Die sorgfältige und theologisch-kritische Reflexion missionarischer Hermeneutik gehört zu den Stärken dieses Bandes, der seine missionstheologischen Überlegungen an konkreten Bruchlinien und Erfahrungsfeldern der muslimisch-christlichen Begegnung entwickelt. In diesem Sinn hätte eine stärkere Berücksichtigung (religions-)soziologischer Aspekte noch differenziertere Antworten auf die Frage finden können, warum in manchen gesellschaftlichen Kontexten konkrete Entscheidungen oder Veränderungen in Sachen „Religion" nicht möglich sind. Denn das eine sind theologische Konzepte von Mission, das andere aber soziale und kulturelle Traditionen, in denen (Religions-)Freiheit möglicherweise als Bedrohung der gesellschaftlichen Stabilität angesehen wird. Mit diesen Bedingungen und Vorgaben werden sich christliche und islamische Missionstheologie künftig noch intensiver auseinandersetzen müssen.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

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.

Heinz Robert Schlette (Jahrgang 1931) war bis 1996 Professor für Philosophie an der Universität Bonn und „gehört […] zu den ganz wenigen, die sich in Deutschland schon früh mit den zukunftsträchtigen Fragen der Religionen befasst haben" (189), so Hans Waldenfels SJ in seinem Nachwort (189–192). Der Verfasser hat neben seinem Hauptfach Philosophie immer auch Theologie getrieben; seine hier gesammelten Beiträge, die nahezu ein halbes Jahrhundert umspannen, geben einen interessanten Einblick in die Entwicklung missions- und religionstheologischer Problemstellungen, die schon in den 1950er-Jahren virulent waren und kontrovers diskutiert wurden. Dies wird deutlich etwa durch die Artikulation einer – in heutigen Begriffen – „inklusivistischen" Position, was die nichtchristlichen Religionen betrifft (vgl. 5), oder durch die Auseinandersetzung mit Fragen der Mission. Wenn es schon einige Jahre vor dem Konzil heißt, dass „der Titel ‚Mission' […] nicht selten peinliche Assoziationen" (17) wecke, oder in einem Beitrag aus dem Jahr 1966 die „immer größer werdenden Schwierigkeiten der christlichen Mission, insbesondere deren zunehmende Erfolglosigkeit" (44) thematisiert werden, wird der Problemdruck deutlich, mit dem sich die Missionstheologie spätestens seit der Phase der Entkolonialisierung auseinanderzusetzen hat.

Es ist interessant zu sehen, wie der Verfasser die religionstheologische Diskussion der vergangenen Jahrzehnte mitverfolgt, neue Entwicklungen aufgreift und auch selbst neue Anregungen gibt. Bedenkenswert sind unter anderem seine frühe Kritik am Modell der „Akkomodation" (vgl. 22f.), sein Vorschlag einer „Theologie der Religionsgeschichte" (105) sowie einer „Implikationstheologie" (124) im Zusammenhang der Diskussion über Rahners These des „anonymen Christentums" und schließlich die Frage, ob die „Pluralistische Religionstheo-

logie überhaupt eine Theologie ist oder nicht vielmehr eine religionswissenschaftlich bzw. religionsgeschichtlich fundierte Religionsphilosophie" (147). Als signifikante Wegmarke wertet er Verfasser die Einsicht des Zweiten Vatikanums, dass „die nichtchristlichen Religionen nicht mehr, wie es über Jahrhunderte hinweg üblich war, verteufelt oder dämonisiert werden, sondern explizit als ‚Wege' in der Geschichte Gottes mit den Menschen anerkannt werden" (165f.).

Das autobiographisch gehaltene Vorwort (VII–XI), die vierzehn Beiträge sowie die beiden Texte im Anhang (vor allem der Nachruf auf Thomas Ohm OSB [1892–1962], einen der Lehrer des Verfassers [vgl. 169–178]), dokumentieren, wie sehr sich der Verfasser einem epochalen „Zeichen der Zeit" – dem Pluralismus religiöser Traditionen – stellte und dieser Herausforderung mit intellektueller Offenheit und gläubiger Überzeugung begegnete. Was er kurz nach dem Konzil über die Gegenwart Gottes in den Religionen schrieb, dürfte auch heute als kritischer Maßstab der Religionstheologie gelten: „Nicht erst am Ende aller Wege ist Gott, nicht erst am Ziel tritt er uns entgegen, sondern er ist jetzt schon da, auch wo er nicht erkannt wird, er ist uns näher, als wir uns selbst nahe sind" (71).

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

SOZIALETHIK

◆ Heimbach-Steins, Marianne: „… nicht mehr Mann und Frau". Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2009. (388) Pb. Euro 29,90 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 50,90. ISBN 978-3-7917-2195-8.

Vor mittlerweile fast 30 Jahren, am 3. September 1981, trat das Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau der Vereinten Nationen in Kraft, das allerdings bis heute nicht vom Staat Vatikanstadt ratifiziert wurde. Auch der Begriff „Gender" wird von Seiten des Vatikans immer noch als eine fragwürdige Kategorie verstanden, obwohl er mittlerweile fester Bestandteil der geistes- und sozialwissenschaftlichen Studiengänge ist. In dieses Bild passt auch, dass der päpstliche Laienrat den ersten internationalen Kongress, der sich dem Thema „Frauen in Kirche und Gesellschaft" widmete, erst im Februar 2008 veranstaltete. Die von der Münsteraner Sozialethikerin Marianne Heimbach-Steins (= Verf.) diagnostizierten „Sichtbehinderungen" bezüglich der Geschlechterverhältnisse werden also tatsächlich – insbesondere in kirchlichen Kontexten – erst langsam abgebaut. Die sozialethischen Studien der Verf. zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit beinhalten in einem ersten Teil eine kritisch-konstruktive Bestandsaufnahme. Hier geht es der Verf. einerseits um eine kritische Wahrnehmung der blinden Flecken der kirchlichen Sozialverkündigung und christlichen Sozialethik, die sich mit Blick auf die Kategorie Geschlecht geschichtlich manifestiert haben. Zudem deckt sie die Ambivalenzen auf, die dem kirchlichen Frauenbild innewohnen: „Geradezu zum Kennzeichen lehramtlicher Äußerungen wird die Spannung zwischen menschenrechtlichem und patriarchal-androzentrischem Muster in den Texten Papst Johannes Pauls II., der deutlicher als seine Vorgänger menschenrechtliche Belange einfordert und unermüdlich die gleiche Würde von Mann und Frau beschwört, zugleich aber ein idealisiertes Bild der Frau, insbesondere der Mutter, vertritt, dass alle essentialistischen und biologistischen Vorgaben der Tradition einholt und sie marianisch überhöht." (88) Mit anderen Worten: Die Geschlechterdifferenz wird vom Lehramt letztlich theologisch überhöht und das Wort des Apostel Paulus aus dem Galaterbrief, das die Verf. ihren Studien vorangestellt hat, wird ignoriert. Andererseits würdigt die Verf. auch die Fortschritte, die sich bei der Wahrnehmung und auch Bearbeitung der problematischen Geschlechterverhältnisse ergeben. Diese Fortschritte sind insbesondere den Reflexionen einer feministisch-theologisch motivierten Ethik zu verdanken, die Bilanz der Verf. aber ist dennoch ernüchternd: Sie diagnostiziert zutreffend, dass der Hauptstrom der christlichen Sozialethik weiterhin „genderblind" ist (vgl. insbesondere 156–161).

Der diagnostische Befund motiviert die Verf. aber nun, im zweiten Teil des Bandes die „Sichtachsen" zur Sprache zu bringen, auf die sich eine genderbewusste Ausrichtung der christlichen Sozialethik zu beziehen hat. Es geht der Verf. darum, die kategorialen Voraussetzungen für eine systematische ethische Auseinandersetzung mit den Geschlechterverhältnissen darzulegen. So wird der Zusammen-

hang zwischen Körper, personaler Identität und Gesellschaft aufgedeckt (181–214) und neben semantischen und pragmatischen Klärungen zur Kategorie „gender" wird auch der Begriff der Gerechtigkeit ins Spiel gebracht (215–231). Mit Blick auf die Menschenrechte untersucht die Verf. dann kritisch auch die geschlechtsspezifischen Ungleichheiten der Menschenrechtsdiskurse (233–259) bzw. thematisiert die Stellung der Frau im Menschenrechtsdiskurs (261–290). Abschließend werden die Grundlinien einer anspruchsvollen geschlechtersensiblen, kontextuellen und zugleich universalistischen Ethik entfaltet. „Die Kontextualität der Ethik beginnt in gewisser Weise mit der reflexiv einzuholenden Bindung sittlicher Vernunft an einen männlichen oder weiblichen Körper, der – gerade im Horizont einer entfalteten christlichen Anthropologie – wohl kaum adäquat verstanden wäre als bloße ‚Verpackung' des ansonsten geschlechtsneutralen Vernunftwesens ‚Mensch'." (314) Eine gendersensitive kontextuelle Ethik diagnostiziert und kritisiert die „Sichtbehinderungen" und ergänzt „den Gegenstandsbereich ethischer Reflexion um eine Hermeneutik der Erfahrung und bezieht explizit und systematisch die Erfahrungen von Frauen (und deren in traditionellen Ansätzen meist ausgeblendete Erfahrungsräume) ein. Mit Hilfe der Genderkategorie arbeitet sie daran, die Interaktions- und wechselseitigen Bedingungszusammenhänge von Geschlechtsidentitäten und Geschlechterrollen(zuschreibungen) sowie deren gesellschaftlich institutionalisierte Arrangements transparent zu machen, partikulare Perspektiven als solche auszuweisen und in ihrer Differenz aufeinander zu beziehen. So können Kommunikationen über universale Geltungsansprüche zustande kommen, die dem Kriterium lebensweltlicher Relevanz ausgesetzt werden." (344–345) Wie eine solchermaßen konzipierte gendersensible ethische Reflexion dann allerdings auf die Herausforderungen der Queer-Studies reagiert, diese Antwort bleibt die Verf. schuldig.

Berlin *Axel Bohmeyer*

SPIRITUALITÄT

◆ Aigner, Anton: Die Kunst des Leitens. Erfahrungen – Einsichten – Hinweise (Ignatianische Impulse 48). Echter Verlag, Würzburg 2011. (94) Geb. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 14,50. ISBN 978-3-429-03355-2.

Obgleich die Kurse einer Spiritualität für Führungskräfte seit etwa einem Jahrzehnt wie die Pilze aus dem Boden schießen, bleibt auf der Ebene einer fundierten Darstellung in geschriebener Form noch immer ein großes Vakuum. Auch die „Ignatianischen Impulse" brauchten 48 Bände, bis sie sich dieses Themas annahmen. Umso erfreulicher ist es, wenn Anton Aigner, derzeit Assistent des österreichischen Jesuitenprovinzials und in vielen Leitungsaufgaben seines Ordens bewährt und erfahren, nunmehr ein Bändchen zur „Kunst des Leitens" vorlegt. Dabei folgt er inhaltlich wie alle Bände der Reihe Kerngedanken seines Ordensgründers Ignatius und formal einer Darstellungsweise, die das Thema auf hohem Niveau, wenn auch nicht im eigentlichen Sinne wissenschaftlich, und für „Jesuitenferne" verständlich darlegt.

Nach einer Einführung (7–14) stellt das erste Kapitel (15–24) dar, was es heißt, dass der eigentliche Leiter immer Christus selber ist: Sich selber als seinen Repräsentanten ernst und wichtig nehmen, aber nicht übertrieben. Und alle wichtigen Führungsentscheidungen aus der Verbundenheit mit Christus treffen. Im zweiten Kapitel (25–40) umreißt Aigner narrativ im Sinne einer Modellfunktion den Führungsstil des Ignatius selber: Aus einem tiefen Bewusstsein, selber geliebt zu sein, war es Ignatius möglich, seine Ordensbrüder zu lieben. Das machte ihn frei, hinzuhören und deren Bedürfnisse und Sorgen wahrzunehmen, aber auch deren Interessen und Fähigkeiten. So konnte er ihnen das Gefühl vermitteln, dass er auf sie baute.

Das dritte Kapitel (41–52) widmet sich drei Spannungsfeldern des Leitens. Transparenz und Diskretion – Beratung und Entscheidung – Geduld und Konsequenz. Im „Sowohl – als auch" der Spannungspole sieht Aigner die Kunst guter Leitung skizziert. Diese führt er nun im vierten Kapitel (53–65) näher aus. Er sieht sie darin, unterschiedlichsten Menschen in ihrer Einzigartigkeit gerecht zu werden, ohne die Gerechtigkeit und Unparteilichkeit aus den Augen zu verlieren; schwierigen Untergebenen klar und ruhig zu begegnen und sich zu ihnen „neue Zugänge" zu suchen; sich von der Macht nicht korrumpieren und beherrschen zu lassen.

Im fünften Kapitel (67–82) nimmt Aigner die Person des Leiters selbst und sein Wohl-

ergehen in den Blick. Um sich zu entlasten, muss er Aufgaben abgeben und delegieren können, vertrauensvolle Freundschaften außerhalb des Kreises seiner Untergebenen suchen und pflegen, professionelle Begleitung in Anspruch nehmen (Supervision ebenso wie geistliche Begleitung), Aus-Zeiten der Muße einplanen, Fehler sich selber und den Untergebenen offen eingestehen und schließlich sich (vor wie nach dem Ausscheiden aus dem Leitungsamt) selber zurücknehmen können. Ein Schlusswort (83–86) und zehn amüsante und doch bedenkenswerte (Anti-)Leitsätze (87–89), „wie Leitung sicher *nicht* gelingt", schließen das Büchlein ab.

Insgesamt spricht Aigner eine Fülle wichtiger Aspekte der Kunst des Leitens verständlich und doch differenziert an. Mit großer Lebensnähe, teils auch mit Verweis auf Fehler seiner eigenen Leitungsausübung, und mit großer Kenntnis der ignatianischen Tradition stellt er die Herausforderung des Leitens klar und strukturiert dar. Er macht aber zugleich auch Mut, Leitung zu übernehmen, und Mut, sie zur gegebenen Zeit wieder loszulassen. Für Führungskräfte aller Branchen ist sein Beitrag äußerst lesenswert.

Linz *Michael Rosenberger*

◆ Hintersberger, Benedikta / Kett, Andrea / Keul, Hildegard / Spendel, Aurelia (Hg.): Du bist der Atem meines Lebens. Das Frauengebetbuch. Schwabenverlag, Ostfildern 2006. (191) Pb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 26,80. ISBN 978-3-7966-1284-8.

Anfangen, gemeinsam sein, zerbrechen, frei sein, abwaschen, Schätze heben, schweigen, heil werden: im Kontext dieser acht Verben laden die Herausgeberinnen ein zum Gespräch mit Gott. Dabei mischen sich unter die Texte von Beterinnen unserer Zeit Gebetszeugnisse bedeutender Frauen der Tradition, denn der „Rückhalt bei den Ahninnen des Glaubens ist […] wichtig" (8). Ebenso wesentlich ist, dass alle Gebete die Spannung, die in den Verben enthalten ist, zum Ausdruck bringen. Dadurch werden die Ambivalenzen und Herausforderungen in unserem Leben eindrücklich dargelegt und Unerhörtes zur Sprache gebracht, im Vertrauen auf die lebendige Begleitung Gottes. Das Buch eröffnet einen reichhaltigen und weiten Gebetsraum, sowohl für das persönliche als auch das gemeinschaftliche Gebet in einer Frauengruppe oder im Gottesdienst. Es ist ein kraft- und hoffnungsvolles Zeichen des Glaubens und des Lebens in einer Zeit, in der die Würde des Menschen und der Schöpfung oftmals schamlos verletzt werden.

Linz *Antia Schwantner*

THEOLOGISCHE AUTOREN

◆ Kasper, Walter: Die Liturgie der Kirche (Walter Kasper – Gesammelte Schriften 10). Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2010. (544) Geb. Euro 32,00 (D) / Euro 32,90 (A) / CHF 50,90. ISBN 978-3-451-30610-5.

Die Feier des fünfzigjährigen Jubiläums der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* 2013 wirft ihre Schatten schon jetzt voraus. Solche Jubiläen geben immer auch Anlass, kritisch Bilanz zu ziehen und einen Blick in die Zukunft zu werfen. Ein wichtiger Beitrag für diese Diskussion kommt aktuell von Walter Kasper, der im Rahmen seiner gesammelten Schriften einen Band über „Die Liturgie der Kirche" vorlegt. Das Buch versammelt bereits veröffentlichte Beiträge zur Sakramententheologie aus beinahe fünf Jahrzehnten, wobei die ‚großen Sakramente' Taufe und Eucharistie sowie die Sakramente der Ehe und der Buße im Mittelpunkt stehen. Besondere Aufmerksamkeit verdient jedoch der grundlegende erste Beitrag über „Aspekte einer Theologie der Liturgie", den Kasper angesichts der „neueren, teilweise heftigen Diskussionen um die nachkonziliare Erneuerung der Liturgie" neu verfasste und dem Sammelband voranstellte. Kasper will sich dabei nicht an gegenwärtigen Diskussionen über „banalisierende Missbräuche oder die Rückkehr zu vorkonziliaren Formen" beteiligen, er ruft vielmehr zu einer Besinnung auf „Geist und Wesen der Liturgie" auf. (alle Zitate 13 f.)

Ausgangspunkt für Walter Kaspers Überlegung sind die liturgischen Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils, wobei er die enge Verbindung zwischen Liturgiekonstitution und liturgischer Erneuerungsbewegung betont, die nicht nur darauf abzielte, die Riten zu erneuern, sondern die missionarische Ausstrahlung des gesamten kirchlichen Lebens zu vertiefen. Fast 50 Jahre nach Verabschiedung von *Sacrosanctum Concilium* (4. Dez. 1963) stellt sich daher die brennende Frage nach der Fortführung der liturgischen Erneuerung, da die konkrete Ge-

stalt der Liturgie etwas „geschichtlich Gewordenes“ ist und „das vom Konzil gesteckte Ziel bisher nicht erreicht wurde“. Kasper bestreitet hier keineswegs die „vielen guten Früchte“ der liturgischen Reformen, sondern verweist auf die Tatsache, dass die „Kirchen leerer“ und die „Klagen über die Formlosigkeit und Missbräuche“ größer werden. Nicht zuletzt deswegen mahnt Kasper eine Fortführung der liturgischen Erneuerung an, was im Umkehrschluss allerdings nicht heißt, dass die „Liturgie immer wieder neu erfunden“ und dem „jeweiligen Geschmack angepasst“ werden müsste. Maßstab für jede Erneuerung ist und bleibt der Liturgiebegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils, der unter Liturgie die Feier des Paschamysteriums im Namen der Kirche versteht. Die Antwort auf die Frage, wie eine Fortführung der Reformen aussehen könnte, heißt daher laut Kasper nicht: „Bruch mit der Tradition und Neuerung, sondern Erneuerung aus dem Geist der Liturgie und ihrer Tradition, welche eine lebendige Tradition ist.“ Nur wenn eine solche Erneuerung gelingt, kann sie auch zur notwendigen gesamtkirchlichen Erneuerung führen. Diese Idee steht letztlich auch im Hintergrund der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils. Seither haben sich allerdings die Rahmenbedingungen von Kirche und Gesellschaft drastisch verändert. Kasper plädiert daher nachdrücklich dafür, die gegenwärtigen kirchlichen und gesellschaftlichen Krisen in eine enge Beziehung zu setzen: „Denn in menschheitsgeschichtlicher Perspektive ist der Kult die Seele der Kultur“. Die Gefahr besteht, dass durch den Verlust der Ehrfurcht vor dem Heiligen auch „die Kultur ihre Seele“ verliert und schlussendlich selbst zerfallen wird. Folgt man diesen Überlegungen, wird klar, dass die angedachte Erneuerung der Liturgie und die daraus folgende „liturgische Kultur“ nicht nur ein binnenkirchliches Problem darstellt: „Die Erneuerung muss aus einer theologischen Besinnung kommen und in kritischer wie konstruktiver Auseinandersetzung mit dem Geist der Zeit geschehen.“ (alle Zitate 16–18)

Walter Kaspers Programm für eine neue Kultur der Liturgie angesichts der Krise der Moderne wirkt auf den ersten Blick vertraut: Er plädiert für eine „neue Sonn- und Feiertagskultur“, die Liturgie als ‚Unterbrechung‘ der säkularisierten Zeit definiert, um den Himmel offen zu halten; für eine „neue liturgische Kultur der Erinnerung“, die sich das Gedächtnis der Heilstaten Gottes und die Geschichte der Märtyrer und Heiligen feiernd gegenwärtig hält; für eine „liturgische Kultur in versöhnter Gemeinschaft“, die alle Missverständnisse und Entfremdungen innerhalb der einen Liturgie der Kirche nach Kräften vermeidet, gemäß dem Grundsatz: Eine Kirche, eine Liturgie! Die Liturgie soll darüber hinaus nicht „lieblos, kulturlos“ und „glanzlos“ zelebriert werden, denn dort, wo sie schön gefeiert und gestaltet wird, „bricht sie unsere in sich geschlossene und verschlossene Welt auf.“ (alle Zitate 82)

Kasper greift mit seinen Gedanken für eine neue Kultur der Liturgie die Tradition der Liturgischen Bewegung auf, indem er seine „Aspekte einer Theologie der Liturgie“ stark biblisch orientiert. Er verfällt nicht in eine Nostalgie vergangener Tage, der es nicht mehr gelingt, Modelle für die Zukunft zu entwickeln. Durch seine systematische Aufbereitung des jüdisch-christlichen Gottesdienstverständnisses mit Hilfe des biblischen memoria-Begriffes fordert er zu einer neuen liturgischen Kultur der Erinnerung auf, die in der Lage ist, mit der modernen Gesellschaft in Dialog zu treten. Dieser angedachte Dialog muss von der Theologie aufgegriffen werden, um der Gefahr der Isolierung durch eine rein binnenkirchliche Debatte zu entgehen. Dort, wo – mit Kasper gesprochen – anerkannt wird, dass kirchliche und gesellschaftliche Krisen nicht strikt zu trennen sind, kann dieses Gespräch auf Augenhöhe geführt werden und vielleicht auch zu innovativen Lösungen führen. Für die Liturgiewissenschaft selbst tut Kaspers systematischer Blick gut und kann durchaus zu kritischen Rückfragen anregen. Muss sich die Liturgiewissenschaft nicht eingestehen, dass sie aktuellen (systematisch-theologischen) Fragestellungen manchmal ausweicht und in zu historisch oder praktisch orientierte Forschungsgebiete abgleitet? Man muss positiv herausstreichen, dass Kasper sich als Systematiker mit der Liturgie so eingehend beschäftigt, andererseits wäre die eine oder andere Anbindung an aktuelle Forschungsfragen bzw. -literatur der Liturgiewissenschaft geboten. In seinem Vorwort sagt er zwar, sich nicht in aktuelle Kontroversen einmischen zu wollen, was er aber nicht immer durchhält. So manche Fußnote oder Randbemerkung zu kontroversen Themen verlangt nach näheren Erläuterungen. Im Kapitel „Liturgie im Alltag der Welt“ lässt der Autor nochmals klar durchblicken, dass die Feier des Glaubens konkrete Lebenssituationen

aufnehmen muss, um in der Krise der Moderne bestehen zu können. Was man darunter *in concreto* zu verstehen hat, werden hoffentlich Systematiker und Liturgiewissenschafter zukünftig aufgreifen und bearbeiten. Ein großer Gewinn für die zumeist sehr leicht und flüssig lesbaren Texte sind Kaspers große Erfahrungen auf dem Gebiet der Ökumene. Wo immer er sein langjährig eingeübtes Expertenwissen einbringt, profitiert die Leserschaft. Kasper wird nicht müde festzuhalten, dass eine neue liturgische Kultur auch im ökumenischen Bereich sichtbare Zeichen setzen muss. Denn auch hier gilt: „Die Kirche leistet ihren Beitrag zu einer erneuerten Kultur nicht in erster Linie durch das, was sie sagt, sondern durch das, was sie ist und in der Liturgie feiert." (82) Neben den biblischen Akzenten greift Kasper immer wieder auf die Kirchenväter zurück. Einer seiner Leitsprüche, der dem Leser durch das gesamte Werk immer wieder begegnet und einen Schlussakzent setzt, greift ein Zitat von Irenäus von Lyon auf. „Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch." Anders ausgedrückt: „Der Gottesdienst macht menschlich." So gefeierter Gottesdienst schützt uns davor, „unter unsere menschliche Würde zu fallen und im Alltag und im Alltäglichen und seinen Banalitäten aufzugehen. Der Gottesdienst zeigt uns und verwirklicht unsere wahre menschliche Würde; er ist Ausdruck der Freiheit des Christenmenschen." (beide Zitate 130)

Wien *Andreas Bieringer*

Eingesandte Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalt dieser Schriften. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

DOGMATIK

Kretz, Dietmar: Freiheit und Liebe. Eine Studie zum Ehesakrament. Echter Verlag, Würzburg 2011. (350) Pb. Euro 36,00 (D) / Euro 37,10 (A) / CHF 50,90. ISBN 978-3-429-03403-0.

ETHIK

Haker, Hille: Hauptsache gesund? Ethische Fragen zur Pränatal- und Präimplantationsdiagnostik. Kösel Verlag, München 2011. (268) Geb. Euro 19,99 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 30,90. ISBN 978-3-466-36871-6.

Lederhilger, Severin J. (Hg.): Gerechtigkeit will ich. Christliche Provokation für die Ökonomie. 12. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2010 (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 23). Internationaler Verlag der Wissenschaften Peter Lang, Frankfurt a. M. u.a. 2011. (198) Geb. Euro 42,80 (D) / Euro 44,00 (A) / CHF 62,00. ISBN 978-3-631-61080-0.

KIRCHENGESCHICHTE

Gohm, Richard: Selig, die um meinetwillen verfolgt werden. Carl Lampert – ein Opfer der Nazi-Willkür. 1894–1944. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2008. (440, 11 farb. u. 84 s/w Abb.) Geb. Euro 29,95 (D, A) / CHF 50,90. ISBN 978-3-7022-2961-0.

Jaspert, Bernd: Mönchtum und Protestantismus. Probleme und Wege der Forschung seit 1877. Band 5: Das Mönchtum in evangelischen Handbüchern der Kirchengeschichte – Die Neubegründung des Mönchtums im Protestantismus – Mönchtum als ökumenisches Problem (Regulae Benedicti Studia. Supplementa 21). EOS-Verlag, St. Ottilien 2011. (1039) Geb. Euro 98,00 (D) / Euro 100,80 (A). ISBN 978-3-8306-7460-3.

Pesch, Otto Hermann: Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Wirkungsgeschichte (topos taschenbücher 393). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer ^{3}2011. (451) Pb. Euro 12,90 (D) / Euro 13,20 (A) / CHF 20,50. ISBN 978-3-8367-0393-2.

Rupp, Walter: Friedrich von Spee. Dichter und Kämpfer gegen den Hexenwahn (topos taschenbücher 589). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer ^{3}2011. (128) Pb. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 14,50. ISBN 978-3-8367-0589-9.

KIRCHENRECHT

Müller, Ludger (Hg.): Rechtsschutz in der Kirche (Kirchenrechtliche Bibliothek 15). Lit Ver-

lag, Berlin u.a. 2011. (156) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 31,90. ISBN 978-3-643-50311-4.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Kopp, Stefan: Der liturgische Raum in der westlichen Tradition. Fragen und Standpunkte am Beginn des 21. Jahrhunderts (Ästhetik – Theologie – Liturgik 54). Lit Verlag, Berlin u.a. 2011. (198, zahlr. Abb.) Geb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 31,90. ISBN 978-3-643-50277-3.

Kranemann, Benedikt / Raschzok, Klaus (Hg.): Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts. Band I und II (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 98). Aschendorff Verlag, Münster 2011. (1204) Pb. Euro 124,00 (D). ISBN 978-3-402-11261-8.

Volgger, Ewald / Urban, Albert (Hg.): Liturgie und Versöhnung. Wege des Heils. Verlag Deutsches Liturgisches Institut, Trier 2011. (254) Kart. Euro 10,80 (D, A). ISBN 978-3-937796-11-6.

MORALTHEOLOGIE

Lintner, Martin M.: Den Eros entgiften. Plädoyer für eine tragfähige Sexualmoral und Beziehungsethik. Tyrolia Verlag, Innsbruck 2011. (182) Pb. Euro 17,95 (D, A) / CHF 25,90. ISBN 978-3-7022-3114-9.

ÖKUMENE

Fornet-Ponse, Thomas: Ökumene in drei Dimensionen. Jüdische Anstöße für die innerchristliche Ökumene (Jerusalemer Theologisches Forum 19). Aschendorff Verlag, Münster 2011. (516) Pb. Euro 52,00 (D) / Euro 53,50 (A) / CHF 89,00. ISBN 978-3-402-11023-2.

PASTORALTHEOLOGIE

Equit, Thomas: Seelsorge erneuern durch Vision und Partizipation. Strategieprozesse deutschsprachiger Diözesen. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 85). Echter Verlag, Würzburg 2011. (459) Pb. Euro 42,00 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 55,90. ISBN 978-3-429-03416-0.

Hilberath, Bernd J. / Kohl, Johannes / Nikolay, Jürgen (Hg.): Grenzgänge sind Entdeckungsreisen. Lebensraumorientierte Seelsorge und Kommunikative Theologie im Dialog: Projekte und Reflexionen (Kommunikative Theologie 14). Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2011. (239) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 30,50. ISBN 978-3-7867-2874-0.

Loffeld, Jan: Das andere Volk Gottes. Eine Pluralitätsherausforderung für die Pastoral (Erfurter Theologische Studien 99). Echter Verlag, Würzburg 2011. (327) Pb. Euro 24,00 (D) / Euro 24,70 (A) / CHF 34,50. ISBN 978-3-429-03367-5.

Mulia, Christian: Kirchliche Altenbildung. Herausferderungen – Perspektiven – Konsequenzen (Praktische Theologie heute 110). Verlag Walter Kohlhammer, Stuttgart 2011. (399) Pb. Euro 39,90 (D) / Euro 41,00 (A) / CHF 56,90. ISBN 978-3-17-021494-1.

Spielberg, Bernhard / Schilling, Astrid (Hg.): Kontroversen. Worum es sich in der Seelsorge zu streiten lohnt. Erich Garhammer zum 60. Geburtstag. Echter Verlag, Würzburg 2011. (291) Pb. Euro 29,00 (D) / Euro 29,90 (A) / CHF 41,90. ISBN 978-3-429-03439-9.

PHILOSOPHIE

Buchhammer, Brigitte: Feministische Religionsphilosophie. Philosophisch-systematische Grundlagen. (Philosophie 83). Lit Verlag, Berlin u.a. 2011. (391) Pb. Euro 39,90 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 63,90. ISBN 978-3-643-50316-9.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Fleck, Carola / Leimgruber, Stephan: Interreligiöses Lernen in der Kita. Grundwissen und Arbeitshilfen für Erzieher/-innen. Bildungsverlag EINS, Köln 2011. (121, zahlr. Abb.) Kart. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A). ISBN 978-3-427-50528-0.

SPIRITUALITÄT

Beurle, Klaus: Der Mensch des Herzens. Eine theologische Deutung von Gedichten des ben-

galischen Mystikers Lalon Shah. EOS Verlag, St. Ottilien 2011. (425) Pb. Euro 34,95 (D) / Euro 36,00 (A). ISBN 978-3-8306-7471-9.

Eilrich, Christiane: Gott zur Welt bringen: Maria. Von den Möglichkeiten und Grenzen einer protestantischen Verehrung der Mutter Gottes (Studien zur Spiritualität und Seelsorge 2). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2011. (446, 42 Abb.) Pb. Euro 44,00 (D) / Euro 45,30 (A) / CHF 62,90. ISBN 978-3-7917-2315-0.

Gnädinger, Louise (Hg.): Katharina von Siena. Briefe für eine Erneuerung der Kirche (topos taschenbücher 740). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2011. (221) Pb. Euro 12,90 (D) / Euro 13,30 (A) / CHF 22,50. ISBN 978-3-8367-0740-4.

Müller, Wunibald: Du sollst Leib und Seele ehren. Für eine heilsame Spiritualität. Kösel Verlag, München 2011. (157) Geb. Euro 14,99 (D) / Euro 15,50 (A) / CHF 24,90. ISBN 978-3-466-37019-1.

Pausch, Johannes / Böhm, Gert: Ich bin dann mal alt! Dem Leben auf der Spur bleiben – eine spirituelle Altersvorsorge. Kösel Verlag, München 2011. (220) Geb. Euro 16,99 (D) / Euro 17,50 (D) / CHF 26,90. ISBN 978-3-466-37014-6.

Sill, Bernhard / Kürzinger, Reinhard (Hg.): Vaterunser. Beterinnen und Beter in der Gebetsschule Jesu. Mit Bildern von Karin Haslinger. EOS-Verlag, St. Ottilien 2011. (375, Farbabbildungen) Geb. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A). ISBN 978-3-8306-7444-3.

Wendel, Saskia: Christliche Mystik. Eine Einführung (topos taschenbücher 527). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 22011. (133) Pb. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 15,90. ISBN 978-3-8367-0527-1.

THEOLOGIE

Gilich, Benedikt: Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie (Religions-Kulturen 8). Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2011. (445) Kart. Euro 49,80 (D) / Euro 51,20 (A) / CHF 66,90. ISBN 978-3-17-021496-5.

Groen, Basilius J. / Löser, Saskia (Hg.): Der Balkan. Religion, Gesellschaft und Kultur (Theologie im kulturellen Dialog 21). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2011. (184) Brosch. Euro 17,00 (D, A) / CHF 25,90. ISBN 978-3-7022-3080-7.

Kessler, Hans: Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi (topos taschenbücher 419). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 22011. (527) Pb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 23,50. ISBN 978-3-8367-0419-9.

Marschler, Thomas: Karl Eschweiler (1886–1936). Theologische Erkenntnislehre und nationalsozialistische Ideologie (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 9). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2011. (428) Pb. Euro 44,00 (D) / Euro 45,30 (A) / CHF 62,90. ISBN 978-3-7917-2320-4.

Pilipenko, Evgeny: Person im Sakrament. Systematische Analysen der Entwürfe katholischer Theologen des 20. Jahrhunderts mit einem Brückenschlag zum Dyotheletismus (ratio fidei 43). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2011. (263) Kart. Euro 34,90 (D) / Euro 35,90 (A). ISBN 978-3-7917-2291-7.

Sandler, Willibald: Die gesprengten Fesseln des Todes. Wie wir durch das Kreuz erlöst sind (topos taschenbücher 701). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2011. (191) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 17,50. ISBN 978-3-8367-0701-5.

Schlosser, Marianne / Heibl, Franz-Xaver (Hg.): Gegenwart der Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers (Ratzinger-Studien II). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2011. (516) Geb. Euro 34,90 (D) / Euro 35,90 (A) / CHF 49,90. ISBN 978-3-7917-2292-4.

THEOLOGISCHE AUTOREN

Barth, Friederike: Die Wirklichkeit des Guten. Dietrich Bonhoeffers „Ethik“ und ihr philosophischer Hintergrund (Beiträge zur historischen Theologie 156). Verlag Mohr Siebeck, Tübingen 2011. (XIV, 451) Geb. Euro 99,00 (D) / Euro 101,80 (A). ISBN 978-3-16-150591-1.

Vorgrimler, Herbert: Karl Rahner. Zeugnisse seines Lebens und Denkens (topos taschenbücher 416). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer ^{2}2011. (260) Pb. Euro 12,90 (D) / Euro 13,30 (A) / CHF 20,50. ISBN 978-3-8367-0416-8.

Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz

Studienjahr 2010/11

Rektorat

Rektor:
Dr. theol. Dr. theol. habil. Ewald Volgger OT
Professor für Liturgiewissenschaft
Prorektor:
Dr. theol. Dr. theol. habil. Michael Rosenberger
Professor für Moraltheologie

A. Theologische Fakultät

1. Studienabschlüsse im akademischen Studienjahr 2010/11

Angeführt sind die Namen und bisherigen akademischen Grade der AbsolventInnen sowie der Titel und die Fachzugehörigkeit der jeweiligen Qualifikationsarbeit.

a. Promotionen

Keplinger Josef, Mag. theol.: Der Vorstehersitz. Studie über die Verortung liturgischer Vorstehung im Spannungsfeld von Funktionalität und theologischer Zeichenstruktur (Liturgiewissenschaft)

Kyara Henry Mchamungu, Determination to Marriage and Matrimonial Consent. Force and Fear (canon 1103) in the Context of Tribal Customs of Chagga in Tanzania (Kirchenrecht)

b. Lizentiat

Francis Jophy: Theologie und Praxis des interreligiösen Dialoges in Indien (Pastoraltheologie)

c. Magisterium

Brunnmayr Daniel: „Zum Haus des Herrn wollen wir pilgern" (Ps 122,1). Untersuchungen über Beweggründe, Wegsymbolik und die liturgische Gestaltung von Wallfahrten (Liturgiewissenschaft)

Dorninger Stefan Franz Anton: „Gepriesen bist du, Herr, unser Gott …" Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen zur Theologie der Segensfeier anhand des Vergleichs des deutschen Benediktionale (1978) und der Editio typica De benedictionibus (1984) (Liturgiewissenschaft)

Gessner Helga: Patientenverfügung. „Sicherheit am Ende des Lebens" (Christliche Gesellschaftslehre)

König Elisabeth: Gott gab uns Ohren. Ein interdisziplinärer Blick auf das Hören und mögliche Folgerungen für eine hörende und hörsorgende Pastoral (Pastoraltheologie)

Krenn Regina, Dipl.-Päd.in: Der Heilige Geist als Prinzip des Lebens und der Hoffnung in einer lebensdienlichen Pastoral heute (Pastoraltheologie)

Kraft Andrea: „Ich seh' etwas, was du nicht siehst." Veränderung der Gottesbilder von Jugendlichen im Kontext einer pluralistischen Umwelt (Katechetik/Religionspädagogik)

Losbichler Florian: Apostolat durch Vereine. Der organisierte Katholizismus in der Diözese Linz in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (Christliche Gesellschaftslehre)

Mostögl Jennifer-Desirée: Hat die Natur Würde? Philosophische und theologische Antworten (Moraltheologie)

Mushi Genes Peter: The contribution of the Austrian Catholic Church to the growth and development of catechesis in the Tanzanian Catholic Church-Africa (Katechetik/Religionspädagogik)

Plank Eva, Dipl.-Päd.in: Vom Glück des Lebens vor dem Tod. Studien zum Carpediem-Motiv im Buch Kohelet (Altes Testament)

Schweiger Eugen: „Aber sprich nur ein Wort …" Eine Rekonstruktion von Helmut Peukerts handlungstheoretischer Fundamentaltheologie aus ihren Denkgrundlagen mit einer Fokussierung auf das Moment der Sprache (Dogmatische Theologie)

Trawöger Sibylle, Dipl.-Ing.in (FH): „Perspektiven" im Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Eine wissenschaftstheoretische Annäherung an Beobachter- und Teilnehmerperspektive (Dogmatische Theologie)

Wiesner Jürgen, M. A.: Zwischen Innovation und Tradition – Die konziliare Idee des Spätmittelalters (Kirchengeschichte)

B. Institut für Kunstwissenschaft und Philosophie ad instar facultatis

1. Studienabschlüsse im akademischen Studienjahr 2010/11

Angeführt sind die Namen und bisherigen akademischen Grade der AbsolventInnen sowie der Titel und die Fachzugehörigkeit der jeweiligen Qualifikationsarbeit.

a. Magisterium

Englmaier Renate, Dipl.-Päd.in: Mythos Alterswerk: Die Problematik eines Begriffs am Beispiel Maria Lassnig (Kunstwissenschaft)

Keller Monika: Text*il*. Zur Sprache des Textilen bei Christine und Irene Hohenbüchler (Kunstwissenschaft)

Seifriedsberger Manfred: Hans Jonas. Das Prinzip Verantwortung. Ertrag und Aktualität (Philosophie)

Tiefenthaler Gerlinde Claudette: Dorothee Golz . Kunst über Kunst (Kunstwissenschaft)

b. Bachelor

Bereczki Sára
Bindreiter Nicole
Blumenschein Stephan
David Jasmin Maria
Deutsch Wolfgang
Heuberer Traudlinde, MBA
Hofmann Gudrun, Dr.in med.
Kitzmüller Veronika
Kurzwernhart Alexander
Puttinger Jakob
Schmelzer Valentina
Stadlbauer-Baeva Galina
Steinkellner Claudia
Weinberger Maria
Wurzer Jürgen
Wurzer Melanie, Mag.a theol.

C. Veranstaltungen

1. Dies Academicus

Der Dies Academicus am 18. November 2010 befasste sich mit dem Thema „Kindertheologie. Chancen, Grenzen und Wege theologischer Gespräche in Familie, Kindergarten und Schule".

2. Thomas-Akademie

Zur Thomas-Akademie am 24. Jänner luden die Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz und das Bischöfliche Priesterseminar. Den Festvortrag hielt der Kirchenmusiker *Prof. Dr. Wolfgang Seifen*

zum Thema: „Die Bedeutung der Musik und Liturgie in der biblischen Religion".

3. Ehrung

Aus Anlass des 80. Geburtstag von Prälat Univ.-Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler luden die Katholisch-Theologische Privatuniversität und der Wagner Verlag am 10. März 2011 zur festlichen Feier, in deren Rahmen der Jubilar selbst sein neuestes Buch präsentierte: „Das Bistum Linz im Spannungsfeld des Nationalsozialismus. Vorträge – Aufsätze – Dokumente". In der Laudatio (*em. Univ.-Prof. Dr. Josef Gelmi*) sowie den Gratulationsworten wurde die Bedeutung der Forschungen Zinnhoblers für die oberösterreichische Kirchengeschichte und darüber hinaus in besonderer Weise hervorgehoben. Die Redaktion der Theologisch-praktischen Quartalschrift beglückwünscht ihren langjährigen Chefredakteur auf diesem Wege noch einmal herzlich.

4. Symposien

Am Freitag, 8. April 2011 setzte sich in der Bischofsaula des Linzer Priesterseminars ein von der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz veranstaltetes Symposium mit verschiedenen Aspekten der Persönlichkeit Bischof Franz Joseph Rudigiers, dessen 200. Geburtstag die Diözese Linz feierte, und seiner Zeit auseinander.

Im Rahmen eines Symposiums am 26. Mai 2011 wurde das Buch „Was spricht das Bild?" präsentiert, welches 19 im Laufe der letzten zehn Jahre bei der Ausstellungsreihe „Im Vorbeigehen", initiiert vom vormaligen Institut für Kunstwissenschaft und Ästhetik, nunmehr Institut für Kunstwissenschaft und Philosophie ad instar facultatis, gezeigte Positionen von Gegenwartskunst vorstellt.

5. 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 13.–15. Juli 2011 die 13. Ökumenische Sommerakademie im Stift Kremsmünster statt. Zum Thema „Auch Gott ist ein Fremder. Fremdsein – Toleranz – Solidarität" referierten und diskutieren prominente Wissenschafter und Theologen geschichtliche Entwicklungen sowie soziologische und psychologische Aspekte des Themas. Folgende Persönlichkeiten konnten als Vortragende gewonnen werden: *Dr.in Anna Mitgutsch* (Linz), *Univ.-Prof. DDr. Franz Gmainer-Pranzl* (Salzburg), *Univ.-Prof. Dr. Christoph Niemand* (Linz), *Univ.-Prof. Dr. Mouhanad Khorchide* (Münster), *em. Univ.-Prof.in Dr.in Susanne Heine* (Wien), *Doris Peschke* (Brüssel), *Univ.-Prof. Dr. Wolfgang Palaver* (Innsbruck), *Univ.-Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn* (Köln).

D. Publikationen

1. Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge

Bd. 22: Edeltraud Koller / Michael Rosenberger, Pietas et iustitia. Festschrift für Ferdinand Reisinger, Frankfurt a. M. u. a. 2011.

2. Linzer Beiträge zur Kunstwissenschaft und Philosophie

Bd. 3: Michael Hofer (Hg.), Über uns Menschen. Philosophische Selbstvergewisserungen, Bielefeld 2010.

Bd. 4: Monika Leisch-Kiesl / Johanna Schwanberg (Hg.), Was spricht das Bild? Gegenwartskunst und Wissenschaft im Dialog, Bielefeld 2011.

Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz
Bethlehemstrasse 20, A 4020 Linz

Dies Academicus

Donnerstag, 17. November 2011
15.00–21.30 Uhr

Glaubenssachen
Kunst_Religion

Welcher Glaube – welche Kunst? Welche Kunst muss ich goutieren, um zu welcher gesellschaftlichen Schicht zu gehören? Welcher Gruppe werde ich gleichsam automatisch zugerechnet, wenn ich eine bestimmte Form von Kunst präferiere? Ist Kunst ebenso Glaubenssache wie Religion? Und umgekehrt: Welcher ästhetischer Codes bedient sich die Religion, um mit unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppierungen zu kommunizieren?

Der diesjährige Dies Academicus der KTU Linz fragt nach religiösen Momenten in der Kunst und der ästhetischen Inszenierung von Religion. Er kontrastiert dabei die Perspektive der Kultur- und Medienwissenschaft mit theologischen und soziologischen Ansätzen.

15.00 Uhr
Performance

Kunst und Wandlung

Julius Deutschbauer, Wien

anschließend

Begrüßung
Rektor Univ.-Prof. Dr. Ewald Volgger OT

16.00 Uhr
Vortrag und Diskussion

Ökonomie des Sakralen? Verwandlung der Materie in Kunst und Glaube

Dr. Christian Bauer, Tübingen

17.15 Uhr
Pause

17.45 Uhr
Vortrag und Diskussion

Kunst als Glaubenssache

Prof. Dr. Wolfgang Ullrich, Karlsruhe

19.00 Uhr
Gesprächsrunde

Kunst und Religion als Mittel sozialer Distinktion

Dr.in Maria Bussmann, Wien
Mag.a Caroline Heider, Wien
Prof. Dr. Martin Hochleitner, Linz
Dr. Gustav Schörghofer SJ, Wien
Dr.in Johanna Schwanberg, KTU Linz
(Moderation)

anschließend
Buffet

Mitveranstalter:
Forum St. Severin, Institut für Fortbildung der Privaten Pädagogischen Hochschule der Diözese Linz

Um Anmeldung bis zum 10. November 2011 wird gebeten:
Tel. 0732/784293-4139, Fax: 0732/784293-4155, E-Mail: rektorat@ktu-linz.ac.at

Register

Theologisch-praktische Quartalschrift – 159. Jahr – 1.–4. Heft

Schwerpunktthemen:

Schönheit im Fragment

Franz Gruber: Editorial ... 2–3
Das Schöne in der Kunst. Eine Verhältnisbestimmung zu Theologie und Religion
Gerhard Larcher: „Zu schön, um wahr zu sein …!" Theologische Anmerkungen zur Rolle der Künste für den Glauben ... 4–11
Monika Leisch-Kiesl: Muss Kunst schön sein? Schönheit aus der Sicht der Kunstwissenschaft ... 11–18
Johannes Rauchenberger: Tote Steine? Sakralräume inszenieren und erleben ... 19–27
Ewald Volgger OT: Liturgie – zur Kunst gewordenes Leben ... 28–35
Jörg Seip: Jenseits der Sprache. Pastoral vor dem iconic turn ... 36–44
Waltraud Posch: Der Körper als Visitenkarte. Zum Verhältnis von Innerlichkeit und Äußerlichkeit des schönen Körpers ... 45–53
Peter Paul Kaspar: Fragmente zum Wahren, Guten und Schönen ... 54–60

Seelsorge in Extremsituationen

Franz Gruber: Editorial ... 113–114
Johanna u. Franz Strasser: Unser Kind ist gestorben ... 115–119
Kirsten Frf. u. Gregor Frh. v. Fürstenberg: Wir sind verwaiste Eltern. Mitleiden statt wegschauen ... 120–125
Léon Kraus: Notfallseelsorge ... 126–136
Peter Pulheim u. Christine Schaumberger: Bekehrung von Seelsorge und Theologie zu Menschen mit „Demenz" ... 137–145
Ludger Schwienhorst-Schönberger: Seelsorger in Extremsituationen: Die Freunde Ijobs ... 146–153
Hildegard Wustmans: Topologien der Not sind Topologien der Pastoral ... 154–161
Peter Hofer: Die Tröster und ihre Lügen ... 162–167

Religiöse Bewegungen

Franz Gruber: Editorial ... 225–226
Eva Baumann-Neuhaus: Religiöse Bewegungen in der katholischen Kirche ... 227–237
Reinhard Hempelmann: Religiöse Bewegungen in der evangelischen Kirche. Zur Resonanz des konservativen Protestantismus ... 238–247
Maria Widl: Movimenti – ein postmoderner Beitrag der Kirchenentwicklung ... 248–256
Klemens Armbruster: Bekehrung. Zur spirituellen und pastoralen Relevanz von Konversion heute ... 257–264
Michael Utsch: Ziehen neureligiöse Bewegungen Jugendliche an? Religionspsychologische Aspekte ... 265–275
Hans Gasper: Die Hoffnung aufs Millennium – Apokalypse konkret ... 276–284

Stille

Franz Gruber: Editorial ... 337–338
Peter Heintel: Der Verlust der Stille. Eine kulturkritische Diagnose ... 339–346
Rudolf Habringer: Wie die Stille in mein Leben getreten ist und was sie mir bedeutet ... 347–350
Johanna Kuric OCD: „Ich will hören, was Gott redet …" (Ps 85,9) Schweigen um Gottes willen ... 350–354
Susanne Gillmayr-Bucher: „In die Mulde meiner Stummheit leg ein Wort" (I. Bachmann) Alttestamentliche Aspekte ... 355–362
Hans Waldenfels: Der Glaube kommt vom Hören ... 363–369

Christian Hackbarth-Johnson: Ruhe des Geistes – im Yoga und in der christlichen Mystik 370–378
Matthias Wörther: Sound of Silence. Reflexionen über Stille und Schweigen im Film ... 379–385

Abhandlungen:

Ludger Müller: Sexueller Missbrauch in der Kirche. Kirchenrechtliche Aspekte 61–70
Franz Hubmann: Das Land der Verheißung. Die theologische Bedeutung des Landes Israel in jüdischer und christlicher Sicht 71–82
Matthias Reményi: Orte des Glaubens. Begriff und Aufgabe einer christlichen Gemeinde 168–176
Ansgar Kreutzer: Arbeit als Religion? 177–186
Werner Otto: „Boah, ist das schön – gar nicht wie in der Kirche." Wie Jugendkirchen auf kirchenferne Jugendliche zugehen 285–292
Konrad Huber: Jesus der Jude. Die jüdische Leben-Jesu-Forschung seit dem 19. Jahrhundert 293–304
Rudolf Zinnhobler: Erlebte Kirchengeschichte. Die Zeit vor und nach dem Konzil 386–397

ThPQ – kontrovers:

Marianne Heimbach-Steins: Das Memorandum „Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch". Zum kirchlichen Reformdiskurs 305–307
Bernhard Körner: Versäumte theologische Aufgaben. Fragen anlässlich des Memorandums „Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch" 307–308

ThPQ – nachgelesen:

Christoph Niemand: „Annäherung an die Gestalt unseres Herrn." Zum zweiten Teil des „Jesus-Buches" von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. 398–407

Rezensionen:

Aigner, Anton: Die Kunst des Leitens. Erfahrungen – Einsichten – Hinweise (*Michael Rosenberger*) 434
Aigner, Maria Elisabeth / Bucher, Rainer / Hable, Ingrid / Ruckenbauer, Hans-Walter (Hg.): Räume des Aufatmens. Pastoralpsychologie im Risiko der Anerkennung. (*Joachim Schlör*) 309
Alexander, Helmut (Hg.): Sigismund Waitz. Seelsorger, Theologe und Kirchenfürst (*Norbert M. Borengässer*) 92
Arbeitskreis für Inventarisation und Pflege des kirchlichen Kunstgutes (Hg.): Lexikon für kirchliches Kunstgut (*Martina Gelsinger*) 425
Augustin, George: Zur Freude berufen. Ermutigung zum Priestersein. Mit einem Geleitwort von Kardinal Walter Kasper (*Walter Wimmer*) 83
Augustin, George (Hg.): Priester sein in Christus (*Johann Hintermaier*) 105
Außermair, Josef / Hoff, Gregor Maria (Hg.): Dietrich Bonhoeffer – Orte seiner Theologie (*Franz Eichinger*) 218
Balthasar, Hans Urs v.: Die Gottesfrage des heutigen Menschen. Erweiterte Neuausgabe aus dem Nachlass. Herausgegeben und eingeleitet von Alois M. Haas (*Hilda Steinhauer*) 106
Barck, Karlheinz u. a. (Hg.): Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden (*Monika Leisch-Kiesl*) 421
Bauer, Christian / Fuchs, Ottmar (Hg.): Ein paar Kieselsteine reichen. Pastoraltheologische Beiträge von Rolf Zerfaß. Zum 75. Geburtstag von Rolf Zerfaß (*Helmut Eder*) 206
Becker, Sabina: Literatur- und Kulturwissenschaften. Ihre Methoden und Theorien (*Franz Gmainer-Pranzl*) 96
Bernanos, Georges: Unter der Sonne Satans. Ein Roman (*Josef Kern*) 95
Boff, Leonardo: Die Erde ist uns anvertraut. Eine ökologische Spiritualität (*Michael Rosenberger*) 314
Boff, Leonardo: Tugenden für eine bessere Welt (*Michael Rosenberger*) 313
Borengässer, Norbert M.: Eugen Hillmann (1855–1936) – „roter Kaplan"(*Helmut Wagner*) 198
Bsteh, Andreas / Mirdamadi, Seyed A. (Hg.): Hermeneutik. (*Franz Gmainer-Pranzl*) 210
Büchele, Herwig / Guggenberger, Wilhelm: Dramatische Ethik (*Franz Gmainer-Pranzl*) 90
Burgk-Lempart, Andrea: Wenn Wege sich trennen. Ehescheidung als theologische und kirchliche Herausforderung (*Rolf Sauer*) 429
Certeau, Michel de: GlaubensSchwachheit (*Franz Gmainer-Pranzl*) 196

Dessoy, Valentin / Lames, Gundo (Hg.): „… und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende!“ Zukunft offen halten und Wandel gestalten (*Sebastian Schneider*) 410
Dieckmann, Detlef / Kollmann, Bernd: Das Buch zur Bibel. Die Geschichte – Die Menschen – Die Hintergründe (*Werner Urbanz*) 413
Drechsler, Eva / Mayrhofer, Maria A.: Starke Frauen im Wandel der Zeit. Die Wiener „Lieserln“ 1709–2009 (*Monika Würthinger*) 93
Erkens, Franz-Reiner: St. Englmar (*Reinhard Kren*) 199
Ernst, Werner W. (Hg.): Liebe im Zeichen von Lieblingsliteratur (*Franz Gmainer-Pranzl*) 201
Fässler-Weibel, Peter (Hg.): Wenn Kinder sterben (*Franz Strasser*) 207
Feldbauer-Durstmüller, Birgit / Koller, Edeltraud (Hg.): Wirtschaft und Ethik (*Severin Renoldner*) 315
Fresacher, Bernhard (Hg.): Neue Sprachen für Gott (*Christian Wessely*) 194
Fuchs, Guido: Gott und Gaumen. Eine kleine Theologie des Essens und Trinkens (*Christoph Freilinger*). 318
Fuchs, Michael u.a.: Forschungsethik. Eine Einführung (*Michael Rosenberger*) 192
Fuchs, Ottmar: Im Innersten gefährdet. Für ein neues Verständnis von Kirchenvolk und Gottesvolk (*Hanjo Sauer*) 104
Fürst, Alfons: Die Liturgie der Alten Kirche. Geschichte und Theologie (*Christoph Freilinger*) 100
Gamm, Hans-Jochen: Das Judentum. Eine Einführung (*Gerhard Langer*) 327
Giesen, Rut von: Ökonomie der Kirche? Zum Verhältnis von theologischer und betriebswirtschaftlicher Rationalität in praktisch-theologischer Perspektive (*Alois Halbmayr*) 190
Gohm, Richard: Selig, die um meinetwillen verfolgt werden. Carl Lampert – ein Opfer der Nazi-Willkür. 1894–1944 (*Rudolf Zinnhobler*) 419
Greshake, Gisbert: … wie man in der Welt leben soll. Grundfragen christlicher Spiritualität (*Michael Rosenberger*) 216
Grillmeyer, Siegfried u. a. (Hg.): Eins im Eifer? Monismus, Monotheismus und Gewalt (*Josef Kern*) 312
Gruber, Franz: Lieben. Leben mit Leidenschaft und Sinn (*Alfred Habichler*) 408
Guggenberger, Wilhelm / Regensburger, Dietmar / Stöckl, Kristina (Hg.): Politik, Religion und Markt. (*Franz Gmainer-Pranzl*) 212
Halder, Klemens H.: Norbert von Xanten (*Norbert M. Borengässer*) 313
Hammann, Konrad: Rudolf Bultmann. Eine Biographie (*Michael Zugmann*) 414
Hartmann, Gerhard: Wählt die Bischöfe (*Rudolf Zinnhobler*) 85
Heimbach-Steins, Marianne: „… nicht mehr Mann und Frau“. (*Axel Bohmeyer*) 433
Heinemann, Christoph (Hg.): Gottes Wort im Kirchenjahr 2011. Das Werkbuch für Verkündigung und Liturgie (*Bernhard J. Kagerer*) 99
Heinemann, Christoph (Hg.): Gottes Wort im Kirchenjahr 2011. Beiheft zur Liturgie. Lesejahr A – Band 1: Advent bis 9. Sonntag (*Bernhard J. Kagerer*) 99
Heinemann, Christoph (Hg.): Gottes Wort im Kirchenjahr 2011. DIGITAL (*Bernhard J. Kagerer*) 99
Henrici, Peter: Hans Urs von Balthasar. Aspekte seiner Sendung (*Hilda Steinhauer*) 220
Herkert, Thomas / Remenyi, Matthias (Hg.): Zu den letzten Dingen (*Alois Halbmayr*) 88
Hettich, Michael: Den Glauben im Alltag einüben (*Helmut Eder*) 329
Hintersberger, Benedikta u. a. (Hg.): Du bist der Atem meines Lebens. (*Anita Schwantner*) 435
Hoff, Gregor Maria / Waldenfels, Hans (Hg.): Die ethnologische Konstruktion des Christentums. Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion (*Ansgar Kreutzer*) 417
Höffner, Michael: Berufung im Spannungsfeld von Freiheit und Notwendigkeit (*Johann Hintermaier*) .. 106
Holzapfel-Knoll, Maria / Leimgruber, Stefan: Gebete von Juden, Christen und Muslimen. Modelle für religiöse Feiern in der Schule (*Andreas Kaltseis*) 326
Idriz, Benjamin / Leimgruber, Stephan / Wimmer Stefan Jakob (Hg.): Islam mit europäischem Gesicht. Perspektiven und Impulse (*Josef Kern*) 213
Jakobi, Paul: Verkünde das Evangelium. Gedanken und Anregungen zu den Evangelien der Werktage (*Pius Maurer OCist*) 203
Kasper, Walter: Die Liturgie der Kirche (*Andreas Bieringer*) 435
Klasvogt, Peter / Fisch, Andreas (Hg.): Was trägt, wenn die Welt aus den Fugen gerät. Christliche Weltverantwortung im Horizont der Globalisierung (*Hanjo Sauer*) 315
Koller, Edeltraud / Schrödl, Barbara / Schwantner, Anita (Hg.): Exzess (*Rainer Bucher*) 411
Kopp, Stefan: Der liturgische Raum in der westlichen Tradition. Fragen und Standpunkte am Beginn des 21. Jahrhunderts (*Christoph Freilinger*) 426
Körner, Bernhard / Baich, Christa / Klimann, Christine: Glauben leben – Theologie studieren (*Sibylle Trawöger*) 190
Kraemer, Horst: Soforthilfe bei Stress und Burn-out. Neue Energie in wenigen Tagen – Coaching mit Neuroimagination – Strategien der Vorbeugung (*Elfrieder Koblmüller*) 412
Kranemann, Benedikt / Pilvousek, Josef / Wijlens, Myriam (Hg.): Mission – Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart (*Franz Gmainer-Pranzl*) 205
Kranemann, Benedikt / Wijlens, Myriam (Hg.): Gesendet in den Weinberg des Herrn. Laien in der katholischen Kirche heute und morgen (*Helmut Eder*) 86

Krist, Alois: Spannung statt Spaltung. Dimensionen eines förderlichen Umgangs mit Aggression in der Kirche (*Helmut Eder*) 325
Kunzler, Michael: Dienst am Wort Gottes. Eine Einführung in den Lektorendienst (*Michael Zugmann*) 97
Lerch, Magnus: All-Einheit und Freiheit. Subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte zwischen Klaus Müller und Magnus Striet (*Klaus Viertbauer*) 415
Lerchenmüller, P. Petrus-Adrian: „Allen bin ich alles geworden, um auf jeden Fall einige zu retten." (1 Korr 9,22) (*Reinhard Kren*) 200
Lies, Lothar: Bedankte Berufung. Die eucharistische Struktur der ignatianischen Exerzitien. Mit einer Einführung von Diözesanbischof Dr. Manfred Scheuer (*Walter Weinberger OSB*) 104
Loidol, Norbert: Renaissance in Oberösterreich (*Rudolf Zinnhobler*) 201
Maul, Maria: Provinzial P. Dr. Franz Xaver Niedermayer SDB (1882–1969) als »Baumeister« des Don-Bosco-Werkes im deutschen Sprachraum (*Rudolf Zinnhobler*) 91
Mettler, Peter: Die Berufung zum Amt im Konfliktfeld von Eignung und Neigung. Eine Studie aus pastoraltheologischer und kirchenrechtlicher Perspektive (*Walter Weinberger OSB*) 94
Nastainczyk, Wolfgang: Wie die Schlesier Christen wurden, waren und sind. Ein Beitrag zur schlesischen Kulturgeschichte (*Gerhard B. Winkler OCist*) 420
Nehring, Andreas / Valentin, Joachim (Hg.): Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen (*Franz Gmainer-Pranzl*) 215
Pacik, Rudolf / Redtenbacher, Andreas (Hg.): Johannes H. Emminghaus. „… aber den Vorrang hat das Leben." (*Andreas Bieringer*) 204
Pallua, Ulrich / Knapp, Adrian / Exenberger, Andreas (Hg.): (Re)Figuring Human Enslavement. Images of Power, Violence and Resistance (*Franz Gmainer-Pranzl*) 211
Parsch, Pius: Das Jahr des Heiles. Neu eingeleitet von Harald Buchinger (*Andreas Bieringer*) 101
Patsch, Jakob: … als er das Brot brach. Gehalt und Gestalt der Eucharistiefeier (*Christoph Freilinger*) 427
Pesch, Otto Hermann: Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. Band I/1 und I/2: Die Geschichte der Menschen mit Gott (*Ansgar Kreutzer*) 187
Pesch, Otto Hermann: Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. Band II: Die Geschichte Gottes mit den Menschen (*Ansgar Kreutzer*) 187
Renöckl, Helmut / Baloban, Stjepan: Jetzt die Zukunft gestalten (*Franz Gmainer-Pranzl*) 215
Richter, Paul: Der Beginn des Menschlebens bei Thomas von Aquin (*Michael Rosenberger*) 322
Rolinek, Susanne / Lehner, Gerald / Strasser, Christian: Im Schatten von Hitlers Heimat. Reiseführer durch die braune Topographie von Oberösterreich (*Rudolf Zinnhobler*) 197
Sandgruber, Roman: Wir Oberösterreicher (*Rudolf Zinnhobler*) 197
Schaupp, Walter / Ruckenbauer, Hans-Walter (Hg.): Macht Religion gesund? (*Hans Peter Dirngrabner*) . 330
Schlette, Heinz Robert: Die Verschiedenheit der Wege (*Franz Gmainer-Pranzl*) 432
Schmid, Hansjörg u. a. (Hg.): Zeugnis, Einladung, Bekehrung. Mission in Christentum und Islam (*Franz Gmainer-Pranzl*) 431
Schmid, Hansjörg / Renz, Andreas / Ucar, Bülent (Hg.): „Nahe ist dir das Wort …" Schriftauslegung in Christentum und Islam (*Werner Urbanz*) 331
Schmidinger, Wolfgang (Hg.): Alexander Men – Gespräche über Glaube und Kirche (*Kristina Stoeckl*) . 323
Schnädelbach, Herbert / Hastedt, Heiner / Keil, Geert (Hg.): Was können wir wissen, was sollen wir tun? Zwölf philosophische Antworten (*Alexander Eichinger*) 209
Schödl, Ingeborg: Vom Aufbruch in die Krise. Die Kirche in Österreich ab 1945 (*Rudolf Zinnhobler*) 318
Schüle, Andreas: Die Urgeschichte (Gen 1–11) (*Franz Hubmann*) 192
Schüßler, Werner / Görgen, Christine (Hg.): Gott und die Frage nach dem Bösen. Philosophische Spurensuche: Augustin – Scheler – Jaspers – Jonas – Tillich – Frankl (*Herbert Rommel*) 431
Stegers, Rudolf: Bibliographie Sakrale Gebäude. Kirchen, Synagogen, Moscheen, Häuser der Stille, Friedhofsbauten 1970–2009 (*Martina Gelsinger*) 423
Stegers, Rudolf: Entwurfsatlas Sakralbau (*Martina Gelsinger*) 423
Stückelberger, Johannes: Wolkenbilder. Deutungen des Himmels in der Moderne (*Monika Leisch-Kiesl*) 424
Stuflesser, Martin / Winter, Stephan (Hg.): „Ahme nach, was du vollziehst." Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik (*Andreas Bieringer*) 320
Tremmel, Michael: Gesundheit und Gesundheitsförderung aus sozialpastoraler Perspektive (*Hermann Deisenberger*) 103
Wahl, Heribert (Hg.): Den „Sprung nach vorn" neu wagen. Pastoraltheologie ‚nach' dem Konzil. Rückblicke und Ausblicke (*Monika Udeani*) 208
Weß, Paul: Glaube aus Erfahrung und Deutung. Christliche Praxis statt Fundamentalismus (*Josef Kern*) 316
Wienhardt, Thomas: Jugend der Gegenwart. Jugendkulturen im Umfeld von Kirche, Glaube und Jugendarbeit – Jugendstudie Augsburg (*Paul M. Zulehner*) 102
Zinnhobler, Rudolf: Das Bistum Linz im Spannungsfeld des Nationalsozialismus. Vorträge – Aufsätze – Dokumente (*Franz Rohrhofer*) 317

Eingesandte Schriften 108, 221, 333, 437

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema:	Diskurse der Sünde
Sigrid Müller:	Was ist Sünde aus moraltheologischer Sicht?
Hermann Häring:	Was ist Sünde aus dogmatischer Sicht?
Erich Garhammer:	Das Thema Sünde in der Gegenwartsliteratur
Andreas Mertin:	Die Faszination der Sünde in der heutigen Kultur

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 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:

Religiöse Bewegungen, Heft 3/2011
Baumann-Neuhaus, *Religiöse Bewegungen in der katholischen Kirche* ◆ Hempelmann, *Zur Resonanz des konservativen Protestantismus* ◆ Widl, *Movimenti – postmoderne Kirchenentwicklung* ◆ Armbruster, *Konversion – spirituelle und pastorale Relevanz* ◆ Utsch, *Neureligiöse Bewegungen und Jugendliche* ◆ Gasper, *Hoffnung aufs Millennium – Apokalypse konkret* ◆ Otto, *Jugendkirchen und kirchenferne Jugend* ◆ Huber, *Jüdische Leben-Jesu-Forschung*

Seelsorge in Extremsituationen, Heft 2/2011
Strasser, *Unser Kind ist gestorben* ◆ von Fürstenberg, *Wir sind verwaiste Eltern* ◆ Kraus, *Notfallseelsorge* ◆ Pulheim/Schaumberger, *»Demenz« und Seelsorge* ◆ Schwienhorst-Schönberger, *Die Freunde Ijobs* ◆ Wustmans, *Topologien der Not, Topologien der Pastoral* ◆ Hofer, *Die Tröster und ihre Lügen* ◆ Reményi, *Orte des Glaubens* ◆ Kreutzer, *Arbeit als Religion?*

Schönheit im Fragment, Heft 1/2011
Larcher, *»Zu schön, um wahr zu sein …!«* ◆ Leisch-Kiesl, *Muss Kunst schön sein?* ◆ Rauchenberger, *Tote Steine?* ◆ Volgger, *Liturgie – zur Kunst gewordenes Leben* ◆ Seip, *Jenseits der Sprache* ◆ Posch, *Der Körper als Visitenkarte* ◆ Kaspar, *Fragmente zum Wahren, Guten und Schönen* ◆ Müller, *Sexueller Missbrauch in der Kirche* ◆ Hubmann, *Das Land der Verheißung*

Wem gehören die Sakramente?, Heft 4/2010
Sattler, *Zum Gedächtnis Jesu Christi Sakramente feiern* ◆ Faber, *Würdigung des Menschen* ◆ Hofrichter, *Eltern, Kirche und die Taufe* ◆ Hilberath, *Wem gehört die Firmung?* ◆ Wustmans, *Firmung oder die Frage nach der Autorität der Kirche im Erleben Jugendlicher* ◆ Knapp, *»Ich nehme dich an und verspreche dir Treue«* ◆ Karrer, *Ehe als Sakrament – die Liebe tun* ◆ Rosenberger, *»Die Zeit der Vertuschung ist vorbei!« Macht und sexuelle Gewalt in kirchlichen Einrichtungen* ◆ Wustmans, *Fragile Orte der Hoffnung in der Pastoral*

Burnout, Heft 3/2010

Religion und Bildung, Heft 2/2010

Ist Gott noch der Rede wert?, Heft 1/2010

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

Einführung in die fünf großen Weltreligionen



Johannes Herzgsell SJ
Das Christentum im Konzert der Weltreligionen
Ein Beitrag zum interreligiösen Vergleich und Dialog

600 Seiten, kartoniert,
ISBN 978-3-7917-2385-3
€ 29,90 (D) / € 30,80 (A) / sFr 40,90

Wie soll sich das Christentum im Ensemble der Weltreligionen situieren? Diese Frage bewegt Christen heute mehr denn je. Um sich einer Antwort anzunähern, führt der Autor mit den Mitteln der Religionswissenschaft in die fünf großen Weltreligionen des Hinduismus, Buddhismus, Judentums, Christentums und Islams ein. Mit der Methode der komparativen Theologie arbeitet er Verschiedenheiten und Gemeinsamkeiten zwischen ihren zentralen Lehren heraus, bestimmt mit Hilfe der Fundamentaltheologie und Religionsphänomenologie ihr gemeinsames Wesen und plädiert schließlich für einen religionstheologischen Inklusivismus als die für Christen angemessene Sicht.

Das Buch bietet eine breite informative Grundlage für den interreligiösen Dialog und gibt ihm eine theologische Orientierung.

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