B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Diskurse der Sünde

Mertin · Von Sünden und Sündern

Garhammer · Rettende Formulierungen

Häring · Es geht ums Ganze – Gnade und Sünde

Dlugoš / Müller · Was ist Sünde?

Pock · Neue Orte der Vergebung

Otto · „Dann bist auch Du ein Dieb!"

Altmeyer · „Fremdsprache Religion"

Marböck · Die Psalmen – ein Strom, der trägt

Literatur:

Chancen zur Versöhnung? (Werner Wolbert)
Bibelwissenschaft, Dogmatik, Hilfsmittel, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Kunstwissenschaft, Liturgie, Liturgiewissenschaft, Moraltheologie, Ökumene, Patrologie, Religionspädagogik, Religionstheologie, Spiritualität, Theologie

1

2012

160. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet

Schwerpunktthema: Diskurse der Sünde

Franz Gruber: Editorial 2

Andreas Mertin: Von Sünden und Sündern. Ihre Faszination in der heutigen Kultur 4

Erich Garhammer: Rettende Formulierungen. Sünde in der modernen Literatur 11

Hermann Häring: Es geht ums Ganze. Zur Revision des Opfermodells im Diskurs von Gnade und Sünde 21

Slavomír Dlugoš
Sigrid Müller: Was ist Sünde? 31

Johann Pock: Therapiecouch, Pilgerweg und Onlineportal: Neue Orte der Vergebung 40

Werner Otto: „Dann bist auch Du ein Dieb!" – Ein Projekt mit Jugendlichen über die zehn Gebote 49

Abhandlungen:

Stefan Altmeyer: Im Anfang war das Wort – sind nun die Worte am Ende? Über religiöse Bildung und die „Fremdsprache Religion" 58

Johannes Marböck: Die Psalmen – ein Strom, der trägt und verbindet Weisung und Gebete unterwegs zur Königsherrschaft Gottes 70

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch

Werner Wolbert: Eberhard Schockenhoff: Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen 81

Besprechungen: Bibelwissenschaft (82), Dogmatik (84), Hilfsmittel (86), Kirchengeschichte (86), Kirchenrecht (89), Kunstwissenschaft (90), Liturgie (93), Liturgiewissenschaft (94), Moraltheologie (97), Ökumene (98), Patrologie (99), Religionspädagogik (100), Religionstheologie (102), Spiritualität (103), Theologie (104)

Eingesandte Schriften 108

Impressum 112

Redaktion: A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 070/78 42 93-4142, Fax: -4155
E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at Internet: http://www.ktu-linz.ac.at/thpq

Anschriften der Mitarbeiter: PD Dr. Stefan Altmeyer, Am Hof 1, D 53113 Bonn
Univ.-Ass. Dr. Slavomír Dlugoš, Schenkenstraße 8–10, A 1010 Wien
Univ.-Prof.in Dr.in Sigrid Müller, Schenkenstraße 8–10, A 1010 Wien
Univ.-Prof. Dr. Erich Garhammer, Neubaustraße 11, D 97070 Würzburg
em. Univ.-Prof. Dr. Herman Häring, Wächterstraße 61, D 72074 Tübingen
em. Univ.-Prof. Dr. Johannes Marböck, Wurmstraße 13, A 4020 Linz
Dr. h.c. Andreas Mertin, Erftstraße 19, D 58097 Hagen
Dr. Werner Otto, Holbeinstraße 70, D 60596 Frankfurt a. Main
Univ.-Prof. Dr. Johann Pock, Schenkenstraße 8–10, A 1010 Wien
Univ.-Prof. Dr. Dr. h.c. Werner Wolbert, Universitätsplatz 1, A 5020 Salzburg

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

160. Jahrgang 2012

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. Christoph Freilinger
Assistent am Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie

Dr. theol. Franz Hubmann
Emeritierter Professor 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

„Als sich Sünde in Schuld, das Vergehen gegen göttliche Gebote in den Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelte, ging etwas verloren."

(Jürgen Habermas)

Liebe Leserin, lieber Leser!

Es gibt Schlüsselbegriffe im christlichen Glauben und in der Theologie, die eine Art Doppelleben führen. Einesteils sind sie Leitkategorien der religiösen Sprache und des Glaubenslebens, anderenteils unterscheiden sie sich markant von der Bedeutung und Verwendung in der säkularen Alltagskultur. Der Begriff „Sünde" zählt zu diesen janusgesichtigen Schlüsselwörtern. Theologisch zentral, aber auch belastet wie kaum ein anderer in der einen Hemisphäre, wird er in der anderen zusehends zu einer ironisch schillernden Chiffre für allerlei Verbotenes, dessen Übertretung jedoch nicht mehr mit dem Verlust des Himmels konnotiert, sondern geradezu den Gewinn von Lust, Glück und Leben verheißt. Für Jürgen Habermas zeigt sich gerade an der Transformation des Sündenbegriffs, dass mit seiner nachmetaphysischen Übersetzung in den Begriff Schuld auch etwas unwiederbringlich verloren ging. Bestenfalls kann eine geglückte Übersetzung ein neues Verständnis und eine neue Performativität erzeugen, so wie dies beim Begriff der Gottebenbildlichkeit mit dessen säkularer Übersetzung in die Kategorie der Menschenwürde gelungen ist.

Dem Begriff der Sünde ein neues Verständnis und eine neue Wirksamkeit zu verleihen, ohne den Ballast der Vergangenheit weiter nachzuschleppen (siehe dazu den instruktiven Artikel von M. Striet in der Herder Korrespondenz 11/2011), muss heute theologisch wieder in Angriff genommen werden. Diese erste Ausgabe der ThPQ im 160. Jahrgang möchte dazu einen Beitrag leisten. Unter dem Themenschwerpunkt „Diskurse der Sünde" werden aus verschiedenen Blickwinkeln Schlaglichter auf das Thema Sünde geworfen.

Der Münchner Kulturwissenschaftler *Andreas Mertin* beschreibt in seinem Aufsatz die Faszination des Themas Sünde in Musik, Malerei und Filmkunst. Für Mertin übt „Sünde" die Funktion eines Hintergrundbegriffs aus, ohne den Phänomene der Gegenwart unverständlich bleiben, darum bleibt seine Referenz gerade im säkularen Kontext erhalten. Der Würzburger Pastoraltheologe *Erich Garhammer* greift das Habermas-Motiv des Verhältnisses von Sünde und Schuld auf und zeigt in seinem Durchblick ausgewählter literarischer Verarbeitungen des Sündenthemas vor allem den Gewinn dieser „Übersetzungen": „Kein expliziter Sündendiskurs, kein Ausweg aus Schuldverstrickungen … Der Literatur geht es um eine angemessene Sprache für Schuld und ihre Abgründe."

Nach diesen beiden phänomenologischen Zugängen führen die systematisch-theologischen Vertiefungen das Thema weiter: Der emeritierte Nijmegener Dogmatiker *Hermann Häring* argumentiert, dass der Sündenbegriff einseitig und hauptsächlich sühnetheologisch mit dem Gnadenbegriff verklammert worden ist. Worum es heute aber ginge, wäre die Rückbindung von Gnade an die narrativen Erfahrungen der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, wie sie in der biblischen

Tradition bezeugt wird. Aus moraltheologischer Sicht versuchen die Wiener Moraltheologin *Sigrid Müller* und ihr Mitarbeiter *Slavomír Dlugoš* einen verengten Sündenbegriff aufzubrechen. Eine Reformulierung des Sündenbegriffs müsste durch eine Neukontextualisierung hindurchgehen: Beziehung, Struktur, falsche Unterordnung und existenzieller Selbstwiderspruch – diese Kategorien sollten als der neue Rahmen eines revidierten Sündenverständnisses heute ausgearbeitet werden.

Der klassische Ort der Vergebung ist in der kirchlichen Tradition das Bußsakrament. Doch längst haben andere Orte den Beichtstuhl seiner singulären Funktion beraubt: die Therapiecouch, der Pilgerweg oder das Onlineportal. Das Plädoyer des Wiener Pastoraltheologen *Johann Pock* lautet deshalb: „Nicht das Einschärfen einer zentralen Form, sondern eine Vielfalt der Formen von Versöhnung wird sowohl den Lebensbedingungen der Menschen in der so genannten postmodernen Gesellschaft gerecht als auch den Vorgaben aus Schrift und Tradition, und kann dann wieder offen machen für die sakramentalen Formen."

Der Schlussbeitrag des Frankfurter Stadtjugendpfarrers *Werner Otto* dokumentiert ein spannendes Projekt der Jugendkirche Jona zum Thema der Zehn Gebote. Dabei zeigt sich, dass eine der größten Herausforderungen für junge Menschen darin besteht, wie sie sich selbst definieren, welches Profil sie ihrem Leben geben können. Für die Kirche ist diese Situation nach Otto eine große Chance, junge Menschen zu begleiten. Sie könne den Erfahrungen des Scheiterns die Botschaft eines Gottes an die Seite stellen, der den Menschen nicht nur über einen seiner zahlreichen unterschiedlichen Rollenbezüge anspricht, die er in der aktuellen Kultur ausübt, sondern ganzheitlich als Person annehmen und wertschätzen.

Soweit die Themenbeiträge. Zwei ausgezeichnete Artikel ergänzen das aktuelle Heft: Der Bonner Religionspädagoge *Stefan Altmeyer* schreibt zur Problematik der religiösen Sprache heute, und der emeritierte Grazer Alttestamentler *Johannes Marböck* führt uns die existenzielle und spirituelle Tiefe des Psalters vor Augen.

Liebe Leserin, lieber Leser: Mit dem soeben begonnenen 160. Jahrgang blickt die Theologisch-praktische Quartalschrift auf eine lange und ereignisreiche Geschichte zurück. So wertvoll diese auch ist, es gilt vor allem das sich im Titel der Zeitschrift manifestierende Prinzip in jedem ihrer Hefte theologisch-praktisch zu realisieren: Glaube und Kultur theologisch zu reflektieren und diese wechselseitig für eine gute Zukunft ins Gespräch zu bringen. Ich hoffe, dass uns dieses Anliegen mit dem vorliegenden Heft erneut gelungen ist. So wünsche ich Ihnen eine fruchtbare Zeit der Lektüre und Gottes Segen für das Jahr 2012.

Im Namen der Redaktion
Franz Gruber

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte des Echter Verlages bei. Wir bitten um Beachtung.

Andreas Mertin

Von Sünden und Sündern

Ihre Faszination in der heutigen Kultur

◆ **In der gegenwärtigen postmodernen Kultur kann man der Sünde auf vielfältige Weise begegnen. Andreas Mertin will dies nicht bloß als Wiederkehr eines traditionellen Motivs gedeutet wissen, sondern vielmehr als grundsätzliche Transformation (vom Schicksal zur Wahl), die auch die frühere Rede von der Sünde berührt. Oft werden Sujet und Komposition beibehalten, die Haltung der Sünde gegenüber verändert sich jedoch. Um dies zu verdeutlichen, nimmt Mertin den Leser/die Leserin mit auf eine Reise, die werbe-, video-, film- und musikästhetische Auseinandersetzungen mit dem Thema ebenso beinhaltet wie Beispiele aus dem alltäglichen Fernsehprogramm und der Medienkunst. Bei aller variantenreichen Auseinandersetzung gibt es einen „unentrinnbaren Horizont": Ohne den Begriff der Sünde können die Phänomene der Gegenwart nicht thematisiert werden. (Redaktion)**

Vermutlich hat jede Epoche ebenso ihre populärkulturellen wie hochkulturellen Bilder der Sünde gefunden. Erinnern wir uns an die berühmten Darstellung der Sünde von Franz von Stuck, heute in der Neuen Pinakothek in München, die bis in die Gegenwart des 21. Jahrhunderts zumindest im deutschsprachigen Bereich die Bildwelt zum Thema bestimmt. Wer bei der Suchmaschine Google in der Bildersuche „Die Sünde" eintippt, trifft zunächst und vor allem auf das Kunstwerk von Stuck aus dem Jahr 1893. Offenkundig ist dieses Bild außerordentlich wirkmächtig und einprägsam. Das ist insofern verwunderlich, als es ja allen gängigen heutigen Konventionen widerspricht. Eigentlich ist es ein eher undeutliches, fast schwarzes Bild mit einer nur ansatzweise nachvollziehbaren Bilderzählung. Eine halbbekleidete Frau, eine überdimensionierte Schlange, ein Blick, vor allem aber: ein Titel als Etikett. Das Bild ist misogyn bis ins Letzte hinein. Heutzutage würde man die Sünde eigentlich anders darstellen als zu Zeiten Arthur Schnitzlers.

Und tatsächlich kann man beobachten, wie die postmoderne Kultur die alten Motive für die heutige Zeit transformiert. Sie behält zwar das Sujet und sogar die Komposition bei, transformiert aber die Haltung, mit der wir mit der Sünde umgehen. War die Sünde 1893 noch etwas unheimlich-diabolisch Verführerisches, so ist sie knapp hundert Jahre später etwas, was man einfach mal ausprobiert, und die Schlange ist geradezu neckisch. Oliviero Toscani, früherer Werbe-Chef der Bekleidungsfirma Benetton, hat dies kongenial eingefangen. Unverkennbar greift seine Inszenierung auf das Bild von Franz von Stuck zurück und transformiert es in ein Element heutiger Freizeitkultur, zugleich aber auch in ein Element heutiger Bewusstseinskultur.

Unter dem Titel „*Combining Cultures and Stories*" versammelte Toscani 1988 die

Jungfrau von Orleans und Marilyn Monroe, Leonardo da Vinci und Julius Caesar sowie Adam and Eve. Und er schreibt zur Reaktion: „The naked breast of Eve peeping out from a jeans jacket were enough to scandalize American puritans, but the same photo won a prize in Holland."[1]

Vor allem aber gelingt es Toscani, das Motiv der Sünde nahezu vollständig zu transformieren. Sünde ist etwas, was man sich mal anziehen kann, keinesfalls ein grundsätzlicher Bestandteil der menschlichen Natur, eher eine zweite Haut, ein Accessoire, eine Inszenierungsstrategie.

Ich bringe dieses Beispiel zu Beginn meiner Überlegungen, um deutlich zu machen, dass man sich hüten sollte, das Vorkommen des Motivs der Sünde in der Gegenwart als bloße *Wiederkehr* eines traditionellen Motivs zu deuten. Es ist vielmehr eine grundsätzliche *Transformation*, die meines Erachtens auch die frühere Rede von der Sünde berührt und verändert. Mit Gerhard Schulze könnte man das als Transformation vom Schicksal zur Wahl bezeichnen.

Die kleinbürgerliche Welt hatte die Rede von der Sünde noch intakt gelassen und den Kleinbürger nur von der unmittelbaren Bedrohung entlastet: *Wir sind alle kleine Sünderlein, es war immer so* – aber eben auch: *Wir kommen alle, alle in den Himmel, weil wir so lieb sind*. Die Gesellschaft unter der *Condition postmoderne* unterminiert die Sündenlehre, indem sie erklärt, selbstverständlich könne man sich die Rede von der Sünde anziehen, wenn es einem passt. Und Oliviero Toscani liefert die richtigen Bilder und die passende Kleidung dazu.

1 Werbung

Es ist fast schon zu billig, beim Thema Sünde mit der Werbung zu kommen. Die Thematisierung der Sünde und der Verführung zur Sünde ist der Werbung konstitutiv eingeschrieben und nicht umsonst ist der angebissene Apfel eines der Lieblingsmotive der Werbetreibenden seit vielen Jahrzehnten. Das Thema „Sünde und Werbung" hat viele Facetten. Es wäre verkürzt, es auf die explizite Aufnahme religiöser Sünden-Motive in einzelnen Werbeanzeigen reduzieren zu wollen. Auf diese Weise geraten zentrale Momente der höchst komplexen und widersprüchlichen Beziehung aus dem Blick. Nur wenn man begreift, dass die Werbung selbst eine religiöse Grundstruktur hat, die mit dem Gehalt von Sünde operiert, wird nicht nur die beständige Bezugnahme der Werbetreibenden auf das Thema verständlich, sondern auch der Unmut, den diese Art der Werbung häufig bei religiösen Menschen auslöst.

Werbespots, so meinte zumindest der Medienkritiker Neil Postman schon vor vielen Jahren, seien eine Form von religiöser Literatur. Das mag auf den ersten Blick verwundern, aber Postman führt plausible Argumente für seine These an: „Die Mehrzahl der wichtigen Werbespots im Fernsehen nimmt … die Gestalt eines religiösen, auf einer kohärenten Theologie errichteten Gleichnisses an. Wie alle religiösen Gleichnisse entfalten sie *eine Vorstellung von Sünde*, geben Hinweise auf den *Weg zur Erlösung* und eröffnen einen *Ausblick auf das Himmelreich*."[2] Postman hat das äußerst einleuchtend an dem von ihm so

[1] Ursprünglich publiziert unter www.benetton.com/wws/ucdo, hier zit. nach *Andreas Mertin / Hartmut Futterlieb*, Werbung als Thema des Religionsunterrichts, Göttingen 2001, 87.

[2] *Neil Postman*, Das Gleichnis vom Kragenrand; in: *ders*., Die Verweigerung der Hörigkeit. Lauter Einsprüche, Frankfurt/M. 1988, 76–81.

genannten „Gleichnis vom Kragenrand“ verdeutlicht. Dieses Gleichnis erzählt die Geschichte vom Ehemann, dessen schmutziger Hemdkragen in einem Restaurant die Blicke einer Kellnerin auf sich zieht. Daheim benutzt die Gattin ein Waschmittel, das den Schmutz unfehlbar beseitigt. Beim nächsten Restaurantbesuch bleibt der Kellnerin nur vorbehaltlose Anerkenntnis von soviel Reinheit. Die Sünde des Schmutzes ist abgewaschen. Und es ist leicht einzusehen, dass dieses Schema von konstatierter Sünde, vorgeschlagenem Heilsweg und erreichtem Status der Sündenbefreiung für eine Vielzahl (aber natürlich nicht für alle) Werbeprodukte gilt.

Manchmal kann die Adaption der biblischen Sündenlehre in ihrer neutestamentlichen Variante aber noch viel weiter gehen. Denken wir an eine ausgezeichnete Werbeserie des Musiksenders MTV, der exakt in das Schema der Sündenlehre hineingehört. Gezeigt wurden einzelne junge Menschen, die jeweils ein scheinbar herabsetzendes Etikett vor der Brust trugen. *Hysterische Ziege – Rüpel – Schlappschwanz – Miststück* usw. stand da zu lesen. Und in der unteren Ecke stand jedes Mal: *Willkommen zu Hause – MTV*. Das ist keine explizite, sondern die implizite Aufnahme christlicher Sündenlehre, denn es erzählt von der Annahme des Sünders. Die biblische Sündenlehre braucht hier gar nicht mehr explizit angeführt zu werden, es ist das tragende Muster der Annahme des Sünders, das hier zur Geltung gebracht wird.

Man könnte nun noch eine Fülle weiterer Motive zum Thema Sünde benennen, natürlich die trivialen Kampagnen der Eissorten zu den Sieben Todsünden oder die unzähligen Werbeanzeigen mit dem biblischen Sündenmotiv. Aber das ist fast schon wieder zu einfach.

2 Musik und Videoclips

Kommen wir deshalb von den werbeästhetischen zu den musikalischen und videoästhetischen Auseinandersetzungen mit dem Thema Sünde. Ein Klassiker ist das Spiritual „Sinnerman“, das von einem bzw. *dem* Sünder handelt, der dabei in durchaus biblischer Sprachtradition bei ganz verschiedenen Phänomenen Zuflucht nimmt: Er flieht zum Fels, zum See, zum Herrn, zum Teufel – ohne jemals Halt und Zuflucht zu finden. Von diesem traditionellen Spiritual gibt es zahlreiche Vertonungen und Versionen seit den 1950er-Jahren des 20. Jahrhunderts, wobei die Ursprünge des Spirituals sicher auf den Anfang des Jahrhunderts zurückgehen. Die Datenbank www.allmusic.com gibt allein schon 235 Alben an, auf denen sich das Lied findet: dazu zählen etwa *Nuestro pequeño mundo* in der Art einer spanischen Ballade aus dem Jahr 1968 oder *The Seekers* im Stil eines irischen Folkliedes aus dem Jahr 1966. Legendär ist die überraschend moderne 10-minütige Version von *Nina Simone* aus dem Jahr 1965, die *Felix da housecat* im Jahr 2003 neu aufgegriffen und nun videoästhetisch unterlegt hat und einen Läufer im Stadion einen Run durch die Sünden seines Lebens unternehmen lässt.

Geht es beim Spiritual Sinnerman um die Darstellung des verzweifelten Sünders, so ging es Mitte der 1980er-Jahre bei den Pet Shop Boys eher darum, dass alles immer sofort als Sünde bezeichnet wird. Es ist der (für die 1980er-Jahre freilich reichlich verspätete) Aufstand gegen veraltete Etiketten: *Everything I've ever done / Everything I ever do / Every place I've ever been / Everywhere I'm going to / It's a sin*. Visualisiert wurde das Stück 1987 von dem Regisseur Derek Jarman, der die Thematik des Liedes aufgreift, indem er einen der

Musiker im Arrest der Inquisition zeigt, mit einem anderen Bandmitglied als Kerkermeister und einem Dritten in der Rolle des Richters. Das Ganze ist durchsetzt mit kurzen Clips von Personifikationen der sieben Todsünden. Während die Musik von „It's a sin" bis heute ihre Aktualität und Präsenz kaum verloren hat, ist das bei der Visualisierung im Original-Videoclip nicht der Fall. Das ist alles extrem bemüht und gewollt und weckt aber auch keine Sekunde Assoziationen, die etwas mit Sünde, Todsünde, Laster usw. zu tun haben. Es ist – aus heutiger Perspektive zumindest – schlicht langweilig.

Ein Jahr später wurde die Musik im Rahmen der Stückes „Der Schlafsaal" der Tanzgruppe Carbone 14 mit den Choreographen Gilles Maheu & Danielle Tardif auf eine geradezu atemberaubende Weise visualisiert. Das Ganze schildert das Erwachen der Sexualität im Rahmen eines katholischen Internats und hat bis heute nichts von seiner beklemmenden Aktualität verloren. Es ist die Zeit, in der auch Madonna in dem kurz darauf erschienenen Videoclip zu *Express Yourself* unter der Regie von David Fincher an einer ähnlichen visuellen Strategie arbeitet. Die Video-Tanzperformance zu „It's a sin" arbeitet zwar mit Rahmungen, welche die Assoziationsreihe andeuten, aber enthält sich unmittelbarer Visualisierungen der Sünde. Dort, wo die Sünde dann thematisch wird, werden nur die Worte eingeblendet. Alles Weitere spielt sich in der Fantasie der Betrachter ab.

Nun gibt es aber im populärkulturellen Bereich tatsächlich Elemente, die sich ganz ernsthaft und auf substanzieller Basis mit dem Thema *Sünde* respektive *Todsünden* beschäftigen. Ein interessantes Beispiel dafür ist der deutsche Rapper Prinz Pi. Ich zitiere einmal aus der Beschreibung der Wikipedia: „Seine Texte behandeln vornehmlich sozialkritische Themen, Verschwörungstheorien und gesellschaftliche Trends. Ein weiteres Thema ist das Leben im Jetset. Er selbst bezeichnet sich als ‚bester deutscher Themen-Rapper'. Vom Großteil der Rap-Szene setzt er sich vor allem durch seine vielfältige Themenauswahl ab. In seinen oft ironischen Texten benutzt er Doppel- und auch Dreifachreime."[3] Auf der Deluxe-Version seines Albums Neopunk aus dem Jahr 2008 erscheint auch das Stück „Sieben Sünden". Und das ist tatsächlich ein sprachlich ausgefeilter aktueller Beitrag zur Thematik. So heißt es zur Sünde mit dem Namen *Gula*: *Dies ist zuunterst, / Die Sünde des Unmaß, / welche Blüten die Maßlosigkeit treibt, / hat schon so manchen verwundert / Das große fressen, / fett triefende stücken von Fleisch, / nicht bloß ein essen, / ein Fest, Orgie schlingende Münder, / unverdaute Klumpen im Dünndarm, / klebrige Finger reißen aus eklig schimmernden Leichen von Tieren, / sich teile heraus / kein hunger, nur glasige Augen, / mahlende Kiefer, versagender Kreislauf / so, essen die Sünder, / maßlose Münder, schlingen die Stücke hinab, / ewig bleibt die Gefräßigkeit eine schlingernde brücke ins grab*.[4] Und so geht es Sünde für Sünde weiter, wobei natürlich auch drastische Sprachbilder gewählt werden.

Auf YouTube und Myspace gibt es dazu eine Comic-Version, die von dem jungen Künstler T-Kay gezeichnet wurde und die den Text visuell umsetzt. T-Kay

[3] http://de.wikipedia.org/wiki/Prinz_Pi.

[4] http://letras.azmusica.com.br/letras_prinz_pi/letras_other/letra_sieben_sunden.html

erstellt zu verschiedenen HipHop-Stücken Comic-Videos, die das aufgreifen und zuspitzen, wovon der Text erzählt. Aber er montiert auch anderes Material (wie Fotos oder Zitate von Bildvorlagen) in die Clips und versteht es, daraus ein packendes Video zu machen. In diesem Fall hat er mit knappen Strichzeichnungen das Thema der Sünden, die unser Leben charakterisieren, plastisch werden lassen.

3 Fernsehserien

Neben den videoästhetischen Umsetzungen in der Musikkultur gibt es auch das Vorkommen des Themas im allabendlichen Fernsehprogramm. Eine eher ironische Thematisierung – die aber in die gesamtgesellschaftliche Transformation des Themas passt – findet im Vorspann der Serie *Desperate Housewives* statt; es ist zugleich eine kurzgefasste Kunstgeschichte. Am Anfang sehen wir den biblischen Sündenfall in einer Darstellung nach der Art von Lukas Cranach dem Älteren. Dann verändert sich das Szenario und zeigt die Folgen für die Frauen, welche die Sünden der biblischen Urmutter nun durch Hausfrauentätigkeiten büßen müssen. Gezeigt wird das mit Bildern von der Arnolfini-Hochzeit Jan van Eycks bis hin zu Roy Lichtensteins Comic-Kultur, auf der sich die Frau selbstbewusst von der alten Eva verabschiedet. Heute – so die visuelle Botschaft – büßen wir nicht mehr für die alten Sünden und durchschauen das als Versuch, uns auf den Haushalt und die Kinder zu begrenzen.

Auch bei den amerikanischen Krimiserien im Fernsehen lässt sich gut beobachten, dass und wie sie sich des Themas „Sünde“ annehmen. An sich ist die Sünde ja seit David Finchers Kinofilm „Sieben“ aus dem Jahr 1995 ein vertrautes Motiv: Die sieben sogenannten Todsünden dienen als Vorlage für eine spektakuläre Mordserie eines durchgeknallten Mörders oder religiösen Fanatikers, der nun die Sünden abarbeitet. Das ist ein Handlungsstrang, der seitdem wiederholt aufgegriffen wurde.

In den erfolgreichen aktuellen amerikanischen Krimiserien – wie etwa die mehrfach geklonte Serie *CSI* – lässt sich seit einigen Jahren eine variierte Form der Adaption des Sündenthemas verfolgen. Bei *CSI New York* ist es zum Beispiel der leitende Ermittler Mac Taylor, der Nacht für Nacht von einem Unbekannten um 3.33 Uhr aus dem Schlaf gerissen wird. Schließlich erinnert er ihn an eine Sünde aus der Jugendzeit, die bis in die Gegenwart unaufgearbeitet geblieben ist und daher der Klärung bedarf. Fast über die gesamte vierte Staffel zieht sich das angesprochene Motiv

Weiterführende Literatur:

Oliviero Toscani, Die Werbung ist ein lächelndes Aas, Frankfurt/M. 1997: Wenn auch inzwischen leider vergriffen, so bietet dieses Buch einen der spannendsten Einblicke in die Funktionsweise der Werbung und erläutert zugleich die Motive der berühmten Benetton-Werbung.

Themenheft „Sünde“, tà katoptrizómena – Magazin für Kunst | Kultur | Theologie | Ästhetik, Jg. 12 (2010), H. 66. Online verfügbar unter http://www.theomag.de/66/index.htm: Verschiedene Beiträge zum Thema Sünde vor allem in der Populärkultur.

Gerhard Schulze, Die Sünde. Das schöne Leben und seine Feinde. München 2006: Schulze untersucht die Transformation der traditionellen Sünden in die aktuelle Lebenswelt der Erlebnisgesellschaft.

hin, bis es seinen spektakulären Abschluss in der Aufarbeitung der Jugendsünde findet. Jugendliche, die zum zentralen Zielpublikum von *CSI New York* gehören, lernen nun, dass Sünden mit langfristigen Folgen verbunden sind, dass man Sünden nicht einfach verdrängen kann, sondern bearbeiten muss. Krimiserien sind in aller Regel höchst moralischer Natur, weshalb sich hier der ansonsten zu beobachtende Effekt der Transformation des Sündenthemas weniger beobachten lässt.

4 Bildende Kunst

Kommen wir zum Abschluss noch einmal auf die Bildende Kunst zurück. Sie hat als visuelles Leitmedium, in dem ein Begriff wie Sünde epochal zum Ausdruck kommen könnte, ausgedient. So etwas wie Franz von Stucks Bild „Die Sünde" gibt es heute nicht mehr. Jedoch ist nicht wahrzunehmen, dass ein anderes visuelles Medium (wie das Kino oder das Internet) an diese Stelle getreten wäre. Eine gesellschaftliche Resonanz wie die auf den Film „Und ewig lockt das Weib" mit Brigitte Bardot aus dem Jahr 1957 oder auf „Die Sünderin" mit Hildegard Knef aus dem Jahr 1951 wird es heute aus vielerlei Gründen nicht mehr geben, nicht zuletzt weil es in Zeiten der unüberschaubaren Bilderflut unwahrscheinlich geworden ist, dass sich ein Thema exemplarisch in einem Bild verdichtet. Aber die Bildende Kunst ist – z. B. in Gestalt der Medienkunst – ein ausgezeichnetes Reflexionsmedium für Phänomene der Sünde in der gegenwärtigen Gesellschaft. Und hier entfaltet sie in den letzten Jahren eine beeindruckende Stärke.

Der Medienkünstler Bjørn Melhus (www.melhus.de) seziert zum Beispiel in seiner Arbeit „The Oral Thing" sehr eindrucksvoll die säkulare Beichte, die in den Fernsehtalkshows vollzogen wird, wie dort Sünden scheinbar gegeneinander abgewogen werden, ohne jedoch zu einer Lösung oder gar zu einer Erlösung zu kommen. Die Erlösung, die versprochen wird, ist dann doch nur der werbebedingte Cliffhanger, der die Zuschauer vor dem Bildschirm halten soll.

Andere Künstler gehen wesentlich direkter vor, indem sie in einer symbolischen Zeichenhandlung die Sündenregister der Herrschenden vor Augen führen. Die 1974 geborene Regina José Galindo aus Guatemala sieht man in ihrer Videoarbeit „Wer kann die Spuren löschen? („¿Quien puede borrar las huellas?") aus dem Jahr 2003 durch die Straßen von Guatemala City gehen. Sie trägt eine Schüssel in der Hand, in der sich allem Anschein nach Blut befindet. Ab und zu hält sie an, taucht ihre Füße in das Blut und geht dann weiter, so dass sich ihre blutigen Fußspuren auf dem Boden abzeichnen. Ihr Weg führt vom Verfassungsgericht des Landes zum Regierungssitz. Galindo bezieht sich mit ihrer Arbeit auf die Entscheidung des Verfassungsgerichts, einen der blutigsten Diktatoren Lateinamerikas gegen alle Proteste die Präsidentschaftskandidatur zu erlauben. Sie interveniert mit einer Zeichenhandlung gegen die politischen Zustände in Guatemala und macht zugleich konkrete Sünden symbolisch sichtbar. (Die Arbeit kann in einem visuellen Exzerpt auf YouTube abgerufen werden.)

Die 1963 geborene mexikanische Künstlerin Teresa Margolles geht dem Betrachter noch wesentlich direkter auf die Nerven, indem sie ihn unmittelbar und physisch mit Substanzen wie Blut, Körperfett oder auch Leichenwaschwasser von Opfern des mexikanischen Drogenkrieges konfrontiert. In welchem Schuldzusam-

menhang steht er, so muss er sich fragen, mit dem schrecklichen Geschehen in Mexiko, das doch Tausende von Kilometer entfernt ist?

5 Fazit

Nur scheinbar zerfallen die geschilderten Beispiele zum Thema Sünde in der Hoch- und Populärkultur in zusammenhanglose Fragmente. Aber es gibt eine Verbindung dieser Erscheinungen und die besteht darin, dass heute das Subjekt seinen Fokus auf die Sünde selber wählt – sei es in einem oberflächlichen, sei es in einem substanziellen Sinne. Wie das konkret geschieht, ist jedoch sehr variantenreich. Es scheint aber so etwas – um eine Formulierung des Philosophen Charles Taylor aufzugreifen – wie einen unentrinnbaren Horizont zu geben, der deutlich macht, dass ohne den Begriff der Sünde die Phänomene der Gegenwart nicht thematisiert werden können. „Sobald wir begreifen, was es heißt, sich selbst zu definieren und zu bestimmen, worin die eigene Originalität besteht, erkennen wir, dass wir ein Gefühl für das, was Bedeutung hat, im Hintergrund voraussetzen müssen." Und Charles Taylor fügt hinzu: „Wollte ich … die Geschichte, die Natur, die Gesellschaft, die Forderungen der Solidarität und überhaupt alles ausklammern, was ich nicht in meinem eigenen Inneren vorfinde, so würde ich alles ausschließen, worauf es möglicherweise ankommen könnte. Nur wenn ich in einer Welt lebe, in der die Geschichte, die Forderungen der Natur, die Bedürfnisse meiner Mitmenschen, die Pflichten des Staatsbürgers, der Ruf Gottes oder sonst etwas von ähnlichem Rang eine ausschlaggebende Rolle spielt, kann ich die eigene Identität in einer Weise definieren, die nicht trivial ist."[5]

Der Autor: *Andreas Mertin, geb. 1958 in Hagen. Studium der Theologie, Philosophie und Kunstgeschichte in Bochum, Berlin, Marburg. 1983–1988 Arbeit am Institut für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart an der Philipps-Universität Marburg; seitdem freiberuflich tätig als Kulturwissenschafler, Publizist und Ausstellungskurator. Seit 1998 verantwortlicher Herausgeber der Internet-Zeitschrift „tà katoptrizómena – Magazin für Kunst, Kultur, Theologie und Ästhetik"; 1997, 2002 und 2007 Kurator der Begleitausstellung zur documenta, Kassel; 2005 Verleihung des Ehrendoktors (Dr. phil. h.c.) durch die kulturwissenschaftliche Fakultät und das Institut für Ev. Theologie der Universität Paderborn. Publikationen: Videoclips im Religionsunterricht. Eine praktische Anleitung zur Arbeit mit Musikvideos. Göttingen 1999; zusammen mit Hartmut Futterlieb: Werbung als Thema des Religionsunterrichts, Göttingen 2001; gemeinsam mit Karin Wendt: Mit zeitgenössischer Kunst unterrichten. Religion – Ethik – Philosophie, Göttingen 2004.*

5 *Charles Taylor*, Das Unbehagen an der Moderne, Frankfurt/M. 1995, 44f. und 51.

Erich Garhammer

Rettende Formulierungen

Sünde in der modernen Literatur

◆ **Weil Sünde und Schuld sich immer wieder ereignen und nicht aus dem Leben der Menschen wegzudenken sind, stellt sich die Frage, wie Schriftsteller, die mit den „Sonden der Phantasie und den Seismographen der Sprache" den Menschen erforschen, mit dem Thema umgehen. Der Autor, Professor für Pastoraltheologie in Würzburg und ausgewiesener Kenner der modernen Literatur, antwortet auf diese Frage anhand von sehr eindrücklichen Beispielen mit der These: Die moderne Literatur blendet Schuld nicht aus: „Sie singt ein Lied davon, wovon andere schweigen und durchbricht damit die Schweigespirale in Sachen Schuld." (Redaktion)**

Der 11. September 2001 – gerade wort- und bilderreich erinnert – motivierte den Philosophen Jürgen Habermas in der Frankfurter Paulskirche bei seiner Rede zur Entgegennahme des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels zu einer fundamentalen Auseinandersetzung mit dem Problem der Säkularisierung.

Er verwahrte sich gegen eine Marginalisierung des Religiösen und betonte die Vermittlungsleistung von Religion in der modernen Gesellschaft: „Bisher mutet ja der liberale Staat nur den Gläubigen unter seinen Bürgern zu, ihre Identität gleichsam in öffentliche und private Anteile aufzuspalten. Sie sind es, die ihre religiösen Überzeugungen in eine säkulare Sprache übersetzen müssen, bevor ihre Argumente Aussicht haben, die Zustimmung von Mehrheiten zu finden."[1] Dabei ist diesen Übersetzungen in säkulare Sprachen oft auch ein Verlust eingeschrieben, nicht nur ein Modernitätsgewinn.

„Säkulare Sprachen, die das, was einmal gemeint war, bloß eliminieren, hinterlassen Irritationen. Als sich Sünde in Schuld, das Vergehen gegen göttliche Gebote in den Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelte, ging etwas verloren."[2] Dieser Verlust freilich kann durch geglückte Übersetzungen kompensiert werden:

„Moralische Empfindungen, die bisher nur in religiöser Sprache einen hinreichend differenzierten Ausdruck besitzen, können allgemeine Resonanz finden, sobald sich für ein fast schon Vergessenes, aber implizit Vermisstes, eine rettende Formulierung einstellt! Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Übersetzung."[3]

1 Jürgen Habermas, Glauben und Wissen. Rede zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001 (Edition Suhrkamp: Sonderdruck), Frankfurt a. M. [7]2011, 29.
2 Ebd., 24.
3 Ebd., 29.

Im Folgenden soll die These vertreten werden, dass auch die Literatur solche rettenden Formulierungen anbieten kann. Wenn in ihr der Begriff der Sünde aktuell keine prominente Rolle spielt, so bietet sie doch Narrative über Schuld an, die den Sündenbegriff nicht annullieren, sondern existenziell und mit einer impliziten theologischen Tiefengrammatik buchstabieren.

1 Ein Ort der Schulderfindung: der Beichtstuhl

Felicitas Hoppe hat in ihrem kleinen Beitrag „Beichtkinder" über „Bekenntniswahn und Bekenntniszwang" den Schulddiskurs unserer Gesellschaft beschrieben und analysiert. Dabei setzt sie ganz neue Akzente. Meist beginnt das Gespräch zu Schuld und Beichte meist mit einer Erzählung über eine negative Beichterfahrung mit einem unmöglichen Beichtvater. Solche Erfahrungen hat es zur Genüge gegeben – weiß Gott. Aber werden diese Erfahrungen dem Heute noch gerecht? Dienen sie nicht dazu, das Vakuum, die Leere in Sachen Schuld durch süffisante Beichtgeschichten zu surrogieren?

Paukenschlagartig setzt Felicitas Hoppe eine andere Erfahrung dagegen. Ein völlig neuer Ton wird angeschlagen, einer, der bezüglich Beichte schon fast nicht mehr möglich schien. Der Beichtstuhl wird assoziiert mit dem aufgespannten Ohr Gottes. Und dann: die erste Beichte ließ die Schönheit der Diskretion erfahren. Nie habe sie sich so beim Wort genommen gefühlt wie in Beichtstühlen. Da wurde nicht übertrieben, nichts funktionalisiert, sondern sofort wieder vergessen, vergeben. Ein Ort der Barmherzigkeit und ein Ort der Erfindung sowie der Fiktion, ein Ort, für das eigene Leben Wörter zu finden: „Meine erste Beichte legte ich im Alter von fünf Jahren ab, kurz bevor ich zur ersten heiligen Kommunion ging. Damals erschien mir die Möglichkeit einer persönlichen Beichte geheimnis- und verheißungsvoll, der Beichtstuhl als ein Ort, an dem alles gesagt und nichts verraten werden durfte, das aufgespannte Ohr Gottes, dem ich straffrei alles anvertrauen durfte, was ich mir ausgedacht hatte. Ich sage ‚ausgedacht', weil, was ich dem unbekannten Ohr hinter dem Beichtgitter zu sagen hatte, tatsächlich nichts anderes als ‚ausgedacht' war, eine Mischung aus vagem Schuldbekenntnis und Erfindung, der ich als Kind nicht gewachsen war. In Wirklichkeit aber war ich ihr vermutlich nur als Kind gewachsen und später nie wieder, denn jenseits aller Zweifel an der Institution, jenseits des Zwanges und meiner Angst, lehrte die erste Beichte mich allem voran die Schönheit der Diskretion und den Glauben an die unendlichen Möglichkeiten der Fiktion einerseits und die mögliche Absolution davon andererseits, von der ich schon damals ahnte, dass sie in der öffentlichen Welt niemals zu haben sein würde.

Ob Gott gnädig ist, sei dahingestellt, dass aber die Welt keine Gnade kennt, ist hinlänglich bekannt. Niemals wieder hat man mich dermaßen beim Wort genommen wie in den Beichtstühlen meiner Kindheit, was vermutlich schlicht und einfach der Tatsache geschuldet war, dass der so gut wie unsichtbare Geistliche, der weder auf Befragung noch Tadel aus war, auf Grund seines Amtes jenseits jeder Idee eines Verwertungszusammenhanges keine andere (und keine geringere) Aufgabe hatte, als mir alle erfundenen und nicht erfundenen Sünden gleichermaßen zu vergeben und danach die Geschichten, die er

vermutlich schon unzählige Male gehört hatte, sofort wieder zu vergessen."[4]

2 Selbsternannte Beichtväter

Diesem Ort des Beichtstuhls setzt Felicitas Hoppe einen anderen Ort entgegen, die Podien und die Talkshows: „Auf keinem Podium der Welt dagegen hat man mir jemals wirklich Glauben geschenkt, denn das Podium ist immer Bühne, das Gespräch immer Aufführung, weil allen gegenteiligen Selbstbehauptungen zum Trotz Moderatoren und Talkmaster weder Priester noch Gott sind, sondern den strengen weltlichen Gesetzen der dauernden Unterhaltung und Verwertung unterworfen, und nichts anderes zu verwalten haben als das grausame Streckbett verzerrter Gefühle, eingekaufter Meinungen und Empfindungen, Geständnisse und Erfindungen, ein Haufen liebloser, selbst ernannter Beichtväter der Öffentlichkeit rund um die Uhr. Im Eifer des Gefechts neigt der geladene Podiant als gelehriger Schüler und Gast der Massen dazu, sich auf Kommando nach der Decke zu strecken und sich den Gesetzen der Darstellung so schnell und so erfolgreich wie möglich zu unterwerfen, wobei er gerne vergisst, dass, was wir einmal gesagt haben, nicht nur in der Welt ist, sondern auch für immer in der Welt bleibt, selbst wenn das meiste kurzfristig in Vergessenheit gerät. Wie groß aber der Abrieb wirklich ist, beweisen die zusehends entgleisenden Gesichtszüge der Gäste und Dauerpodianten, der Profibekenner, der Heimwerker häuslicher Schicksale und ihrer gut verdienenden Beichtväter, vor deren Anblick uns kein gnädiges Beichtgitter bewahrt."[5]

Die Erfahrung der Selbstinszenierung wird beschrieben, die Selbststilisierung der Dauerredner, der selbsternannten Beichtväter. Vor allem aber: nichts wird vergessen, geschweige vergeben, alles wird immer wieder neu zum Thema, zum unappetitlichen Dauerlutscher. Was fehlt? Das gnädige Beichtgitter! Felicitas Hoppe kommt schließlich darauf zu sprechen, wie sie sich die Hölle vorstellt. „Gesetzt den Fall, es gibt eine Hölle, so stelle ich sie mir vor als einen stickigen Ort, an dem ununterbrochen gesprochen wird und an dem wir, auf ewig!, gezwungen sein werden, von morgens bis abends die Geschichten anderer zu hören, die vorgeben, auch unsere zu sein, aber nie die eigenen sind. Sie bestechen durch nichts anderes als dadurch, dass sie immer dieselben sind: Der Teufel, so viel Kohle wir auch nachlegen mögen, tanzt um immer dasselbe Feuer. In der Hölle gibt es keine Neuigkeiten."[6]

Hölle ist für sie das ständige Reden, das sich Drehen um die eigene Achse, der ständige Bekennergestus und das penetrante Outing und Coming out: Ich habe gesündigt, ich gestehe, ich packe aus, ich werde nicht länger schweigen, ich enthülle. Felicitas Hoppe erinnert an ein Diktum von Heinrich Heine. Dieser hatte einmal süffisant festgehalten: In der Hölle brennt kein Feuer. Der Teufel ist diesbezüglich viel einfallsreicher. Dort müssen wir nämlich alle Predigten hören, die jemals gehalten

4 *Felicitas Hoppe*, Beichtkinder. Über Bekenntniswahn und Bekenntniszwang, über Beichtstühle und Podien und über die Schönheit der Diskretion, in: *Florian Höllerer / Tim Schleicher* (Hg.), Betrifft, Frankfurt a. M. 2004, 88–95, hier 90 f.

5 Ebd., 91 f.

6 Ebd., 94 f.

wurden. Felicitas Hoppes Vorstellung von Hölle ist einen Deut grausamer: Wir müssen ständig Talkshows ansehen! Habermas hat in seiner Friedenspreisrede die „mediale Vergleichgültigung und plappernde Trivialisierung“ mit dem Bedeutungsverlust für relevante Themen angeprangert.

3 Die Überlebenden haben immer Schuld

Als der bundesweit gesuchte Terrorist Oliver Zurek in einem Gefecht mit Beamten des Grenzschutzes von einer Kugel tödlich verletzt wird, kommt es zu einem politischen Skandal. Denn die offiziellen Mitteilungen über seinen Tod im mecklenburgischen Kleinen – es ist von Selbstmord die Rede – stimmen nicht mit den Zeugenaussagen überein. Der Fall gerät in die Schlagzeilen, der Innenminister tritt zurück, der Generalbundesanwalt wird in den Ruhestand entlassen. Trotzdem wird das Ermittlungsverfahren wenige Monate später eingestellt. Olivers Vater aber misstraut den Behörden. Er macht sich auf, die Wahrheit über den Tod – die Ermordung? – seines Sohnes zu erfahren. Er, der ehemalige Gymnasialdirektor, der zusammen mit seiner Frau in der Nähe von Wiesbaden lebt und der die politische Orientierung und Entwicklung seines Sohnes nie verstanden hat, will nur eines: Gerechtigkeit. Will endlich verstehen, warum Oliver in den Untergrund gegangen und was genau geschehen ist an diesem einen Tag, an dem Oliver im Bahnhof von Kleinen sein Leben verlor. Und je mehr sich Richard Zurek auf die Spur seines Sohnes macht, verändert er sich selbst – und seine Werte. Die ihm bis dahin heilig waren.

Richard Zurek ist überzeugt: Sein Sohn ist kein Mörder, er ist unschuldig. Seine große Frage aber ist: Wie konnte sein Sohn in die Terroristenszene geraten? Das quält ihn, treibt ihn um. Diese Frage lässt er sich von seiner Tochter Christin nicht ausreden. Der Roman „In seiner frühen Kindheit ein Garten“ von *Christoph Hein* ist geradezu eine Aktualisierung des biblischen Gleichnisses vom verlorenen Sohn.

„‚Ja, Christin‘, sagte er dann, er hielt die Augen geschlossen, ‚es ist alles richtig, was du sagst, ich weiß. Trotz allem ist und bleibt er mein Sohn. Und er wäre es selbst dann noch, wenn er zu einem Mörder geworden wäre. Deine Mutter und ich sind sehr erleichtert, dass sich dies Gottlob nicht bestätigt hat. Er ist offenbar unschuldig gestorben, jedenfalls klebt an seinen Händen kein Blut; kein fremdes Blut und auch nicht das eigene. So schlimm diese Tage für uns auch sind, wir schlafen schlecht, unaufhörlich geht uns ein Mühlstein im Kopf herum, doch irgendwo sind wir fast ein wenig froh: Oliver ist nicht als Held gestorben und auch nicht als Märtyrer, das ganz gewiss nicht, und was wir von ihm erwünschten, was wir für ihn erhofft hatten, davon hat er wenig eingelöst. Er hatte so viele Talente, und er hat sie verkümmern lassen oder weggeworfen. Stolz sein kann ich nicht auf meinen Sohn. Er hat mich nicht glücklich gemacht, und am Ende eines Lebens ist es besonders schwer, sich eingestehen zu müssen, dass man irgendwo versagt hat.‘

‚Du hast nicht versagt, Papa; das musst du dir nicht einreden. Was immer mit Oliver passiert ist, was immer ihn auf diesen Weg gebracht hat, Mutter und du jedenfalls, ihr seid daran völlig unschuldig.‘“[7]

Aber damit lässt sich Richard Zurek nicht beruhigen. Er findet sich im Unrecht;

[7] *Christoph Hein*, In seiner frühen Kindheit ein Garten, Frankfurt a. M. 2005, 79 f.

Überlebende, so formuliert er, haben immer Unrecht, sie tragen immer an einer Schuld: „Nein, Christin, das ist leider nicht wahr. Oder es stimmt und stimmt nicht. Ich grübele schon seit Jahren darüber nach, welche Fehler wir gemacht haben, was ich falsch gemacht habe. Und seit er tot ist, denke ich an nichts anderes. Bei jeder neuen Meldung frage ich mich nur, was ich wann falsch gemacht habe. Und es hilft mir nichts, wenn ich mir sage, dass alles passiert ist, nachdem er unser Haus verlassen hat. Irgendetwas gibt es. Muss es geben, was hier passiert ist, hier in diesem Haus. Die Überlebenden haben immer Unrecht. Und sie haben Schuld, sie werden ihr Leben lang diese Schuld nicht mehr tilgen können. Vor vielen Jahren habe ich das in den Berichten der Überlebenden der Konzentrationslager gelesen. Immer wieder stieß ich auf diese Zeilen eines unklaren, unsinnigen, aber durch nichts zu tilgenden Schuldgefühls. Die Überlebenden fühlten sich schuldig gegenüber den Ermordeten. Damals glaubte ich noch, es sei eine Besonderheit des Lagers, dass völlig Schuldlose derart von einer irrationalen und unsinnigen Schuld verfolgt werden. Heute weiß ich, dass jeder, der einen Menschen überlebt, der vor seiner Zeit gestorben ist, mit dieser merkwürdigen Schuld zu tun hat. Der Tod vor der Zeit macht uns schuldig. Macht mich schuldig, Christin.“[8]

Christin weist dieses Ansinnen ihres Vaters zurück; dann wäre sie nämlich auch schuldig. Sie rät dem Vater, zu einem Psychologen zu gehen, zu einem Seelenklempner, wie sie ihn nennt.

„Nein, mein Mädchen, da kann uns keiner helfen. Damit werden wir den Rest unseres Lebens zu tun haben. Ich weiß nicht, was ich falsch gemacht habe. Vielleicht war ich zu streng, vielleicht nicht streng genug, ich werde es nie erfahren, jedenfalls werde ich nie sicher sein können. Und keiner kann es mir sagen, kein Arzt, kein Psychiater und auch du nicht. Nicht einmal Oliver könnte mir diese Frage beantworten. Was hätte ich tun müssen, um das zu verhindern? Was hätte ich unterlassen sollen? Wo habe ich nicht aufgepasst? In welchem Alter ist das passiert, das zu all dem führte? In der Kindheit? In der Jugend? Haben wir uns zu viel um ihn gekümmert? Oder zu wenig?“[9] Die Tochter erträgt diese Schuldvorwürfe nicht mehr und verweist schließlich auf sich selber; sie sei ja wohlgeraten, ihre Familie intakt und in Ordnung.

4 Seismograf der Sprache

Christoph Hein gelingt mit dem Roman „In seiner frühen Kindheit ein Garten“ ein Einblick in die Rätselhaftigkeit von Schuld. Richard Zurek – der am Schluss des Romans seinen Eid auf den Staat zurücknimmt – ist von der Unschuld seines Sohnes überzeugt und doch nagt in ihm die Schuld. Schließlich kauft er seiner Frau Rosen, wie immer bei früheren Kindergeburtstagsfeiern. Das ist ein Ritual, um der Wirklichkeit zu entkommen, um ein neues Zeichen zu setzen, um dem Leben wieder Raum zu geben. Mit diesem Roman hat Christoph Hein eingelöst, was er von der Literatur fordert: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen, weiß die Wissenschaft bekanntlich seit Jahrtausenden von ihrer eigenen Arbeit. Meine Erfahrung mit Literatur sagt: Worüber man (noch) nicht

[8] Ebd., 80 f.
[9] Ebd., 81 f.

reden kann, davon kann die Kunst ein Lied singen. Heute, da die Wissenschaften allgegenwärtig sind, verbleiben uns nur noch sehr wenige ungelöste Rätsel als Objekt und Feld der Kunst. Die einzigen Bereiche, in denen nach meiner Ansicht die Wissenschaften nicht oder nur zu höchst unvollkommenen Erkenntnissen kamen und die somit als terra incognita, als unbekanntes, mythisches, widersprüchliches Land der Kunst verblieben, sind der Mensch und die menschliche Gemeinschaft. Hier kann die Literatur mit den merkwürdigen Sonden der Fantasie und den Seismografen der Sprache forschen, erkunden, entdecken. Denn stets handelt es sich in der Literatur um Entdeckungen, um das Sehen von bisher Ungesehenem, um das Beschreiben des Ungenannten. Alles andere ist Makulatur. Schreiben heißt also für mich: die von anderen menschlichen Erkenntnismöglichkeiten nicht beschreibbaren Zustände und Vorgänge zu erfassen und zu benennen, sie sine ira et studio zu verzeichnen. Schreiben, um zu beschreiben, beschreiben, um weiterarbeiten zu können, um hoffen zu können."[10]

Der Mensch wird immer mit Schuld zu tun und zu kämpfen haben. Literatur blendet sie nicht aus, aber sie graviert trotz aller Ambivalenzen und Abgründe dem Leben Hoffnung ein. Sie singt ein Lied davon, wovon andere schweigen und durchbricht damit die Schweigespirale in Sachen Schuld.

5 Stille statt Verblödung

Ralf Rothmann hat in seinem Erzählband „Rehe am Meer" Geschichten veröffentlicht, in denen das Wort „Schuld" oder „Sünde" nicht explizit vorkommt. Insofern ähneln sie dem Selbstverständnis von modernen Menschen, die diese Wörter nicht mehr zu kennen scheinen. Und obwohl Ralf Rothmann die Begriffe nicht nennt, lassen seine Geschichten etwas aufblitzen vom Schuldigwerden der Menschen zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Die Titelgeschichte „Rehe am Meer" ist dafür ein eindrückliches Beispiel.

Eine arbeitslose, alleinerziehende Mutter muss zu einem Vorstellungsgespräch. Ihre Tochter gibt sie bei der älteren Frau Lohan ab und macht sich auf den Weg zu einem vereinbarten Termin. Sie ist etwas früher da als geplant und so schaut sie länger auf ein leerstehendes, neues Haus, „ein einstöckiger weißer Kubus mit Dachterrasse, nichts besonderes". Ein Mann aus dem Nachbarhaus beobachtet sie und bietet ihr an, ihr das Haus zu zeigen: „Muss schließlich dafür sorgen, dass ich nette Nachbarn kriege, oder?" Die Frau zieht die Schuhe aus, geht durch Küche, Wohn-, Schlaf- und Kinderzimmer und schaut schließlich auf eine überstrichene Wand, auf der Abdrücke von Händen sichtbar sind. Der höhnische Kommentar des Nachbarn: „Was meinen Sie, was so ein Quadratmeter frischer Lehmputz kostet? Und dann drücken die – Vater, Mutter, Baby ihre Pfoten da rein! Für die Ewigkeit, wahrscheinlich. Aber die ist ja nun vorbei." Erst allmählich begreift der Leser, dass es sich um das Haus der Frau handelt, in dem sie bis vor kurzem mit Mann und Kind bis zu ihrer jetzt bevorstehenden Scheidung gelebt hat. Diesem Augenblick der Wehmut, des Begreifens der Flüchtigkeit von Beziehungen setzt Ralf Rothmann ein magisches, in Eis gefrorenes Bild gegenüber: Von der Terrasse aus schaut die Frau auf das in der Ferne lie-

[10] *Christoph Hein*, Öffentlich arbeiten. Essais und Gespräche, Berlin 1988, 55 f.

gende Ufer der Ostsee, wo sich das Packeis auftürmt. Und davor ziehen, kurz zu sehen, sieben Rehe vorbei: „ Die lange Reihe ihrer Hufabdrücke wurde schon wieder verweht, und nur manchmal blickte sich eines von ihnen um, und schnupperte im Schnee." Ist dieses Bild ein Sinnbild des Lebens? Spuren, die schnell verweht sind, winterliche Kälte, Packeis, Eisschollen? „Gott sei Dank liegt mein Boot im Schuppen", so bemerkt der Mann, der ihr das Haus zeigt, beiläufig. Wo liegt ihr Lebensboot? Hat sie sich falsch entschieden? Gegen Haus, Familie und Behaglichkeit, gegen geordnete Verhältnisse und für die Unbehaustheit? Nur kurz blitzt etwas von dieser getroffenen Entscheidung auf im Gespräch mit der älteren Frau Lohan: „‚Und? Ist denn jetzt alles überstanden?' ‚Mehr oder weniger', sagte ich. ‚Es gibt noch einen Termin mit den Anwälten: Aber dann geht's vor Gericht.' Sie nickte kaum merklich und fuhr sich über die Haare, ganz vorsichtig, wie es ältere Frauen tun. ‚Ach, Kindchen … Das ist alles so traurig, oder? Aber vielleicht haben Sie ja recht. Wenn ich an meinen ollen Blubberkopp denke! Über vierzig Jahre waren wir zusammen, und manchmal wäre es wirklich einfacher gewesen, sich zu trennen. Aber dann ist es plötzlich zu spät.' Sie hob eine Hand. ‚Also, nicht vergessen: Butterkuchen!'"[11]

Zwei Lebenskonzepte werden deutlich: eine durchgestandene Ehe und eine Trennung in der Ehe. Kein Urteil wird gefällt, kein moralischer Zeigefinger erhoben, nur der Geschmack von Butterkuchen zieht durch die Nase des Lesers und lässt Wehmut verspüren. Fast nichts ist passiert auf diesen vierzehn Seiten der Erzählung, und doch hat uns der Autor mitgenommen in eine Lebensgeschichte, in der etwas aufscheint vom Drama des Schuldigwerdens in Beziehungen – ob Scheidung oder nicht.

In der Erzählung „Gethsemane" geht Raul, dessen Freundin Marie in der Klinik liegt, früh am Morgen ins Schwimmbad, um den heißen Sommertag gut zu überstehen. Doch über dem unschuldigen Morgen liegt ein zunächst undefinierbarer Schatten: „… und fand sie schlafend vor Traurigkeit."[12] Das Sportbecken ist geschlossen, Reinigungsarbeiten sind angesagt, der Arbeiter im grauen Overall reinigt Kachel für Kachel. Raul springt ins Becken nebenan. Er will anschließend mit dem Taxi rechtzeitig bei Marie sein, bei der sich am Abend zuvor Komplikationen eingestellt haben. Die Nachtschwester hat ihm noch Bescheid gegeben. Als er eintrifft, ist es allerdings zu spät: „Das Bett ist leer, und ein Mann im Overall putzt das Fenster und nickt ihm zu."[13] Die Erzählung wird von Anfang an mit der Gethsemane-Geschichte verschränkt: „Kannst Du nicht eine Stunde mit mir wachen?" Das Gesicht seiner Freundin wird zur stummen Anklage: sie war jünger als er, aber erfahrener in der Liebe. „Einer Liebe, deren unbeirrbare Sicherheit und Selbstverständlichkeit ihn immer verblüfft und oft beschämt hat; die fast alles hinnahm, jeden Verzicht, jede seiner Launen, seine Ungerechtigkeiten und Brutalitäten; einer Liebe, die immer weiser war als sie beide und selbst die schwersten Prüfungen überstand."[14] Die Liebe wird ihm nun zur Anklage und macht ihm dies deutlich: Ich bin ihr etwas schuldig geblieben.

11 *Ralf Rothmann*, Rehe am Meer. Erzählungen, Frankfurt a. M. 2006, 119 f.
12 Ebd., 101.
13 Ebd., 112.
14 Ebd., 109 f.

6 Poesie – Grundverfassung unseres Lebens

Ralf Rothmann hat seine Poetologie in der Dankrede bei der Verleihung des Max-Frisch-Preises näher erläutert. Er distanziert sich von den Großschriftstellern, die von Kongress zu Kongress reisen, die Diskussionsmaschinerie am Laufen halten und Verlautbarungen produzieren. Er nennt sie „Floskel-Designer". Der Poet aber sollte in seinen Augen etwas anderes sein. „Denn sein Eigentliches ist die Wahrhaftigkeit oder sollte es doch sein, und die liegt letztlich in seiner Sprache, seiner Poesie, die im allumfassenden Kommunikationstaumel vielleicht nur noch von wenigen gehört werden mag, die aber doch vorhanden ist mit all ihren Möglichkeiten für jeden. Denn denken und formulieren kann man immer nur das Denkbare; in der Dichtung aber scheint auf, was sich nicht sagen lässt. Es gibt mindestens zwei Lebensbereiche: den alltäglichen und den geheimnisvollen, und da, wo sie sich überschneiden, entstehen Zeichen, entsteht Poesie; im poetischen Satz ist die Welt für einen kurzen Augenblick am rechten Fleck, und der kennt keine Dualität und damit keine Entfremdung. Darum ist Poesie die Grundverfassung, der Elementarzustand unseres Lebens, der Bereich, in dem sein Herz schlägt und nicht der flache Puls der Prinzipien."[15]

Die Empfänglichkeit für Poesie, die Ansprechbarkeit für sie hat eine wichtige Voraussetzung: die Stille. „In der Stille offenbart sie sich am deutlichsten, die Idee der Vollkommenheit, denn unser Dichten und Denken ist letztlich immer nur Abgrenzung; sie der Stille überlassen aber heißt Weite gewinnen, innere Freiheit. In der Stille artikuliert sich das Unaussprechliche, und genau das empfindet man an solchen Orten zwischen den Zeilen und jenseits der gewöhnlichen Geräusche, zu denen ja auch die Sprache gehört. Man fühlt sich zurechtgerückt vom Geheimnis. Man wird entziffert. Wir müssen das Vollkommene wollen, sonst verblöden wir. Und auch wenn es nicht gelingen kann, wenn unsere Gedanken und Werke niemals vollkommen sein werden – unser Bemühen kann es sein. Und das ist die Rettung."[16] Da ist es wieder: das Plädoyer für die rettende Formulierung.

Weiterführende Literatur:
Walter Gross / Karl-Josef Kuschel, „Ich schaffe Finsternis und Unheil". Ist Gott wirklich verantwortlich für das Übel?, Mainz 1992. Im genannten Buch geht es um die angemessene Rede von Gott angesichts von Leid und Schulderfahrungen aus der Sicht eines Alttestamentlers und im Blick auf die moderne Literatur.
Erich Garhammer, Zweifel im Dienst der Hoffnung. Poesie und Theologie, Würzburg 2011. Thematisiert wird der Dialog von Theologie und Literatur in unterschiedlichen Zugängen und Handlungsfeldern.

7 Von den Umweltsünden zum Verlust des Paradieses

In seiner Erzählung „Der Müll an den Stränden", die in dem Band „Vor uns die

[15] *Ralf Rothmann*, Lob der Stille, in: NZZ vom 30.10.2006.
[16] Ebd.

Sintflut" veröffentlicht ist, hat Urs Widmer ein apokalyptisches Szenario gezeichnet. Durch den Menschen sei der Dreck auf die Erde gekommen, und der Abfall. „Geh' den Strand entlang: Du siehst den Sand unter Dir nicht mehr. Das Licht ist weggetrampelt. Nur in unserer Erinnerung geht noch die Sonne auf, in unseren Hirnen. Und wir wundern uns, dass die Haut nicht mehr warm werden will. Stehen frierend, aneinander geklumpt, gereizt, aufeinander einschimpfend immer atemloser: und denken, ohne es uns zu gestehen, dass bald, übermorgen vielleicht, der ganze Menschenpulk implodieren wird. Wie alte Pilze. Schwarzer Staub, der sich mit dem Sand mischen wird, ihn ein bisschen dunkler färbend."[17] Hier prophezeit der Autor den Untergang der Menschen, den sie sich selbst zuzuschreiben haben, es ist die Zeit vor der Sintflut und keine Arche wird mehr retten können. Widmer steht für einen Typus von Literatur, der die Umweltsünden als Ursache der Implosion des Menschenpulks beschreibt.[18]

In dem Roman von Michael Kleeberg „Das amerikanische Hospital" ist diese Apokalypse keine Utopie mehr, sondern Wirklichkeit geworden. Captain David Cote, der schwer traumatisierte Golfkriegsveteran, trifft im amerikanischen Hospital in Paris auf Hélène, deren Versuche einer künstlichen Befruchtung als Krieg gegen den eigenen Körper dargestellt werden. Sie sind Sympathisanten in einer von Menschen geschändeten Welt. Auf die Frage von Hélène, ob er denn überhaupt keine positiven Erinnerungen an den Krieg habe, erzählt Cote von den Euphratmarschen, in denen die Ethnologen den Garten Eden zu finden meinen. Cote berichtet begeistert von der paradiesischen Einheit von Mensch und Natur, und vom Spielen eines kleinen Mädchens mit einem Wasserbüffel. Der jesaianische Tierfriede sei geradezu Wirklichkeit geworden. Nebenan am Tisch hört ein ehemaliger Mitarbeiter der WHO das Gespräch mit und fragt süffisant, wann er denn das letzte Mal dort gewesen sei. Er sei vor zwei Monaten dort gewesen und hätte noch nie in seinem Leben ein solches Elend gesehen. Saddam Hussein habe die alte Kulturlandschaft zerstört und mit Öl geflutet und nichts werde davon übrig bleiben. Die Umweltsünden sind dafür ein viel zu harmloser Begriff, es geht um den realen Verlust des Paradieses.[19]

Kein expliziter Sündendiskurs, kein Ausweg aus Schuldverstrickungen, keine „via regia" einer Schuldvermeidungsrezeptologie, keine Patentrezepte bezüglich Sünde und Schuld und ihrer Vergebung finden sich bei Literaten. Aber wer würde das auch erwarten? Jedoch finden sich überraschende Beobachtungen: Beichtstühle statt Talkshows, das Geheimnis des Schuldigwerdens stehen lassen, statt es wissenschaftlich wegrationalisieren, der Stille Raum geben gegen alle laufenden Verblödungsstrategien und „plappernden Trivialisierungen" (Habermas) einschließlich des Unschuldswahns oder exhibitionistischen Geständniszwangs in Talkshows und ein Nachdenken über die Zukunft der Welt und ihre aktuellen Gefährdungen. Der Literatur geht es um eine angemesse-

17 *Urs Widmer*, Der Müll an den Stränden, in: *ders*., Vor uns die Sintflut, Zürich 1994, 57.

18 Vgl. dazu *Karl-Josef Kuschel*, Apokalypse, in: *Heinrich Schmidinger* (Hg.), Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts, Band 1: Form und Motive, Mainz 1999, 543–568.

19 *Michael Kleeberg*, Das amerikanische Hospital. Roman, München 2010.

ne Sprache für Schuld und ihre Abgründe und nicht um Exkulpationspalaver. Das ist wahrlich nicht wenig![20]

Der Autor: *Geb. 1951; von 1991 bis 2000 Lehrstuhlinhaber für Pastoraltheologie und Homiletik in Paderborn, seit 2000 an der Universität Würzburg; Schriftleiter der Zeitschrift „Lebendige Seelsorge" und Mitherausgeber der Reihe „Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge". Veröffentlichungen zum Thema: Verkündigung als Last und Lust. Eine praktische Homiletik, Regensburg 1997; Am Tropf der Worte. Literarisch predigen, Paderborn 2000; Schreiben ist Totenerweckung. Theologie und Literatur (hg. zusammen mit Georg Langenhorst), Würzburg 2005; Zweifel im Dienst der Hoffnung. Poesie und Theologie, Würzburg 2011; Jüngste Veröffentlichungen: Zölibat – zwischen Charisma und Zwang, Würzburg 2011; Theologie, wohin? Blicke von außen und von innen, Würzburg 2011.*

[20] Vgl. dazu *Erich Garhammer*, „Das aufgespannte Ohr Gottes". Literatur und Schuld, in: *ders.*, Zweifel im Dienst der Hoffnung. Poesie und Theologie, Würzburg 2011, 121–136 sowie die Zulassungsarbeit von *Kathrin Weber*, Sünde und Schuld in der deutschsprachigen Literatur an der Wende zum dritten Jahrtausend, eingereicht an der Universität Würzburg 2011.

Hermann Häring

Es geht ums Ganze

Zur Revision des Opfermodells im Diskurs von Gnade und Sünde

◆ **Was heißt Sünde? Was ist Gnade? Die zentralen Begriffe der christlichen Heilsrede erzeugen heute für den Großteil der Menschen größte Verstehensschwierigkeiten. Ein Grund liegt in der einseitigen sühnetheologischen Verklammerung des Sünden- und Gnadenverständnisses bei Paulus und Augustinus. Der systematische Theologe Hermann Häring dagegen plädiert für die Wiedergewinnung eines erfahrungs- und gerechtigkeitsbezogenen Gnaden- und Sündenverständnisses, wie er in den biblischen Traditionen auf breiter Basis zu finden ist: „Der bislang auf die Sünde bezogene Gnadendiskurs ist dann wieder im Eifer für Gottes Gerechtigkeit zu verankern. Dann lässt sich Gnade wiederum vorbehaltlos als Freiheit und Befreiung denken." (Redaktion)**

„Es geht ums Ganze", lautet der Titel eines aktuellen theologischen Beitrags zur Frage der Gnade.[1] Dieser Satz gibt das Pathos des religiösen Gnadenbegriffs wieder und genau das ist sein Problem. Niemand kann einfach über „das Ganze" reden, ohne anfällig zu werden für unbewusste Interessen, verführerische Ideologien und die Denkgleise der eigenen Tradition.[2]

In der Schrift, auch in Jesu Verkündigung, gibt es keinen geeichten Gnadenbegriff, wohl aber ein Bedeutungsfeld von (Gottes) Güte und Erbarmen, das Gott den Menschen schenkt und das in Gottes Worten und Taten zum Ausdruck kommt.[3] Doch bei Paulus gewinnt „Gnade" (charis) ein spezifisch christliches Profil[4]; er spricht von jener neuen und endgültigen Gnade, zu der wir durch Jesus Christus Zugang erhalten haben (Röm 5,2). Gnade meint jetzt die Erlösung in Jesus Christus, also die Befreiung vom Joch der Sünde und des Gesetzes, ermöglicht durch die Rechtfertigung der Sünder von einer universalen Schuld, der Juden wie Heiden unterliegen (Röm 2,12). Damit ist das Begriffsfeld eingegrenzt, in dem sich der christliche Gnadendiskurs bis heute bewegt. Zwar meint „Gnade" immer noch Gottes Güte insgesamt, aber zunehmend wird sie von einem epochal neuen Gedanken bestimmt. Es ist der Tod Jesu, der „für unsere Sünden" gestorben ist und Gott damit versöhnt hat. Seitdem ist der Sündendiskurs der entscheidende Attraktor einer

1 *Sabine Pemsel-Maier*, Es geht ums Ganze: Gottes Gnade, in: Katechetische Blätter 134 (2009), 399–404.

2 *Karl H. Menke*, Was ist das eigentlich: „Gnade"? Sechs Thesen zur Diskussion, in: Theologie und Philosophie 84 (2009), 356–373.

3 Zu diesem Begriffsfeld gehören: Zuwendung, Zuneigung, Barmherzigkeit, Hilfe, Gunst, Rettung. Es geht also um eine personale Beziehung.

4 *Gustavo Sánchez Rojas*, La gracia en San Pablo, in: Revista teológica limense 43 (2009), 39–58.

chaotisch vielfältigen Gnadentheologie. Notgedrungen wird sie zur Schicksalsgenossin aller Verstrickungen, die das christliche Sündenverständnis mit sich gebracht hat.

Mehrere Stationen sind zu nennen, die einander nicht ablösten, sondern bestätigt und verstärkt haben: Es ist der paulinische Gedanke vom Sühnetod Jesu, der den Menschen die Rechtfertigung vor Gott ermöglicht. Es ist das augustinische Axiom einer universalen Menschheitsschuld vor Gott, die unsere Freiheit schon ruinierte, bevor wir überhaupt geboren wurden.[5] Wir kennen Luthers massiven Zweifel an unserem Vermögen, für unser Heil überhaupt etwas zu unternehmen[6] und schließlich – Folge all dieser Selbstentmächtigung vor Gott – die Destruktion aller Freiheitselemente gegenüber einem übermächtigen, zudem vorherbestimmenden Gott, bei dem nur noch ein hilf- und aktionslos vertrauender Gehorsam gilt.[7] Was kann da Gnade noch bedeuten vor einem Menschen, von dem nur noch „nichts und Sünde" übrig bleibt?[8] Angesichts des neuzeitlichen Freiheitsgedankens brach die evangelisch-fiduziale Gnadenversion ebenso in sich zusammen wie die katholisch-sakramentale, die Gottes Zuwendung zu einem System verschiedenster „Gnaden" verdinglichte.[9] Das Fiasko dieser Explikationen zwang zu neuen, radikalisierten Verhältnisbestimmungen von Gnade und menschlicher Freiheit, die schließlich zu einer Neukonzeption des Sündenbegriffs führten.

All diese vielfältigen Ansätze mögen ihren Sinn und ihre Verdienste haben. Doch für das allgemeine Glaubensbewusstsein, so mein Eindruck, hat der Wirbel dieser Konstellationen dem Gnadenbegriff alle Konturen geraubt; er wurde zum erstrangigen Problemträger des christlichen Heilsverständnisses überhaupt. Andererseits behauptete er sich als der zentrale Qualifikator einer göttlichen Zuwendung, die auf das Sündenproblem verzichten kann.[10] Inzwischen ist dem Gnadenbegriff der gespaltene Charakter des christlichen Heilsverständnisses zwischen Sünde und Freiheit tief eingeschrieben. Man frage durchschnittliche Katholikinnen oder Katholiken auf der Straße, was sie unter Gnade verstehen. Vermutlich beginnen sie etwas hilflos zu stammeln.[11]

5 Zur Theorie der Ur- oder Erbsünde: *Hermann Häring*, Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?, Darmstadt 1999, 93–127.

6 *Rolf Schäfer*, Glaube und Werke nach Luther, in: Luther, Zeitschrift der Luthergesellschaft, 58 (1987), 75–85.

7 *Hermann Häring*, Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins, Zürich 1979.

8 *Hermann Häring*, Art. Malum, in: *C. Mayer* (Hg.), Augustinus-Lexikon, Bd. III, Basel 2011, 1111–1121 (Lit.).

9 Die katholische Dogmatik unterschied zwischen verschiedenen Gnadenarten: der geschaffenen und ungeschaffenen, äußeren und inneren, der gratis gegebenen und der wohlgefällig machenden, der habituellen und aktuellen, die ihrerseits unterteilt wird in Verstandes-, Willens-, Erleuchtungs- und Stärkungsgnade, die zuvorkommend, unterstützend und begleitend, hinreichend und wirksam sein kann. Der Katholische Katechismus berichtet noch von sakramentaler Gnade sowie Standesgnade.

10 „Gnade ist der Inbegriff der göttlichen Zuwendung zum Menschen, die sich in Jesus Christus verleiblicht und im Hl. Geist als Gabe zuinnerst mitteilt, und der daraus erwachsenden Beziehung zwischen Gott und Mensch." (*Eva-Maria Faber*, Gnade. VI. Systematisch-theologisch, in: LThK IV, Freiburg [4]1995, 779–785; zit. 779).

11 *Kai G. Sander*, Kann man Gnade eigentlich spüren? In: Katechetische Blätter 134 (2009), 405–409; *Manuel Stinglhammer*, „Gnade fühlt sich an wie Cabrio fahren", in: Katechetische Blätter 134 (2009), 421–425.

1 Von der Verinnerlichung zum Realitätsverlust

In den Zeugnissen der Evangelien, damit auch in den jesuanischen Zeugnissen, ist die Dialektik von Gnade und Schuld noch wenig greifbar. Um Gottes Güte und Freundlichkeit geht es allemal, um die Freude des Wiederfindens, um das Augenlicht der Blinden und die Befreiung der Gefangenen sowie um die Überzeugung, dass Gottes Reich hier und jetzt beginnen kann. Nicht menschliche Schuld ist dabei zu verarbeiten, sondern die Schicksale, die Menschen und Völker treffen; die Opfer stehen im Zentrum des Interesses. Die jesuanische Botschaft ist noch ganz von der prophetischen Leidenschaft nach Gerechtigkeit getrieben.[12]

Anders bei Paulus: Nach ihm bricht eine Lawine der Schuld und mithin des göttlichen Zorns über die Menschheit herein. Zur Begründung verweist er aber nicht auf empirische Missstände, sondern auf „die Sünde". „Durch einen einzigen Menschen kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod, und auf diese Weise gelangte der Tod zu allen Menschen." (Röm 5,12a–c). Dementsprechend wird auch Gottes Gnade ganz kontextfrei formuliert: „Die Gabe, die durch die Gnadentat des einen Menschen Jesus Christus bewirkt worden ist, (ist) den vielen reichlich zuteil geworden." (V. 15) Gottes Gnade ist und wirkt also universal und das Gesamtkonzept wird in Adam und Christus als dem Neuen Adam symbolisiert. Die Begründung lässt jedoch aufhorchen: Dies alles geschah, „weil alle sündigten" (Röm 5,12d). In der Erinnerung mag der Menschheitsbeginn mit seinen Katastrophen (Gen 3–10) nachgewirkt haben. Die Schuldfrage ist aber als sündige Freiheitstat verinnerlicht, deren Folge als Verstrickung in eine Gegenmacht konkretisiert. Als Ausweg bleibt nur noch die Rechtfertigung des Sünders, der „ohne die Werke des Gesetzes" Gott zu vertrauen hat (Röm 3,28). Gläubiges Handeln wird so, weil rein äußerlich, zum Folgehandeln relativiert. Der Jakobusbrief hat auf diese Einseitigkeit reagiert (Jak 2,14).

Dass Paulus das Sünde-Heil-Problem zur Glaubensfrage verinnerlichte, mag die Folge einer jüdisch-christlichen Auseinandersetzung sein. Problematischer ist, wie Augustinus diese Verinnerlichung platonisierend vorantrieb. Er suchte Gnade als eine rein geistige, von der Welt unbehelligte Freiheitserfahrung. Gnade bedeutete jetzt jenseitige, wenn auch erfahrbare Gottesnähe. Es ist die Gottesnähe von unwürdigen Menschen, die aus sich heraus nichts als Verdammung verdienen. Auf diesem Nährboden wuchert das menschliche Schuldbewusstsein in mittelalterlichen Sakraments- und Frömmigkeitspraxen aus. Martin Luther entzieht ihnen ihre Legitimität, indem er alle Gnade auf die Frage reduziert, wie ich einen gnädigen Gott bekommen kann.

So waren der christliche Sünden- und sein korrespondierender Gnadendiskurs kaum vorbereitet auf die aufbrechende Neuzeit mit ihrer selbstbewussten Entdeckung von Individuum und Wissenschaft,

[12] Dies ist das Anliegen von Ethel L. Behrendt in ihrer Fundamentalkritik an den Jesusbüchern von J. Ratzinger/Benedikt XVI.: *Ethel L. Behrendt*, ‚Jesus von Nazareth'. Wie ihm der Papst die Gerechtigkeit entwendet hat, in: *H. Häring* (Hg.), Der Jesus des Papstes. Passion, Tod und Auferstehung Jesu im Disput, Berlin 2011, 227–262; *dies.*, Gottes Ehre – Gerechtigkeit. Das veruntreute biblische Wort, eine kritische Auseinandersetzung mit dem Buch von Joseph Ratzinger, Papst Benedikt XVI., Jesus von Nazareth, München 2008.

von Welt und Gesellschaft. Es ist das bekannte Adagium von der Erbsünde, das mit dem aufkommenden Erkenntnisdurst, Gestaltungswillen und Freiheitsbewusstsein unverträglich ist. Diese Unverträglichkeit überträgt sich auf eine Gnade, zu der die Neuzeit keine Affinität mehr entwickelt. Die dem Sündenbewusstsein entsprechende Gnade wirkt auf die Betroffenen demütigend, auf die Beobachter nichtssagend oder irreal, nach Nietzsche nur dazu geschaffen, den Menschengeist klein zu halten. Trotz seiner guten jesuanischen Papiere konnte sich das menschliche Freiheitsbewusstsein jetzt nur noch im Konflikt mit katholischen Altären und protestantischen Kathedern entwickeln.

Gewiss, diese schematische und überschlägige Problemanzeige ließe sich vielfach modifizieren. Zwei Bemerkungen dazu sind unverzichtbar. *Erstens:* Der Begriff der Gnade lässt sich nicht auf die Sünde als deren Kehrseite reduzieren. Schon Paulus vermerkt unmissverständlich, dass Gottes Gnade den vielen im *Übermaß* zuteil wurde (Röm 5,12.15). Dieses Übermaß geht auch aus den Erfahrungen des Augustinus hervor und ich vermute, dass die überstarke Profilierung von Sündigkeit und Elend genau dieser Kontrastfunktion diente. Sünden- und Gnadenbekenntnis begannen einander zu übertrumpfen. *Zweitens:* Die Erfahrung von Gnade hatte immer viele Gesichter und konnte sich oft vom niederdrückenden Sündenbewusstsein befreien. Dies zeigt sich in der Mystik wie in der Volksfrömmigkeit, im tätigen Christsein wie in außerordentlichen Situationen, die man als Geschenk Gottes deutete. Deshalb ist die Rede von Gottes Gnade nie zusammengebrochen, sondern behält bis heute ihre Vitalität. Die Erfahrung von Gottes Güte gehört zu den reichsten Schätzen, die eine Religion zu bieten hat. Wie schrecklich man sich Bosheit und Unheil auch vorstellte und wie sehr man auch unter ihnen litt, letztlich wurde die christliche Heilsbotschaft immer selbst zum Maß und zur letzten Interpretin des Unheils. Dieses hermeneutische Prinzip hat – wenn auch oft diskriminiert – von Anfang an bis in die Gegenwart durchgehalten.[13] Nur wer weiß, dass wir Gottes Gnade *alles* verdanken, erschrickt vor der Undankbarkeit derer, die solches ignorieren. Umso enttäuschender ist es, dass sich die beschriebene Korrespondenz in der verbindlichen Erlösungslehre und in einer weit verbreiteten Frömmigkeitspraxis festgesetzt hat.[14] Der Grund dieser unseligen Dynamik liegt in der (ganz unjüdischen und unjesuanischen) Verinnerlichung des Heilsbegriffs.

2 Vom Realitätsverlust zur Ideologieanfälligkeit

In einem nächsten Schritt sei auf den beschriebenen Realitätsverlust und dessen Folgen in der Neuzeit eingegangen. Wie schon gesagt, bezog die biblische Tradition die Gnade, Gottes wirksame Güte also, auf Gottes Reich und die Versöhnung der Menschheit, die hier und jetzt beginnt. Die abendländische Theologie fixierte sich im Gefolge von Paulus und Augustinus auf Rechtfertigung und Erlösung. Die spätere Tradition der Scholastik stellt der Gnade, durchaus im Sinne der Neuzeit, die „Na-

[13] *Ingolf U. Dalferth*, Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen, Tübingen 2008.

[14] An diesem Zusammenhang hält auch fest: *Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, Jesus von Nazareth. Teil 2: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg 2011, 230–253.

tur“ gegenüber.[15] Im Gegensatz zu allem „Übernatürlichen“ meint sie damit umfassend die (von Gott geschaffene) diesseitige Wirklichkeit mit all ihren immanent erschließbaren Zusammenhängen. Dies eröffnet für das Gespräch mit Philosophie und Wissenschaften zwar neue Perspektiven, drängt aber die Gnade ab in einen jenseitigen Raum, der von dieser Welt noch weiter entfernt ist. Als übernatürlich gelten die durch Wort und Sakramente vermittelten Gaben. Sie zielen auf einen Zustand, der den Erlösten im Jenseits zuteil wird. Jetzt wird Gottes erfahrbares Wirken in dieser Welt auf innere Erfahrungen oder – in Sonderfällen – auf die wunderbare Durchbrechung von „Naturgesetzen“ beschränkt. Die oft beklagte, wachsende Gottferne der Neuzeit hat durchaus Wurzeln in dieser Theologie. Denn jetzt läuft alles auf die Frage hinaus, wie die übernatürliche Gnade den Menschen überhaupt noch erreichen kann, wenn sie nicht zu einem Arsenal von vertröstenden Jenseitsvorstellungen verkümmern soll.

Die katholische Kirche hat aus dieser Frage Nutzen gezogen, denn in ihr spielt die Ritualisierung des Heils eine wichtige Rolle. Sie feiert die Sakramente und versteht ihre Gemeinschaft als Leib Christi, entfaltet die barocke Pracht als „Triumph der Gnade Christi“. Göttliche Gnade lässt sich in Zeit und Ort lokalisieren. Im evangelischen Raum geht es abstrakter zu, denn dort werden Gnade und Vergebung „nur“ im Wort zugesprochen; die Bedeutung der konkretisierenden Rituale tritt merklich zurück. In beiden Fällen aber schreitet heute die Entweltlichung und damit die Ideologisierung voran. Denn je mehr sich die Kirchen aus dem Zusammenhang dieser Welt entfernen, umso schärfer tritt für die Glaubenden wieder ihr paulinisch-augustinisches Heilsmonopol hervor. Für alle anderen sind die Brücken äußerst schmal geworden, denn erneut konzentriert sich alle Gnadenerfahrung auf die Sündenvergebung und das Bekenntnis der eigenen Unwürdigkeit. Wie aber sollen Sünde und Unwürdigkeit für diejenigen erfahrbar werden, denen jede vorausgehende Erfahrung von Gottes ungeschuldeter Güte abhanden gekommen ist? Die Sprache von Gnade und Heil bleibt blind und nichtssagend, solange sie sich über normalen Weltsphären bewegt. Diese Realitätsferne, nicht der Unglaube oder eine böse Welt, haben der Säkularisierung ihren Weg geebnet.

Der Begriff der Gnade ist zu einer Leerformel degeneriert, weil er nach wie vor von einem verinnerlichten und derealisierten Sündenbegriff gesteuert wird. Er hat uns nicht nur die konkreten Kriterien geraubt, die ein Gespräch zwischen Glaube und Welt ermöglichen, sondern auch die Elemente genommen, die eine überzeugende und ideologieresistente Verhältnisbestimmung zwischen dem christlichen Gnaden- und einem realen Sündenbegriff ermöglichen.

3 Erlösung: Opfer oder Solidarität?

Bislang blieb die Frage ausgeklammert: Wieso wurde die Sünde zum leitenden Attraktor des christlichen Gnadenverständnisses? Die Antwort scheint mir verblüffend einfach und vielerorts schon erkannt zu sein: Sie liegt in der frühen, normativ formulierten Überzeugung: „Christus ist

[15] *Eva-Maria Faber*, Natur und Gnade, in: LThK VII, Freiburg [4]1998, 667–671; *Ralph DelColle*, Nature and grace: why this Catholic delineation of the „supernatural“ is important for Pentecostals, in: Journal of Pentecostal theology 18 (2009), 111–122.

für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift" (1 Kor 15,3b). Im Rückgriff auf jüdische Zeugnisse und unter dem Interpretationsdruck der Opferreligionen hat dieser Bekenntnissatz den Christusglauben, den Erlösungsglauben und später das Verständnis der Eucharistie auf den Opfergedanken konzentriert.

Die Exegese ruft schon lange zu einer besonneneren Interpretation auf, die von der systematischen Theologie kaum rezipiert wurde. Das Hauptproblem liegt im Anschluss an 1 Kor 15,3 in der Isolierung des Todes Jesu zu einem Opfergeschehen und in der Verdinglichung der Metaphern, die den Sinn des Todes Jesu erhellen sollen. Dies vorausgesetzt, lässt sich etwa die behutsame Art und Weise verstehen, in der Hans Küng als Systematiker schon 1974 die exegetische Interpretationsgeschichte aufgreift und zusammenfasst:[16]

– Das Neue Testament hat zur Deutung von Jesu Tod keine einheitliche Theorie entwickelt, obwohl angesichts dieses schändlichen Todes ein hoher Deutungsbedarf bestand. Die Rede ist von „Beispiel, Erlösung, Befreiung, Sündenvergebung, Reinigung, Heiligung, Versöhnung und Rechtfertigung". Unbestritten ist also die heilende Wirkung dieses Todes. Illustriert wird diese Wirkung durch verschiedene, in ihren Übergängen schwebenden Vorstellungen: „Loskauf, Stellvertretung, Opfer (Passa-, Bundes-, Sühnopfer)". Auch in dieser Hinsicht gibt es keine einheitliche Theorie, die für die heutigen Interpretationen Differenzierungen erlaubt, wenn nicht gar verlangt. Wenn Küng zur Folgerung kommt, dass die Vorstellungen vom Loskauf (= Erlösung), Lösegeld und Sühnopfer (410) für unser Vorstellungsvermögen besonders schwer zu entschlüsseln sind, gibt er nur einen Konsens wieder, der sich schon vor 40 Jahren eingestellt hatte.

– Die spätere Theologie des Westens deutet die genannten neutestamentlichen Modelle vornehmlich als Rechtsverhältnis zwischen Gott und Mensch und kann sich dabei auf die Rechtfertigungsfrage von Paulus berufen. Sie entwickelt heute noch geläufige Leitbegriffe wie „Gesetz, Schuld, Strafe, Lohn, Buße, Sühne, Loskauf, Satisfaktion, Rekonziliation, Restitution". Paradox ist, dass der Gesetzeskritiker Jesus als der neue Gesetzgeber verstanden (411) und das Evangelium zum „neuen Gesetz" wird.[17] Der unendlich wertvolle Tod des Gottmenschen leistet Genugtuung. „Schuld und Sühne, Leistung und Gegenleistung, Schaden und Schadenersatz" kommen zum Ausgleich.

Die kritische Leistung der historisch-kritischen Exegese ist ebenso eklatant wie deren Folgerungen für eine Interpretation des Todes Jesu. Was folgt für die Deutung von Jesu Tod als Sühnopfer für unsere Sünden? Diesem Modell kommt schon deshalb eine begrenzte Legitimität zu, weil es – vom Hebräerbrief abgesehen – in den biblischen Todesdeutungen keine zentrale Rolle spielt.[18] Zudem wird diese Vorstellungswelt schon im Neuen Testament selbst korrigiert. Mit dem Opfer wird kein zorniger Dämon versöhnt, vielmehr ist der

16 Zum Folgenden: *Hans Küng*, Christsein, München 1974, 409–417.

17 Erst im 11. Jahrhundert wird dieser Denkstil zum rational durchdachten geschlossenen System.

18 Möglicherweise ist dieses Modell auf jüdisch-prophetische Deutungen (bes. Jes 53) zurückzuführen, möglicherweise auf Jesus selbst (Mk 10,45: Der Menschensohn ist gekommen, „um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele"). Ferner ist die Rede vom „Sühnemal der Erlösung" (Röm 3,24–26), dem „geschlachteten Passalamm" (1 Kor 5,7) und dem „Lamm Gottes, das die Sünden der Welt trägt" (Joh 1,29 u.a.) (414).

Mensch[!] zu versöhnen und ist es Gott[!], der uns versöhnt und den Versöhnungsdienst aufträgt (2 Kor 5,18). Ferner denkt das Neue Testament mit keiner Zeile an eine Opfergabe; auch das vollzogene Zeichen[!] des vergossenen Blutes wird nicht so gesehen (Mt 26,28). Gemeint ist eine personale Selbsthingabe, die ja gerade das Ende aller kultischen Opfer einschließt. Christus hat kein Opfer dargebracht, sondern ist einen Opferweg gegangen (415).

Küngs Schlussfolgerungen ergeben sich aus diesem exegetischen Befund, den er mit dem Verständnishorizont unserer Gegenwart abgleicht. Er *muss* dies tun, denn die Opferreligionen sind aus unseren Kulturen verschwunden. Opfervorstellungen üben also keine vertiefende Kontrast-, sondern nur noch eine verflachende Ist-Wirkung aus. Als Ersatzbegriffe, die den weiterführenden Gehalt für die Gegenwart zum Ausdruck bringen können, schlägt Küng Worte vor wie: Versöhnung, Stellvertretung, Erlösung, Befreiung, Hingabe und Selbsthingabe. Das „für uns" überträgt er als „zugunsten, zugute, zum besten von uns". Schließlich ist es die Auferstehungsbotschaft, die für Küng die gegenwärtige Bedeutung dieses Todes zum Tragen bringt: „Als der zum Leben bei Gott Erweckte ist und bleibt er für uns (ein für allemal) der Gekreuzigte. So ist er für die Glaubenden lebendig präsent. Der Kreuzestod ist von daher ein historisches Faktum mit universaler Bedeutung: alle Menschen sind davon betroffen und zum Glauben berufen." (416)

Führt eine so geartete Analyse zu neuen Ergebnissen? Viele mag sie verunsichern, denn sie zeigt, wie sperrig sich die exegetische Forschung zu dogmatischen Lehrkonzepten verhält.[19] Offensichtlich wird das ganze „Wissen" um Sünde und Gnade nicht etwa ausgetauscht oder an bestimmten Punkten neu justiert, sondern in einen anderen Bezugsrahmen eingerückt, den Küng als eine Christologie „von unten" entwirft. Ihr zufolge reicht es nicht, theologisch den Tod an sich zu deuten. Er ist zu deuten „im Zusammenhang mit Verkündigung und Wirken des geschichtlichen Jesus, mit der lebendigen Präsenz des Auferweckten und selbstverständlich mit dem Erfahrungshorizont des heutigen Menschen".

4 Gnade und Sünde in einem biblischen und zugleich zeitgemäßen Horizont

Dies ist der entscheidende Punkt. Es geht nicht um das Kreuz, sondern um den Gekreuzigten[20], nicht um die mögliche Heilsinterpretation eines Mordes, sondern um die Folgen eines solidarisch engagierten Lebens. Im Tod Jesu prallen nicht menschliche Sünde und deren offizielle Sühne, sondern die Praxis einer göttlich vorbehaltlosen Güte und die Bosheit eines menschlichen Destruktionswillens aufeinander. Je mehr man aber die Sünde verinnerlichte, Gottes Gnade in deren Sühne konzentrierte und dieses Heilgeschehen als ein übernatürlich einmaliges Ereignis derealisierte, umso mehr ließ sich die Befreiung des Menschen von seiner Sünde nur noch als ein derealisiert jenseitiges Ereignis denken. Der Tod Jesu wurde nicht

[19] Man sieht dies auch an der mühevollen Art, in der reformwillige Dogmatiker versuchen, Brückenschläge zu heute nicht mehr nachvollziehbaren Vorstellungen aufrechtzuerhalten. Vgl. den unten genannten Artikel von *W. Kirchschläger* (s. Anm. 21).

[20] *Leo Karrer*, Vom Kreuz zum Gekreuzigten, in: *H. Häring* (Hg.), Der Jesus des Papstes (s. Anm. 12), 83–99.

mehr als der „konsequente“ Endpunkt einer konkreten, sinn- und gnadenvollen Lebenspraxis gesehen, sondern zu einem Sühneprozess verdinglicht.

Deshalb sind zwei Schritte unverzichtbar: (1) Der Weg vom Kreuz zum Gekreuzigten, wie ihn schon Hans Küng einfordert und Leo Karrer im Blick auf den Tod Jesu neuerdings nachdrücklich nachzeichnet. (2) Ferner die narrative Einholung des jesuanischen Lebensweges, der faktisch – aus menschlich nachvollziehbaren Gründen – zum Tod geführt hat. Wer als Christ wissen will, was Gottes Gnade meint und was in Jesu Tod zur Debatte steht, muss Schritt für Schritt die jesuanischen Erinnerungswege nachvollziehen. Deshalb ist es konsequent, dass bei exegetisch sorgfältigen Systematikern wie Küng und Schillebeeckx sich die gesamte Interpretation jesuanischer Identität nicht in der Frage nach dessen ontologischer, zugleich derealisierter Wesensbestimmung bündelt, sondern in der Frage nach den Gründen, die zu seinem Tod geführt haben.

So gesehen ist der Tod in sich kein isolierbares Ereignis, sondern der Abschluss und die Verdichtung einer Katastrophe, zu der die Konfrontation reiner Güte, d. h. reiner Gnadenpraxis mit dem Unrecht und der vorteilsgesteuerten Bosheit der Welt führte. Deshalb ist der christliche Lobpreis von Gottes Gnade endlich abzukoppeln vom personalisierten Sünden-, Sühne-, Unwürdigkeits- und Unterwürfigkeitsdiskurs, der die christliche Theologie und Frömmigkeitspraxis immer massiv durchzieht. Wie in der prophetischen und der jesuanischen Tradition sollte sich die Frage nach Gottes Gnade wieder mit der urbiblischen Leidenschaft schlechthin verbinden. Es ist der Kampf um Recht und Gerechtigkeit. In ihm stilisiert sich der Glaubende nicht als verdienstloser Sünder, sondern verzehrt sich im Einsatz für eine gerechte und barmherzige Menschheit, wie sie sich in den Seligpreisungen darstellt. Wie konkret und gewinnend ließe sich wieder über Gottes Gnade reden, wenn wir sie dort suchten, wo Blinde sehen, Lahme gehen und Armen eine freudige Botschaft zuteil wird. Die Fragen nach menschlicher Sünde und göttlicher Vergebung wären dadurch nicht gelöst, aber in einen umfassenderen Zusammenhang gerückt.

Neuestens erfährt diese Interpretation eine überraschende Bestätigung und Weiterführung durch W. Kirchschläger, der die großen Formeln von der Hingabe Jesu einer akribischen Analyse unterzieht

---

Weiterführende Literatur:

Gisbert Greshake, Gnade – Geschenk der Freiheit, Kevelaer 2004. Gibt eine gute Übersicht über die traditionelle Gnadenlehre sowie deren Weiterentwicklung bis in die Gegenwart.

Themenheft *Gnade*, Katechetische Blätter 134 (2009). Gibt einen guten Einblick in die aktuellen Kernprobleme sowie in einen zeitgemäßen Umgang mit der Problematik.

Klaus-Peter Jörns, Lebensgaben Gottes feiern: Abschied vom Sühnopfermahl. Eine neue Liturgie, Gütersloh 2007. Zeigt die Folgerungen eines Abschieds vom Opfergedanken für Gottesdienst und Frömmigkeit sowie entsprechende Gestaltungsvorschläge für die Liturgie.

Hermann Häring (Hg.), Der Jesus des Papstes. Passion, Tod und Auferstehung im Disput, Berlin 2011. Die Beiträge von *W. Kirchschläger* (57–82), *L. Karrer* (83–99), *R. A. Siebenrock* (113–131) und *E. L. Behrendt* (227–262) informieren über den aktuellen Diskussionsstand der Sündenfrage aus christologischer Perspektive.

und zum Ergebnis kommt:[21] Die großen (fälschlich so genannten) „Hingabeformeln" des Neuen Testaments sind nicht von einem opfertheologischen Gedanken, sondern von einem Subtext des solidarischen, bis zum Tod bereiten Einsatzes für die Gescheiterten getragen: Gott gibt seinen Sohn nicht „hin", sondern er „gibt" ihn der Welt, damit er sie rette (Joh 3,16 f.). „Eine größere Liebe hat niemand als wer sein Leben hinstellt [einsetzt] für seine Freunde." (Joh 15,13). „Der gute Hirt stellt sein Leben hin für seine Schafe." (Joh 10,11). Jesus gibt sich nicht hin, wie konstant übersetzt wird, sondern setzt sein Leben ein, springt in die Bresche. Zu retten sind die Armen (Lk 4,18–19). Auch der paulinische Hinweis auf das Lamm (1 Kor 5,7) verweist auf kein Opfer, sondern auf das Zeichen der Errettung aus der Sklaverei: das Lamm wurde „geschlachtet" und nicht „geopfert".

Damit ist die Opferterminologie auch in den biblischen Ausgangspunkten (der jüdischen Bibel und des Neuen Testaments) noch weiter aus dem Zentrum gerückt, als es bisher den Anschein hatte. Die Gnade erweist sich in ihrer Konkretion also – einem jeden Menschen mit einiger Empathie leicht verständlich – als eine vorbehaltlose, für Gerechtigkeit eifernde Solidarität. Sie versucht Menschen aus ihrer Fremd- und Selbstverstrickung zu lösen, ihnen im Namen Gottes neu das Glück des universalen Heils zu bringen.

Natürlich verlangt auch diese Lösung, so einfach und so einsichtig sie auch wirken mag, nach weiteren Fragen. Es geht nicht darum, den paulinischen Sünden- und den Opfergedanken einfach aus der Tradition auszuscheiden. Roman Siebenrock spricht vom archaischen Drang des Menschen, immer wieder auf die Opfermechanik zurückzufallen.[22] Doch bleibe die Besprechung dieser These den Spezialisten der Religionspsychologie überlassen. Vielleicht spielt in der abendländischen Erlösungsthematik noch eine weitere Problematik, das neutestamentliche Grundproblem schlechthin, eine Rolle, die auf eine tiefgreifende Differenz zwischen Jesus und Paulus zurückgeht. Paulus geht aus vom zürnenden Gott, der für die Sünden der Welt versöhnt werden muss.[23] Sein Gottesreich kann nicht, wie in Jesu Tod geschehen, ohne die vorausgehende tiefgreifende Versöhnung der Menschheit beginnen. „Gott, der seinen Zorn zeigen und seine Macht erweisen wollte, hat die Gefäße des Zorns, die zur Vernichtung bestimmt sind, mit großer Langmut ertragen" (Röm 9,22). Jesus hingegen kennt einen Gott der vorbehaltlosen Güte. Sein Reich kann ohne jede Vorbedingung beginnen. Warum? Weil Jesus zutiefst von der jüdischen Leidenschaft nach Gerechtigkeit unter den Menschen durchdrungen war. Für sie eiferte er. Um ihre Herstellung hat er gekämpft und sich im Leiden konsequent allen Rückschlägen gestellt. Doch beginnend mit der Thorakritik des Paulus hat sich diese Leidenschaft für die Gerechtigkeit der Welt zu einer Rechtfertigung der Einzelnen in

21 *Walter Kirchschläger*, Tod, Auferstehung, Erlösung, in: *H. Häring* (Hg.), Der Jesus des Papstes (s. Anm. 12), 57–82.

22 *Roman A. Siebenrock*, Ihn hat Gott hingestellt als „Hilasterion" (Röm 3,25), in: *H. Häring* (Hg.), Der Jesus des Papstes (s. Anm. 12), 113–131.

23 *Meinrad Limbeck*, Zürnt Gott wirklich? Fragen an Paulus, Stuttgart 2001; *Hubertus Halbfas*, Glaubensverlust – Warum sich das Christentum neu erfinden muss, Düsseldorf 2011, sieht deutlich die Problematik der paulinischen Glaubensinterpretation, sofern sie von der ursprünglichen Botschaft Jesu abgekoppelt wird.

ihrem Gottesverhältnis verinnerlicht. Vielleicht ist es der kommenden Generation im jüdisch-christlichen Gespräch vorbehalten, diese urjüdische Grundhaltung in kritischer Auseinandersetzung mit Paulus neu zu entdecken. Der bislang auf die Sünde bezogene Gnadendiskurs ist dann wieder im Eifer für Gottes Gerechtigkeit zu verankern. Dann lässt sich Gnade wiederum vorbehaltlos als Freiheit[24] und als Befreiung[25] denken.

Der Autor: *Jahrg. 1937, verh., 3 Kinder; 1980–2005 Professur für Systematische Theologie, später für Wissenschaftstheorie und Theologie in Nijmegen (NL), seit 2005 emeritiert, Wissenschaftlicher Berater beim Projekt Weltethos (Tübingen). Studien zu Augustinus und zur Frage des Bösen, zu ökumenischen Themen und Problemen der Kirchenreform. Veröffentlichungen: Zwei Sammelbände zur Diskussion um die Jesusbücher von J. Ratzinger/Benedikt XVI.; Freiheit im Haus des Herrn. Vom Ende der klerikalen Weltkirche, Gütersloh 2011; Im Namen des Herrn. Wohin der Papst die Kirche führt, Gütersloh 2009; Glaube ja – Kirche nein? Die Zukunft christlicher Konfessionen, Darmstadt 2002; Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?, Darmstadt 1999.*

[24] *Thomas Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München [2]1988.
[25] *Leonardo Boff*, Erfahrung von Gnade. Entwurf einer Gnadenlehre, Düsseldorf 1978.

Gerechtigkeit und Versöhnung

Ottmar Fuchs
Das Jüngste Gericht
Hoffnung auf Gerechtigkeit

2. Aufl., 288 Seiten, kartoniert, ISBN 978-3-7917-2063-0
€ 19,90 (D) / € 20,50 (A) / sFr 30,50

Das Buch möchte die Chancen des Jüngsten Gerichts für unser jetziges Leben entdecken: zu Gunsten einer Hoffnung auf Gerechtigkeit und Versöhnung.

»*Dem Tübinger Pastoraltheologen ist ein großer dogmatischer und pastoraler Denkanstoß gelungen, den man nur empfehlen kann.*«
(Theologisch-praktische Quartalschrift)

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

Slavomír Dlugoš / Sigrid Müller

Was ist Sünde?

◆ **Der Artikel von S. Dlugoš, wissenschaftlicher Mitarbeiter, und S. Müller, Universitätsprofessorin am Wiener Institut für Moraltheologie, nimmt seinen Ausgangspunkt bei der gegenwärtigen Banalisierung des Sündenbegriffs, wie er sich etwa in Werbetexten findet. Er macht diesen inflationären Wortgebrauch verständlich, indem er auf die problematische Sündenfixierung von Kirche und Theologie insbesondere in der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil hinweist. Zugleich wird eine neue, zeitgenössisch rezipierbare Rede von Sünde in den vier Kontexten von „Beziehung", „Struktur", „falscher Unterordnung" und „existenziellem Selbstwiderspruch" vorgeschlagen und konturiert. (Redaktion)**

Das Wort Sünde wird heute im Alltag nur mehr selten gebraucht. Wenn der Begriff überhaupt benützt wird, wird er moralisch – und das zumeist mit einer ironischen Färbung –, nicht aber religiös verstanden. Es wird über Verkehrs- und Umweltsünden gesprochen, und sogar in der Werbung kommt der Begriff Sünde vor, wie z. B. in folgender: Light Pudding von Dr. Oetker soll wie eine Sünde schmecken, und vielleicht werden sich ein paar begeisterte Zuschauer die kleine Kaloriensünde leisten und kaufen ihn tatsächlich. Der Sprachgebrauch macht deutlich, dass mit dem Begriff Sünde einerseits ein Verstoß gegen moralische Normen sowie auch gegen eigene gute Vorsätze angedeutet wird, im gleichen Atemzuge damit aber eine Distanzierung und Bagatellisierung dieser Normen einhergeht. Lediglich der Begriff Schuld wird ernstgenommen.[1]

Die Mehrdeutigkeit des Sündenbegriffs in unseren neuzeitlich-säkularen Kontexten ist der Endpunkt einer Entwicklung von einem Extrem zum anderen, wenn man als Gegenpol zu heute die Verordnungen des Konzils von Trient versteht, die verlangten, dass man in der Beichte Sünden nach Art, Zahl und Gattung bekenne.[2]

1 Sünde als „Normübertretung" und die Distanzierung zum Sündenbegriff

Diese Verordnungen gaben Anlass zu vielen Abhandlungen und zur Entfaltung von Sündenregistern. Bernhard Häring berichtet am Ende des II. Vatikanischen Konzils, in fünf Handbüchern zur Moral insgesamt 240 gesetzliche Bestimmungen gefunden

1 Vgl. *Wilhelm Grab*, Sünde VIII. Praktisch-theologisch, in: TRE 32, Berlin–New York 2001, 436–442, hier 437.

2 Vgl. *Raphael Gallagher*, „Das Gesetz Christi" – Seine Bedeutung für die Erneuerung der Moraltheologie, in: *Augustin Schmied / Josef Römelt* (Hg.), 50 Jahre „Das Gesetz Christi". Der Beitrag Bernhard Härings zur Erneuerung der Moraltheologie (Studien der Moraltheologie 14), Münster 2005, 11–42, hier 13. Vgl. auch DH 1680–1681 und 1707.

zu haben, deren Nichtbeachtung zur Todsünde führte.[3] Es überrascht daher nur wenig, dass die Betonung der zahlreichen Bestimmungen, wenn sie von Menschen ernst genommen wurden, oft eine endlose Skrupulosität verursachten,[4] sicherlich auch mit der begleitenden Tendenz, überall eine „Sünde" zu sehen.

Repräsentativ für das Verständnis der Sünde seit dem Trienter Konzil war fast ausschließlich die Orientierung an der Norm und ihrer Übertretung. Die meisten Katechismen dieser Zeit (bis zum heutigen Katechismus der Katholischen Kirche [KKK]) waren besonders an der Unterscheidung zwischen Todsünde und lässlicher Sünde interessiert. Eine Todsünde ist in diesem Denken dann gegeben, wenn der Mensch das Gesetz Gottes in wichtiger Sache mit vollem Bewusstsein und Freiheit übertritt. Wenn eine dieser Bedingungen fehlt, handelt es sich um eine lässliche Sünde.[5]

Die erwähnten Unterscheidungskriterien für die Bestimmung der Sünde wurden zunehmend problematischer, vor allem dadurch, dass die Schwere des objektiven Tatbestandes (schwerwiegende Materie) zum zentralen und nicht selten zum einzigen Kriterium für das Maß der Schuld wurde. Die einengende Betonung der „akthaften Übertretung einer Handlungsnorm" führte zu einem einseitigen Sündenverständnis und verweist, Klaus Demmer zufolge, auf eine reine „*Aktmoral*", für die nur der jeweilige Akt von Bedeutung ist, die entsprechende Einsicht und Freiheit wird einfach vorausgesetzt.[6] Demnach kann eine Todsünde auch dann vorliegen, wenn der objektiv schwere Schaden ohne Kenntnis oder unfreiwillig verursacht wurde.

Stephan Ernst erinnert in diesem Zusammenhang an die Deutung des sechsten Gebots, bei dem das lehramtlich festgelegte Ideal keine Abweichung erlaubte, weil diese sofort, unabhängig „von innerer Beteiligung, Wissensstand oder Lebenssituation", als schwerwiegende Materie und damit als Todsünde interpretiert wurde. Die tiefe Skepsis gegenüber der kirchlichen Einschätzung der Sünde und Sexualmoral, die in der heutigen Gesellschaft nicht zu übersehen ist, war damit vorprogrammiert.[7]

Wenn die Sünde mit dem normwidrigen Tatbestand gleichgesetzt wird, mit einem normwidrigen Verhalten,[8] wird sie nicht nur ihrer persönlichen, sondern im gleichen Zuge auch ihrer religiösen Dimension beraubt und auf die rechtlichen Aspekte reduziert. Die Idee, dass der Sündenbegriff keines persönlichen Gottes bedürfe und mit dem philosophischen Vokabular gut auskommen kann, fand tatsächlich ihre Unterstützer auch in den theologischen Reihen. In der „Katholischen Moraltheologie" von Joseph Mausbach ist die Ansicht zu finden, dass es zur Sünde keiner Vorstellung eines Gottes be-

3 Vgl. *Bernhard Häring*, Moralverkündigung nach dem Konzil, Bergen-Enkheim bei Frankfurt a. M. 1966, 101.

4 Vgl. *Bernhard Häring*, Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens, Bd. I, Freiburg i. Br. u. a. 1979, 382.

5 Vgl. ebd., 391. Vgl. auch KKK, Nr. 1857.

6 Vgl. *Klaus Demmer*, Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral, Freiburg i. Br. 1985, 226.

7 Vgl. *Stephan Ernst*, Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung, München 2009, 284–285.

8 Vgl. *Franz Böckle*, Fundamentalmoral, München 1977, 124.

dürfe, sondern allein eines allgemeinen Guten, eines ewigen Gesetzes.[9]

2 Der ethische Begriff der Schuld als (unzureichender) Ersatz für den Begriff der Sünde

Diese weitgehende Verrechtlichung stieß im Laufe des 20. Jahrhunderts zunehmend auf Ablehnung. Der ursprünglich religiös konnotierte Sündenbegriff wird zunehmend weniger benützt und durch den ethischen Begriff der Schuld ersetzt. Dieser Begriff kann ebensogut als Ausdruck einer philosophischen Ethik verwendet werden und spiegelt die moderne Entwicklung wider, welche die persönliche Verantwortung in den Mittelpunkt rückte. Die modernen Menschen scheinen möglicherweise keine Sünder mehr zu sein, sie können jedoch „immer noch schuldig werden", wie *Dietmar Mieth* dies treffend zum Ausdruck bringt.[10]

Ist es aber tatsächlich möglich, den Sündenbegriff durch den Schuldbegriff eins zu eins zu ersetzen? Auch wenn beide Begriffe in der theologischen Ethik in Bezug auf die Tat nicht zu trennen sind,[11] lassen sich beim weiteren Nachdenken Nuancen erkennen, die klar für ihre Unterscheidung sprechen. Einigkeit besteht darin, dass mit dem Ausdruck Sünde ein ethisch-schuldhaftes Handeln bezeichnet wird, das in seiner ganzen Dimension vor Gott gebracht wird.[12] Die ethische Schuld wird dadurch in einem umfassenden Zusammenhang verortet[13] und ihr Horizont über die unmittelbar einsehbaren menschlichen Folgen und Zusammenhänge hinaus auf die göttliche Heilswirksamkeit erweitert.[14] Über die Sünde, so schloss schon Bernhard Häring in seinem für die Moraltheologie nach dem II. Vatikanischen Konzil wegweisenden Werk „Frei in Christus", kann man „nur im Kontext der Frohen Botschaft von der Bekehrung und Versöhnung richtig sprechen"[15]. Mit dem Verständnis der Sünde als Schuld vor Gott steht und fällt der Sündenbegriff mit dem Gottesglauben. Wo es ihn nicht gibt, da gibt es auch keine Sünde mehr.[16]

3 Neue Rede über die Sünde: Vier Dimensionen

Wie aber ist die Sünde als „Schuld vor Gott" in ihrer ganzen Komplexität zu verstehen? Bei der Antwort auf diese Frage werden wieder die Facetten erkennbar, die zum Begriff der Sünde seit biblischen Zeiten gehören und nach einer zeitgemäßen Interpretation verlangen. Sünde ist ein vielschichtiges Phänomen, weshalb die Rede über sie eine genaue Differenzierung verlangt. Im Rahmen dieses Beitrags kön-

9 Vgl. *Joseph Mausbach*, Katholische Moraltheologie. Bd. I: Die allgemeine Moral, Münster 1927, 234.

10 Vgl. *Dietmar Mieth*, Moral und Erfahrung II. Entfaltung einer theologisch-ethischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. 1998, 238.

11 Vgl. *Raimund M. Luschin*, Schuld, in: *Hans Rotter / Günter Virt* (Hg.), Neues Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck–Wien 1990, 666–671, hier 666.

12 Vgl. *Stephan Ernst*, Grundfragen theologischer Ethik (s. Anm. 7), 280.

13 Vgl. *Thomas Pröpper*, Theologische Anthropologie. Zweiter Teilband, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011, 719.

14 Vgl. *Dietmar Mieth*, Moral und Erfahrung II (s. Anm. 10), 241.

15 *Bernhard Häring*, Frei in Christus (s. Anm. 4), 367.

16 Vgl. *Franz Böckle*, Fundamentalmoral (s. Anm. 8), 126.

nen nur einige wenige Dimensionen angedeutet werden, die von unterschiedlichen neuzeitlichen theologischen Strömungen inspiriert sind und zu einem breiteren Verständnis von Sünde beitragen können.[17]

3.1 Sünde im Kontext von Beziehungen

Wenn der moderne Mensch Schuld zugibt, dann betrifft sie meistens sein Verhalten anderen Menschen gegenüber, mit denen er in einer Beziehung steht. Nicht die Beziehung zu einem Gesetz, in welcher Form auch immer, sondern die Beziehung zu einer anderen Person bewegt die Menschen. Als John Rawls als Bachelorstudent in Princeton in seiner Abschlussarbeit über die Bedeutung von Sünde und Glaube nachdachte, entschloss er sich für eine Auslegung anhand des Begriffs Gemeinschaft. Sünde zerstört und lehnt Gemeinschaft ab im Unterschied zum Glauben, der in die Gemeinschaft eingliedert.[18] Sünde besteht hauptsächlich darin, eine personale Beziehung in eine natürliche zu verwandeln, sie herabzusetzen. Die natürliche Beziehung sieht er als das reine Benützen des Anderen; sie endet im Alleinsein.[19] Rawls' Abschlussarbeit verdient jedenfalls eine genauere Analyse; in unserem Kontext ist sie vor allem deshalb interessant, da sie mit der biblischen Sicht der Sünde korrespondiert.

In der Bibel wird die Ethik als Lehre von den personalen Beziehungen verstanden und das, was das Böse der Sünde ausmacht, kann aus biblischer Perspektive nur als eine „Fehlhaltung personaler und interpersonaler Art"[20] gedeutet werden. In diesem Sinn machte Bernhard Häring mit Recht darauf aufmerksam, wie verfehlt es war und immer noch ist, wenn von Sünden gegen heilige Dinge – heilige Steine, Gewänder, Orte, Zeiten, Riten – mehr gesprochen wird als von der Sünde, welche die Wurzel aller anderen ist, nämlich Gott und den Mitmenschen Liebe zu verweigern.[21] Der erste Blick Jesu galt, Johann Baptist Metz zufolge, nicht der Sünde, sondern dem Sünder selbst und in besonderer Weise seinem Leid. Die eigentliche Sünde war für Jesus nicht zuletzt „Verweigerung der Teilnahme am Leid der Anderen"[22]. Biblisch gesehen impliziert die Weigerung, andere wohlwollend zu behandeln, eine gestörte Beziehung zu Gott, wie auch in umgekehrter Richtung davon die Rede ist, dass die Beschädigung des Verhältnisses zu Gott die Schädigung und Zerstörung menschlicher Beziehungen bewirkt.[23]

Aus dieser neuen Beachtung der Wurzeln des Handelns ergibt sich ein Sün-

[17] Das Thema würde eine viel umfassendere Darlegung verlangen, als sie in diesem Rahmen geschehen kann. Ein Beispiel für die Vielfalt der zu berücksichtigenden Bezugspunkte findet sich bei *Julia Knop*, Sünde – Freiheit – Endlichkeit. Christliche Sündentheologie im theologischen Diskurs der Gegenwart, Regensburg 2007.

[18] Vgl. *John Rawls*, Über Sünde, Glaube und Religion, hg. von *Thomas Nagel*, Berlin 2010, 231.

[19] Ebd., 260.

[20] *Hans Rotter*, Person und Ethik. Zur Grundlegung der Moraltheologie. Innsbruck–Wien 1993, 104.

[21] Vgl. *Bernhard Häring*, Frei in Christus (s. Anm. 4), 368.

[22] *Johann Baptist Metz*, Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br. ²2006, 163.

[23] Vgl. *Konrad Hilpert,* Zentrale Fragen christlicher Ethik. Für Schule und Erwachsenenbildung, Regensburg 2009, 102. Vgl. auch *Thomas Söding*, Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011, 450–454.

denverständnis in der Kategorie der Beziehung. In ihrem Kern besteht Sünde in der inneren Verweigerung, sich und sein Handeln mit Rücksicht auf andere und auf Gott, der dahinter steht, einzurichten, und dem Wunsch, sich stattdessen nur selbst zu verwirklichen. In der Sünde werden Beziehungen zu Menschen gestört und in schweren Fällen sogar zerstört.

3.2 Sünde im Kontext von Strukturen

Der Begriff der sozialen oder strukturellen Sünde wurde in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung in prophetisch-sozialkritischer Absicht geprägt und hat sich in der gesamten Theologie bis in die offiziellen kirchlichen Dokumente durchgesetzt.[24] Aus institutioneller Sicht ist die soziale Sünde mit der strukturellen Gewalt in sozialen Systemen identisch, „die keine moralische Verantwortung und keine ethisch richtigen Auswege zulassen."[25]

Die persönliche Sünde entsteht erst dadurch, dass soziale Sünde akzeptiert wird. Die falsche Einstellung zu den Vorbedingungen menschlicher Existenz wie auch zu den Möglichkeiten, sie zu verändern oder wenigstens offenzulegen, wird dadurch auf Dauer genährt und führt zu einer Gleichgültigkeit, die keinen Ausweg aus dieser Situation kennt.[26]

„Soziale Sünde" ist also ein theologischer Begriff für die Beobachtung, dass Sünde immer auch eine soziale überpersönliche Dimension besitzt und daher nicht rein individualistisch gedacht werden kann. Die Erkenntnis der sündhaften Strukturen befreit nicht von der persönlichen Verantwortung, sondern fordert sie heraus. Dietrich Bonhoeffer hat diesen Sachverhalt unmissverständlich zur Sprache gebracht: „Ich bin schuldig des ungeordneten Begehrens, ich bin schuldig des feigen Verstummens, wo ich hätte reden sollen, ich bin schuldig der Unwahrhaftigkeit und der Heuchelei angesichts der Gewalt, ich bin schuldig der Unbarmherzigkeit und der Verleugnung der ärmsten meiner Brüder, ich bin schuldig der Untreue und des Abfalls von Christus. Was geht es mich an, ob andere auch schuldig sind? Jede Sünde eines anderen kann ich entschuldigen, nur meine eigene Sünde bleibt Schuld, die ich nie entschuldigen kann."[27]

Dieser Zugang zum Sündenbegriff bringt auch seine Herausforderungen mit sich: Wie kann man mit der Erfahrung einer so engen Verstrickung in die sündhaften Verhältnisse umgehen? Wie kann man mit Schuld leben, wenn man oft nur indirekt an Menschen schuldig wird und die Möglichkeit zu persönlicher Vergebung und Wiedergutmachung nicht gegeben ist? Wie umgehen mit Gefühlen der Ohnmacht und Verzweiflung?

3.3 Sünde als Selbstverneinung und falsch verstandene Unterordnung

Ein weiteres Beispiel sündhafter Strukturen bringt die feministische Theologie ins

[24] Vgl. *Konrad Hilpert*, Zentrale Fragen christlicher Ethik (s. Anm. 23), 112.
[25] *Dietmar Mieth*, Moral und Erfahrung II (s. Anm. 10), 244.
[26] Vgl. *Emmanuel Lévinas*, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg i. Br.–München 1985, 40.
[27] *Dietrich Bonhoeffer*, Ethik, hg. von *Ilse Tödt* u. a., Gütersloh [2]2006, 128. Vgl. auch *Gunter Prüller-Jagenteufel*, Schuld als Beziehungsgeschehen. Eine verantwortungsethische Perspektive, in: Diakonia 37 (2006), 90–96; *Kirsten Busch Nielsen*, Die gebrochene Macht der Sünde. Der Beitrag Dietrich Bonhoeffers zur Hamartiologie (Arbeiten zur systematischen Theologie 2), Leipzig 2010.

Gespräch: eine von Männern in dominanter Weise geprägte Welt, verbunden mit einer dauernden Unterdrückung von Frauen. Gleichzeitig wird in Bezug auf die Thematik der Sünde ein weiterer Aspekt zur Sprache gebracht, nämlich jener, dass Sünde nicht ausschließlich als eine sich durchsetzende aktive Macht verstanden werden muss, sondern in gleichem Maß als eine passive Unterordnung. Die feministisch-theologische Diskussion über Sünde begann mit der Kritik an der Definition der Sünde als Stolz.[28] Die neutestamentliche Deutung der Sünde, stark durch den Römerbrief beeinflusst, hat ihr Fundament „in der Vorstellung von der Hybris des Menschen vor Gott“[29]. Mit dieser Hybris ist vor allem die Anmaßung gemeint, niemanden über sich haben zu wollen und sich dadurch in einer absoluten Unabhängigkeit das Heil selbst sichern zu können. Diese theologische Interpretation von Sünde hat die feministische Forschung als frauenfeindlich eingestuft, weil sie an der Erfahrungswelt von Frauen vorbeigeht, die in der Tat nur in Ausnahmefällen die Hybris der Mächtigen leben können und sich eher als Opfer und Unschuldige im Umgang mit der Macht empfinden. „Die Erfahrung von Frauen zeigt, dass die Sünde der Frauen nicht die Selbstüberhebung, sondern im Gegenteil die Selbstverneinung ist.“[30] Im Kontext der patriarchalen Strukturen stellt sich die Grundsünde der Frau primär nicht als Selbstüberhebung und Selbstbehauptung dar, vielmehr als Selbstverleugnung und Selbstverlust.[31]

Frauen aber erscheinen nicht nur als Opfer individueller und struktureller Sünde, sondern auch als mitverantwortliche Täterinnen oder Mittäterinnen. Der Mythos von der unschuldigen Frau im Patriarchat ist nach Ansicht feministischer Theologinnen ebenso unhaltbar wie jener

Weiterführende Literatur:

Julia Knop, Sünde – Freiheit – Endlichkeit. Christliche Sündentheologie im theologischen Diskurs der Gegenwart, Regensburg 2007. In Auseinandersetzung u. a. mit Eugen Drewermann, Christof Gestrich und Karl Rahner gibt die Autorin einen systematischen Überblick über zentrale Zugänge zum Sündenverständnis.

John Rawls, Über Sünde, Glaube und Religion, hg. v. *Thomas Nagel*, Berlin 2010. Die postum veröffentlichte Jugendschrift Rawls thematisiert den Sündenbegriff im Kontext von Gemeinschaft und Gesellschaft.

Joseph Wittig, Die Erlösten, in: Die Sammlung 19/2 (1922), 1–26. Ein Zeitzeugnis aus der Vergangenheit mit erhellender Wirkung für die Gegenwart. Dieser Aufsatz löste damals heftige Kritik der katholischen Amtskirche aus. 1925 wurden mehrere Schriften von Josef Wittig indiziert, 1926 wurde er selbst exkommuniziert. 1946 wurde die Exkommunikation ohne Vorbedingungen aufgehoben.

[28] Vgl. *Lucia Scherzberg*, Sünde/Schuld. Gegenwartsdiskussion, in: *Elisabeth Gössmann* u. a. (Hg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh [2]2002, 526–528, hier 526.

[29] *Luise Schottroff*, Sünde/Schuld. Neues Testament, in: Wörterbuch (s. Anm. 28), 523–524, hier 523.

[30] *Lucia Scherzberg*, Sünde/Schuld. Gegenwartsdiskussion, in: Wörterbuch (s. Anm. 28), 526.

[31] Vgl. *Josef Römelt*, Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft, Regensburg 1996, 156.

von der Frau als Ursprung der Sünde.[32] Unter Berufung auf Paulus machen die Theologinnen deutlich, dass der Sündenbegriff nicht die Aufgabe hat, die Glaubenden „klein" zu machen, vielmehr zu zeigen, dass die Befreiung von der Macht der Sünde erst wirkliches Leben, Leben vor Gott ermöglicht.[33]

3.4 Sünde als existenzieller Widerspruch

Die genannten Ansätze, die Sünde als Beziehungskategorie und als Verfehlung angesichts sündhafter Strukturen zu verstehen, verweisen über eine personale und strukturelle Dimension des Sündenbegriffs hinaus, nämlich auf die Frage nach dem existenziellen Verhältnis des einzelnen Menschen zu sich selbst. Im Kontext der Psychologie stellt sich der Wandel gegenüber früher so dar, dass das Grundproblem des ratsuchenden Menschen nicht mehr lautet „Ich bin nicht so, wie ich sein soll!", sondern „Ich bin nicht so, wie ich sein will!" Sören Kierkegaard hat dies in Bezug auf Sünde treffend diagnostiziert: „Sünde ist, wenn der Mensch vor Gott oder mit der Vorstellung von Gott verzweifelt nicht er selbst sein will oder verzweifelt er selbst sein will."[34]

Die Selbsterkenntnis führt jeden Menschen zur Einsicht, dass sein Leben nicht nur von Gutem, sondern auch von Verfehlungen markiert ist. Sie gehören zur eigenen Lebensgeschichte und prägen diese. Sie markieren negative Wendungen, jedoch auch die Aufbrüche zum Guten. Der Mensch hat nicht nur seine Lebensgeschichte, sondern er ist diese Lebensgeschichte selbst; und nur im Leben, zu dem er auch steht, kann er lebendig werden. Sünde wird dadurch erst im Eingeständnis zu vollem Bewusstsein gebracht und existenziell angenommen.[35] Damit aber nimmt sich der bekennende Mensch selbst an, weil er das, was er getan hat, als eigene Lebensgeschichte anerkennt. Sünde ist in dieser existenziellen Weise nicht nur als Widerspruch gegen Gott, sondern zugleich auch als Selbstwiderspruch zu betrachten: Sünde wird als ein Weg verstanden, auf dem sich der Mensch immer mehr von seiner eigenen Freiheit entfernt; die Sünde ist ursprünglich Prozess.[36] Die ethische Frage nach dem, was richtig und gut oder falsch und schlecht für das Leben ist, ist jedoch noch nicht mit der Frage identisch, wie der Sünder gerechtfertigt werden kann.[37] Die Bedeutung von Gnade und Erlösung in diesem Kontext kann nur in theologischer Zusammenarbeit entwickelt werden. Wie Johannes Gründel zu Recht bemängelt hat, fehlt der Moraltheologie die Gnadenlehre, die nicht in die Dogmatik abwandern hätte dürfen.[38]

32 Vgl. *Evi Krobath*, Sünde/Schuld. Altes Testament, in: Wörterbuch (s. Anm. 28), 521–522, hier 522.

33 Vgl. *Luise Schottroff*, Sünde/Schuld. Neues Testament, in: Wörterbuch (s. Anm. 28), 524.

34 *Sören Kierkegaard*, Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff der Angst, München ^{3}2010, 109.

35 Vgl. *Franz Böckle*, Fundamentalmoral (s. Anm. 8), 124.

36 Vgl. *Klaus Demmer*, Die Sünde – eine Lebensverfehlung, in: Trierer Theologische Zeitschrift 118 (2009), 201–211, bes. 205. 209.

37 Vgl. *Dietmar Mieth*, Moral und Erfahrung II (s. Anm. 10), 242.

38 Vgl. *Johannes Gründel*, Schuld und Versöhnung, Mainz 1985, 108. Zu aktuellen Positionen im Verständnis von Sünde und Gnade aus dogmatischer Sicht vgl. *Karl-Heinz Menke*, Sünde und Gnade: dem Menschen innerlicher als dieser sich selbst?, in: *Michael Böhnke* (Hg.), Freiheit Gottes und der Menschen. Festschrift für Thomas Pröpper, Regensburg 2006, 21–40.

4 Vergegenwärtigung der Erlösung

In vielen Situationen des Lebens bedarf es der Erfahrung von Erlösung, die existenzielle Verzweiflung überwindet und Hoffnung weckt.[39] Joseph Wittig hat diese persönliche Not vor über hundert Jahren zur Sprache gebracht:

„‚Ich bin gar nicht erlöst von meinen Sünden. Ich habe von Jahr zu Jahr gehofft, dass ich sie loswerde. Ich habe gar keine Freude mehr gehabt an meiner schönen Jugend. Fortwährend musste ich mich mit den Sünden plagen. Das nenne ich keine Erlösung.‘

‚Du musst halt deine Sünden beichten‘, sagte mein wohlgefestigter Freund. Ach, ich ging ja alle Wochen zur heiligen Beichte. Aber die Sünden gingen zu dem einen Beichtstuhlgitter hinein und zu dem anderen kamen sie wieder heraus (…)

Wieder sagte mein zum Frieden geneigter Freund: ‚Beichte nur gut bis zur Sterbestunde, dann bist du für alle Ewigkeit erlöst von allen Sünden!‘

(…) Es ist gar zu bequem, fragende und tragende Menschen auf die Ewigkeit zu vertrösten. Das hat der Heiland nie getan, sonst wären ihm alle Apostel davongelaufen, außer etwa dem Johannes, den der Heiland so liebte, dass er auch auf der Erde schon seine Freude hatte.

‚Dann mußt du halt ein Johannes werden‘, schlug der Freund ein.

‚Da mußt du halt!‘ sagte ich nun wirklich verärgert. ‚Wenn es von mir abhängig ist, dann ist es keine Erlösung durch Jesus Christus, sondern durch mich selbst. Da *mußt* du halt! Wenn ich nicht kann!‘

Da legte sich wieder fast unsichtbar, fast unmerkbar eine Hand auf meine Schulter, und es war, als spräche der Heiland wieder zu mir: ‚Vertraue!‘“[40]

Dass Erlösung nicht durch eine fortwährende Selbstkasteiung verdient werden noch in der Vertröstung auf das Jenseits bestehen kann, sondern dass vielmehr ein neues Nachdenken über die Bedeutung von Erlöstsein vonnöten ist, wurde von Wittig angesichts der damals dominanten Gesetzesmoral thematisiert. Heute sind die Umstände anders, jedoch ergibt sich angesichts der verschiedenen Determinismen, welche Erfahrungen von Freiheit und tiefgehenden persönlichen Veränderungen infrage stellen, gleichermaßen die Herausforderung, Erlösung als notwendiges Komplement zur Sünde stärker in den Blick zu nehmen und tiefer darüber nachzudenken, was es für den Menschen und für sein existenziell-ethisches Selbstverständnis bedeutet, mit dem Bewusstsein und in der Erfahrung zu leben, dass er oder sie erlöst ist, auch und gerade im Hinblick auf die eigenen Sünden.[41]

Der Autor: *Dr. Slavomír Dlugoš: geb. 1979 Wiss. Mitarbeiter am Institut für Moraltheologie der Universität Wien; Publikationen:*

[39] Vgl. *Klaus Demmer*, Erfahrung der Sünde in der Hoffnung, in: Theologie und Glaube 99 (2009), 291–309, hier 309.

[40] *Joseph Wittig*, Die Erlösten, in: Die Sammlung 19/2 (1922), 1–26, hier3–4.

[41] In ähnlichem Sinn entfaltet Rochus Leonhart als Ausdruck eines lutherischen Rechtfertigungsglaubens die Erlösung als das Annehmen-Können der Tatsache, dass Menschen nicht perfekt werden können. Vgl. *Rochus Leonhart*, Zur gegenwärtigen Aktualität der christlichen Sündenlehre, in: *ders.* (Hg.), Die Aktualität der Sünde: ein umstrittenes Thema der Theologie in interkonfessioneller Perspektive, Frankfurt a. M. 2010, 177–204, hier 203–204.

(zusammen mit Sigrid Müller / Gerhard Marschütz / Gunter Prüller-Jagenteufel / Matthias Beck / Angelika Walser): „Plädoyer für eine diskursoffene Moraltheologie," in: Johann Reikerstorfer / Martin Jäggle (Hg.), Vorwärtserinnerungen. 625 Jahre Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien, Göttingen 2009, 119–144; Titel der Dissertation: „Sterben im Leben und Leben im Sterben" Existenzialethischer Zugang zum Sterbeprozess (in Vorbereitung für den Druck).

Die Autorin: *Dr. Sigrid Müller: geb. 1964, Univ.-Prof. für Moraltheologie am Institut für Moraltheologie der Universität Wien; Publikationen: „Der Schutz von Minderjährigen vor sexuellem Missbrauch" in: Münchner Theologische Zeitschrift 62 (2011), 22–32; „… nur Zwerge auf den Schultern von Riesen." Reflexionen zum Rückgriff auf die Geschichte und zur Bedeutung des Rückgriffs für das Selbstverständnis der Moraltheologie, in: Gerhard Drösser / Ralf Lutz / Jochen Sautermeister (Hg.), Konkrete Identität. Vergewisserungen des individuellen Selbst. FS Gerfried W. Hunold zum 70. Geburtstag (Moderne – Kulturen – Relationen 10), Frankfurt a. Main 2009, 83–99; Handeln in einer kontingenten Welt. Zu Begriff und Bedeutung der recta ratio bei Wilhelm von Ockham (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 18), Tübingen–Basel 2000.*

Johann Pock

Therapiecouch, Pilgerweg und Onlineportal: Neue Orte der Vergebung

◆ **Die Themen von Schuld und Vergebung sind existenzial und nach wie vor im Leben von Menschen präsent. Allerdings haben sich die Umgangsformen und damit auch die Orte der Vergebung verändert und verlagert. Es gibt solche Orte nach wie vor in der Kirche, aber zunehmend auch außerhalb dieser. Der Beitrag lenkt den Blick auf diese unterschiedlichen Orte und plädiert zugleich dafür, im Kontext der Kirche deutlicher den Wert und die Bedeutung der Vielfalt von Vergebungsmöglichkeiten zu entdecken und zu praktizieren. (Redaktion)**

Ein katholischer Christ hat es im Blick auf die Sündenvergebung eigentlich recht einfach: Er weiß genau die Orte (nämlich die Beichtstühle bzw. in vielen Pfarren auch die Beichtzimmer), an denen er bloß seine Sünden auszusprechen und zu bereuen hat – und schon ist ein Neuanfang möglich, reingewaschen von der vorangegangenen Schuld. Müssten da nicht Schlangen von Menschen vor solchen Vergebungsorten stehen?

Das tun sie auch noch vereinzelt – aber immer weniger in den eigenen Pfarren, sondern an Wallfahrtsorten oder teilweise auch in Ordenszentren. Der so spezifische und über Jahrhunderte hervorgehobene Ort der Sündenvergebung, der Beichtstuhl bzw. die Einzelbeichte, ist seit vielen Jahren in die Krise gekommen.[1] Dem kann auch ein päpstliches *Motu proprio* nicht Einhalt gebieten, in welchem Johannes Paul II. im Jahr 2002 nochmals den can. 960 des CIC von 1983 eingeschärft hat: „Das persönliche und vollständige Bekenntnis und die Absolution bilden den einzigen ordentlichen Weg, auf dem ein Gläubiger, der sich einer schweren Sünde bewusst ist, mit Gott und der Kirche versöhnt wird."

Die Flucht vor dem Beichtstuhl hat aber nicht damit zu tun, dass es weniger Schuld oder weniger Schuldbewusstsein gäbe. Die Menschen wissen auch heute noch um ihre Schuld, und insofern wird die Rede vom „Unschuldswahn" der komplexen Lage von Schuld, Schuldgefühlen und Bewältigungsstrategien für persönliche und systemische Schuld nicht gerecht; aber sie suchen sich nicht mehr nur die von der Kirche angebotenen Orte aus, um sich dieser Schuld zu stellen bzw. um sich von ihr zu befreien. Immer weniger Katholikinnen und Katholiken wählen die Einzelbeichte als den Ort, um Versöhnung für ihre Schuld zu suchen. Für Reinhard Meßner ist „die mittelalterlich-neuzeitliche Praxis der regelmäßigen Einzelbeichte wohl unwiderruflich an ihr historisches Ende gekommen und durch lehramtliche

[1] Dies ist nicht nur ein katholisches, sondern ein ökumenisches Thema. Vgl. dazu *Karl Schlemmer* (Hg.), Krise der Beichte – Krise des Menschen? Ökumenische Beiträge zur Feier der Versöhnung (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 36), Würzburg 1998.

Beschwörungen oder Pastoralstrategien nicht wiederherzustellen“[2].

Gleichzeitig aber gibt es andere Orte, an denen Menschen ihre Sünden offenbaren: So werden in den unzähligen Talkshows persönlichste Geheimnisse einer zum Großteil anonymen Öffentlichkeit preisgegeben – wobei die Talkmasterin bzw. der Talkmeister keine Vergebung zusagen kann, nur eine kurzfristige (und auch meist nur lokal beschränkte) Aufmerksamkeit. Auch die Zahl der Menschen, die regelmäßig eine Beratung in Gestalt eines Psychotherapeuten oder eines Psychiaters aufsucht, sowie das Angebot an Beratungen ist in den letzten Jahren extrem gestiegen und stellt nicht mehr nur ein „amerikanisches“ Phänomen dar.[3]

In diesem Beitrag möchte ich, nach einer kurzen Situationsanalyse, auf diese Vielfalt der Orte hinschauen, an denen Vergebung möglich ist – und zwar sowohl innerhalb, wie auch außerhalb der „offiziellen“, sakramental-liturgischen Angebote der Kirche.

1 Die Spannung zwischen „Schuldkomplex“ und „Unschuldswahn“[4]

Der Hintergrund des Beichtproblems ist das scheinbare Verdunsten des Bewusstseins von „Sünde“. Dem gewinnt Josef Klauck aber sogar etwas Positives ab, wenn er sagt: „Daß das Sündenbewußtsein dem Vernehmen nach heute aufgelöst werde in Tiefenpsychologie, Systemtheorie, Soziobiologie und Verhaltensforschung hinein, braucht man nicht unbedingt nur als Verfallserscheinung zu beklagen. Man kann es auch zum Anlaß nehmen, einmal zur notwendigen Selbstbesinnung …, die von einer gemeinsamen Prämisse ausgehen kann: der Sorge um … Heilung und Heil der Menschen“[5], zu kommen.

Nicht das Sündenbewusstsein und die Suche nach Vergebung hat sich verringert, sondern das christliche „Monopol“ auf die Deutung von Schuld und Sünde hat sich aufgelöst. Denn in einer christentümlichen Gesellschaft hatte das Christentum ein gewisses „Perspektivenmonopol“: Sünder ist, wer die Gebote übertritt. Der Mensch eignete sich diese Perspektive im Gewissen an, das gebildet werden musste. Damit konnte auch die Kirche vorgeben, welche Formen von Vergebung und Versöhnung im Falle eines Übertretens der Gebote angemessen waren. Und die in dieser Weise im Gewissen gebildeten Menschen akzeptierten die entsprechenden Bußformen und die zur Erlangung der Vergebung angebotenen Orte.

In der heutigen, postmodern-aufgeklärten Gesellschaft gibt es eine Pluralität an Sinnanbietern – und die Kirche ist einer davon. Insofern besteht ihre Aufgabe im

[2] *Reinhard Meßner*, Anfragen an die heutige Bußpraxis der Kirche, in: Heiliger Dienst 52 (1998), 235–243, hier: 236 f.

[3] Vgl. http://www.psyonline.at/ (aufgerufen am 25.10.2011): Die Gesamtzahl der PsychotherapeutInnen ist in Österreich von 905 im Jahr 1991 auf 7180 im Jahr 2011 gestiegen – also um ca. 800 Prozent (nach den Daten von BestNET Information-Service GmbH).

[4] Ähnlich formuliert *Heribert Wahl*, Zwischen Unschuldswahn und Schuldkultur. Sozial- und tiefenpsychologische Anmerkungen zu einem spätmodernen Dilemma, in: Liturgisches Jahrbuch 59 (2009), 79–95.

[5] *Hans-Josef Klauck*, Heil ohne Heilung? Zur Metaphorik und Hermeneutik der Rede von Sünde und Vergebung im Neuen Testament, in: *Hubert Frankemölle* (Hg.), Sünde und Erlösung im Neuen Testament (QD 161), Freiburg i. Br. u. a. 1996, 18–52.

Blick auf die Schulderfahrungen der Menschen darin, Möglichkeiten und Räume zur vielfältigen Aufarbeitung der Erfahrungen von Schuld und Sünde, von Versagen und Neubeginn anzubieten.

2 Vielfalt der Vergebungsmöglichkeiten in der kirchlichen Tradition[6]

Insofern bei der Rede von der Vergebung katholischerseits sofort auf die Beichtpraxis geschaut wird, ist leicht übersehen, dass es im Christentum schon früh eine Vielfalt an Wegen gegeben hat, Sündenvergebung zu erlangen. So führt z. B. Origenes (185–254 n. Chr.) sieben Wege an, wie Sünden vergeben werden können. Dies sind für ihn die Taufe, das Martyrium (die „Feuertaufe" im Gegensatz zur „Wassertaufe"), das Almosen-Geben, die Zusage der Vergebung an andere, das Abbringen eines Sünders von seinem Irrtum, der Überfluss der Liebe und das Sündenbekenntnis vor einem Priester.

Eine weitere in den ersten Jahrhunderten vielfach belegte kirchliche Lehre besteht darin, dass alltägliche Sünden durch gute Werke, durch Gebet, Fasten und Almosen überwunden und getilgt werden: „Das Gebet gibt dem Leben die Richtung auf Gott, von dem alle Versöhnung kommt, das Fasten schenkt die Freiheit von allen Abhängigkeiten, und das Almosen öffnet die Augen und führt aus dem Kreisen um das eigene Ich heraus."[7] Dabei beruft man sich auf 1 Petr 4,8: „Vor allem haltet fest an der Liebe zueinander: Denn die Liebe deckt viele Sünden zu."

Aber auch die Versöhnung durch das Hören des Wortes Gottes ist möglich – ein Aspekt, der die Bedeutung von Wortgottesdiensten (und nicht nur von Bußfeiern) als mögliche Orte von Sündenvergebung unterstreicht. Wiedergutmachung als Ausdruck der Reue führt ebenfalls zur Vergebung.

Das versöhnende Gespräch ist ein weiterer Weg zur Vergebung – auch dies ist etwas, das einst ein Spezifikum christlicher Religionspraxis war, nun aber auf dem freien Markt von Beratungs- und Therapieeinrichtungen angeboten wird.

Schließlich war und ist die sakramentale Sündenvergebung nicht nur auf die Beichte eingeschränkt: Taufe, Eucharistie und Krankensalbung haben ebenfalls zentral mit Versöhnung und mit der Vergebung von Schuld zu tun; sie erweitern somit das sakramental-liturgische Versöhnungshandeln der Kirche.

Die frühe Kirche zeigt somit, dass Vergebung in unterschiedlichster Form zu gewinnen war – sowohl liturgisch als auch durch Akte der Solidarität mit anderen Menschen. Bedauerlicherweise ging im Verlauf der Jahrhunderte das Bewusstsein dieser Vielfalt verloren zugunsten des Beichtstuhl-Monopols.

3 Sakramentale und liturgische Orte der Vergebung

Das II. Vatikanum hat versucht, die Liturgie wieder menschennaher zu gestalten. So wurden auch im Blick auf die Beichte die Gestaltungsmöglichkeiten erweitert und

[6] Vgl. dazu besonders *Herbert Vorgrimler*, Der Kampf des Christen mit der Sünde, in: *J. Feiner / M. Löhrer* (Hg.), Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. Band 5, Zürich–Einsiedeln–Köln 1976, 349–550, hier: 368–383.

[7] *Michael Schneider*, Umkehr zum neuen Leben. Wege der Versöhnung und Buße heute, Freiburg i. Br. u. a. 1991, 81.

vor allem der Gemeindebezug neu hervorgehoben. Obwohl im *Ordo Paenitentiae* von 1973 eine dreifache Form der Feier der Versöhnung und darin auch die Feier von Bußgottesdiensten festgehalten wurde (ebenso wie die Betonung der „vielen Wege der Sündenvergebung"), bestimmte die Diskussion zwischen Einzelbeichte und Bußfeier sowie der Frage der Absolution die Diskussion der folgenden Jahrzehnte. Bezeichnend ist, dass die Bußordnung immer noch nur in der Studienausgabe von 1974 vorliegt und noch nicht erneuert wurde.[8]

Bußfeiern bzw. Bußgottesdienste haben seither vielfach die Einzelbeichte abgelöst – ohne aber kirchlicherseits als Sakrament anerkannt zu sein. Die Erfahrung zeigt also, dass es anscheinend vielen Menschen wichtiger ist, in irgendeiner Form sich auch im liturgischen Rahmen mit ihren Verfehlungen auseinandersetzen zu können, als die sakramentale Lossprechung zu erhalten.

Der erste und wichtigste Ort der Versöhnung ist kirchlich jedoch nicht die Beichte, sondern die Taufe. Da durch die Praxis der Kindertaufe deren Versöhnungscharakter kaum sichtbar wird, ist der Vergebungscharakter der Taufe vielen Christen nicht bewusst. Dieser kann sowohl durch eine verstärkte Einbeziehung von Taufen in die gemeindlichen Feiern wie auch durch das bewusste Feiern des Taufgedächtnisses gefördert werden.

Vor allem aber sind jene Elemente in den Gottesdiensten bewusster zu machen, die versöhnenden bzw. vergebenden Charakter haben: das Schuldbekenntnis mit der Vergebungsbitte in jeder Eucharistiefeier sowie das Vaterunser mit seiner Vergebungsbitte.[9]

4 „Versöhne dich zuerst mit deinem Bruder!" – Versöhnung und Vergebung im Alltag

Jegliche kirchliche Rede von Vergebung hängt in der Luft, wenn sie nicht eingebettet ist in die vielfältigen alltäglichen Möglichkeiten von Versöhnung:

– Dies kann ein Tagesrückblick am Abend sein, wobei Gutes und Schlechtes reflektiert wird. In Familien können solche Momente (wohl nicht täglich, aber in regelmäßigen Abständen gemeinsam begangen) eine Kultur der Versöhnung fördern.

– Auch ein ehrliches Gespräch, das dann zu „Umkehr" führen kann, ist eine wichtige Voraussetzung für Vergebung. Das zumeist ritualisierte Beichtgespräch kann zwar zur Absolution führen, ersetzt aber nicht das ganz persönliche Versöhnungsgespräch.

Biografiebezogene (und vor allem auch glaubensbiografiebezogene) Bußpastoral muss im alltäglichen Leben der Menschen ansetzen und die dort vorhandenen Erfahrungen vom Umgang mit der Schuld, von Versöhnung und Vergebung aufgreifen. Erst in diesem „vielstimmigen ‚Konzert' der Versöhnungsformen"[10], das zuallererst im Alltag der Familie ‚erklingen' muss, gewinnt das Sakrament in der ‚Feier der Versöhnung

[8] *Liturgische Institute Salzburg, Trier und Zürich* (Hg.), Die Feier der Buße nach dem neuen Rituale Romanum, Freiburg i. Br. u. a. 1974.

[9] Die Leitlinien der Bußpastoral der Diözese Innsbruck halten im Übrigen explizit fest, dass durch den gottesdienstlichen Zuspruch der Sündenvergebung auch wirksam und gültig Sünden vergeben werden; nur für die schweren Sünden ist die Einzelbeichte notwendig.

[10] *Matthias Scharer / Bernhard F. Hofmann*, Leicht gesagt, schwer getan: Versöhnung und Vergebung im Alltag. Bd. 1: Ein Buch für Eltern anläßlich der Erstbeichte ihrer Kinder, München 1990, 17.

für Einzelne‘ (der Beichte) oder ‚für eine Gruppe‘ (als einer Bußfeier) einen spezifischen und unverwechselbaren ‚Klang‘. Ob unsere Familien das heute aber überhaupt noch leisten können, ist eine andere Frage.

5 Therapeutische Orte als Ersatz der Beichte?[11]

Während immer weniger Christen den Beichtstuhl aufsuchen, scheinen die unterschiedlichsten Formen therapeutischer Begleitung zu boomen. Hermann Steinkamp analysiert: „Als unbestreitbare Tatsache können Phänomene und Praxisformen gelten, die offenbar das Erbe der Beichtväter angetreten haben: Psychoanalytiker und Therapeuten, Supervisoren und Gruppendynamiker, Encounter- und Selbsterfahrungsgruppen, kurz: die sog. ‚Psychokultur‘ mit ihren kaum noch zu überschauenden Angeboten in Volkshochschulen, Kirchen und Verbänden.“[12]

Die unterschiedlichsten psychologischen Theorien helfen dabei, Schuldprozesse zu verstehen und Menschen von falschen und krankmachenden Schuldgefühlen zu befreien. Insofern stellen sie einen wichtigen Schritt auf dem Weg zur Versöhnung mit sich selbst, mit den anderen oder mit der Umwelt dar. Daher ist darauf zu achten, dass es nicht um eine Konkurrenz von Beichte und Therapien gehen darf, sondern darum, sich zu ergänzen. Denn während die Therapie ihre Grenze darin hat, dass sie keine Vergebung zusagen, sondern nur zur (Selbst-)Erkenntnis führen kann, hat die Beichte ihre Grenze darin, dass sie kein All-Heil-Mittel ist für psychische Erkrankungen.

Weiterführende Literatur:
Albert Urban / Ewald Volgger (Hg.), Liturgie und Versöhnung. Wege des Heils, Trier 2011.

6 Öffentliche Schuldbekenntnisse

Ein weiteres Phänomen stellen die verschiedenen Fernsehshows dar, die ebenfalls das Erbe der Beichtväter angetreten haben. In Deutschland ist dies z. B. der (mittlerweile in Ungnade gefallene) Fernsehpfarrer Jürgen Fliege. Hermann Steinkamp schildert aber auch Erfahrungen von Brasilien, wo man allmorgendlich „auf mehreren Kanälen Sendungen religiöser Sekten verfolgen [kann], denen ein Merkmal gemeinsam ist: ein Priester … führt vor der Kamera Interviews mit Menschen, die ihm – meist bewegt und unter Tränen – von einer Heilung, einer Begegnung mit der Gottesmutter … berichten, die zu einer radikalen Veränderung ihres Lebens geführt hätten. Diese ‚Bekehrungs‘-Erfahrungen sind nicht selten begleitet von reumütigen Geständnissen der Verfehlungen, Sünden, der Gottvergessenheit und Banalität des bisherigen Lebens.“[13] Durch diese Formate sei der Bildschirm zu einem öffentlichen Beichtmedium geworden, meint eine französische Soziologin: „Der kleine Bildschirm ist zum großen öffentlichen Beichtstuhl geworden. Ehekrisen, seelische Nöte, existentielles

[11] Vgl. *Hermann Steinkamp*, Die Erben der Beichtväter, in: Wege zum Menschen 56 (2004), 266–278.
[12] Ebd., 267.
[13] Ebd.

Unbehagen werden in Fernsehstudios ausgebreitet. Man erzählt jetzt Schlafzimmergeheimnisse vor der Kamera … "[14]

Diese Beispiele zeigen zum Einen die Krise kirchlicher Beichte auf; zum Anderen aber zeigen sie auch den gegenwärtigen Boom von öffentlichem Voyeurismus, wie er nicht zuletzt durch unzählige Sendungen in der Art von „Big Brother" zu verfolgen ist.

Eine solche öffentliche Zurschaustellung eines Schuldbekenntnisses ist dort zu kritisieren, wo es nicht um ein ehrliches Ringen um Versöhnung geht, sondern darum, möglichst hohe Einschaltquoten zu erzielen. Gleichzeitig geben diese modernen Medien aber die Chance, Versöhnung auf globaler Ebene anzuzielen. Eines der wichtigsten Beispiele dafür stellt jenes von Papst Johannes Paul II. vom 12. März 2000 dar, als er im Rahmen der Feiern zum Heiligen Jahr um Vergebung gebeten hat für die Sünden der Christen in den vergangenen 2000 Jahren.

7 Vergebung Online

Vergebung bieten mittlerweile aber auch virtuelle Orte an: Es gibt viele Angebote im Internet, wo man seine Sünden „beichten" kann und „Vergebung" dafür zugesagt bekommt. So hat sich eine ZDF-Artikelserie mit dieser Thematik auseinandergesetzt[15] und aufgezeigt, dass es Internetportale gibt mit einer Vielzahl an „Beichten", wie z. B. „SecretTweet.com".[16] Dabei hat jeder User die Möglichkeit, völlig anonym seine intimsten Geheimnisse einer (ebenfalls anonymen) Weltöffentlichkeit mitzuteilen. Aber auch im deutschsprachigen Raum gibt es eine Vielzahl solcher Orte, die einesteils mit der Anonymität spielen, andernteils aber auch den Voyeurismus fördern, indem sie einladen, „die Sünden anderer zu lesen". So wirbt die Seite „www.beichthaus.com" z. B. damit, „die interessantesten Sünden aus der österreichischen Hauptstadt" bekannt zu geben.[17]

Das vor allem bei der Jugend geänderte Nutzerverhalten (weg von den klassischen Print- und TV-Medien hin zu Internet und Smartphone-Apps) hat auch die Beratungsangebote einzelner Diözesen verändert: Sie gehen nun zu Recht vermehrt dazu über, ebenfalls online präsent zu sein. Die Herausforderung besteht dabei darin, das Gegenüber zumeist weder zu sehen noch zu kennen. Beratungen, die nur in schriftlichen Anweisungen bestehen, können jedoch sehr leicht missverstanden werden und erfordern eine ganz besonders einfühlsame Vorgehensweise.

8 Spezifische Orte mit Heilscharakter: Der Wallfahrtsboom

Die einzigen Orte, wo es noch eine relativ große Beichthäufigkeit gibt, sind Wall-

[14] *Dominique Mehl*, La télévision de l'intimité, Paris 1996. („Le petit écran est devenu un grand confessionnal public. Crises conjugales, détresse psychique, malaise existentiel ont envahi les plateaux. Désormais, les secrets d'alcôve se racontent face à la camera …")

[15] *Georg H. Przikling*, Anonyme Sünden im virtuellen Beichtstuhl. Beichtportale finden zunehmend Anhänger, in: http://www.heute.de/ZDFheute/inhalt/19/0,3672,7534355,00.html (13.9.2009).

[16] Im Jahr 2009 hatte diese Seite monatlich mehr als 100.000 Zugriffe.

[17] Die in diesen Portalen vorfindbaren „Sünden" wären im Übrigen eine eigene Studie wert im Blick auf das Verständnis von Sünde, Schuld und Schuldgefühlen.

fahrtsorte, zum Teil auch Klöster (wie z. B. so manche Franziskanerklöster in Innenstädten, deren Beichtstühle eine immer noch hohe Frequenz aufweisen) und vereinzelte kirchliche Großveranstaltungen, wie beispielsweise im Umfeld der Milleniums-Veranstaltungen, bei Weltjugendtreffen, Kirchen- bzw. Katholikentagen etc. Gerade diese aus der Normalität herausgehobenen Erfahrungen werden häufig zum kirchenamtlichen Argument dafür, dass es mit der Beichte doch nicht so schlecht stünde. Dabei wird übersehen, dass dies Orte sind, die dem Alltag enthoben sind.

Vor allem der Wallfahrtsboom der letzten Jahre ist für viele Menschen verbunden mit einem Buß- oder Versöhnungsgedanken, der die Menschen antreibt, sich auf den Weg zu machen und Strapazen auf sich zu nehmen. Sowohl der Weg als auch das Wallfahrtsziel stellen eine Ausnahmesituation dar: Der Alltag ist unterbrochen; der Halt durch die täglichen Rituale zählt hier nicht. Nicht zuletzt die Erfahrung von Natur, von persönlichen Leistungsgrenzen, von Stille oder auch von geteiltem Leid und geteilter Freude auf einem solchen Weg führen Menschen dazu, das eigene Leben aus neuer Perspektive zu sehen.

Die Wallfahrtsorte selbst bieten dann durch die Anonymität eines fremden Ortes und eines unbekannten Priesters eine relativ niedrige Schwelle für die Beichte. Aber auch das Gefühl einer besonderen Nähe zu einem Gnadenort und damit zu Gott selbst mag ein Grund für viele Menschen sein, hier eher die Versöhnung in der sakramentalen Form zu suchen.

9 Der Gender-Aspekt[18]

Einen bisher in der Diskussion wenig beachteten Bereich bringt Ursula Silber mit einer Studie ein, in der sie Frauen im Alter von 30 bis 45 Jahren interviewt hat. Ihre zentralen Thesen lauten:[19]

Die biografische Prägung der Person ist auch für das Schulderleben und die Beichtpraxis entscheidend, wobei dafür vor allem die Herkunftsfamilie wichtig ist. Da die Beichte (wie auch andere kirchliche Vollzugsformen, z. B. die Messe) traditionell durch die Verschränkung der Institutionen Kirche, Schule und Familie gestützt und abgesichert worden war, bedeutet der Wegfall dieser Milieus auch das Abbröckeln religiöser Praxis.

Weiters verhindern Kommunikationsdefizite und -störungen in Familie und Kirche einen authentischen Umgang mit Schuld.

Vor allem das Gottesbild erweist sich für den Umgang mit Schuld als zentral. Wird „Gott" nicht als unterstützende und liebende Kraft vermittelt, sondern als eine zusätzliche Bedrohung der Identität im Drama der Schuldbewältigung instrumentalisiert, so handelt es sich nach Meinung von Silber um einen Götzen.[20] Das Gottesbild und seine Veränderung stellen daher einen zentralen Faktor für den Umgang mit Schuld und Unrecht dar.

Der Umgang mit bestehender und im Bewusstsein vorhandener Schuld muss therapeutische Qualität besitzen; auch das Angebot der sakramentalen Beichte muss sich daran messen lassen.

[18] Vgl. dazu vor allem *Ursula Silber*, Zwiespalt und Zugzwang. Frauen in Auseinandersetzung mit der Beichte (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 20), Würzburg 1996.
[19] Vgl. ebd., 424 f.
[20] Vgl. ebd., 427.

Schließlich gibt es auch ein Problem der Sprache: „Begriffliche Benennung von Schuldphänomenen stellt ein echtes Problem für den Umgang mit Schuld im Raum der Kirche dar. … Deutlich unterstützt wird dies von der Beobachtung einer ausgeprägten Sprachnot in der empirischen Untersuchung. Die herkömmlichen zur Verfügung stehenden Begriffe (Sünde, Schuld) sind zu stark belastet, als daß sie zur Benennung der entsprechenden Erfahrungen taugen könnten. … Die Folge sind Sprachunsicherheit und Sprachlosigkeit."[21]

Und Ursula Silber formuliert vor dem Hintergrund dieser empirischen Ergebnisse einige Thesen für einen adäquaten Umgang mit der Schuld im Rahmen kirchlicher Pastoral:

– Zunächst ist ernstzunehmen, dass Frauen und Männer Subjekte und nicht Objekte der Pastoral sind. Dies gilt auch für die Beichte. Sie machen ihre eigenen Erfahrungen; sie gehen ihre eigenen Wege und Umwege; suchen und finden ihre eigenen Formen im Umgang mit Schuld und Unrecht. Und sie sind daher auch Subjekte der Nicht-Beichte und der Distanz zur Kirche. Das Fernbleiben von der Beichte und die Wahl anderer Orte dürfen nicht zu einer moralischen Beurteilung der Menschen führen.

– Und Silber meint sogar: „Primäres Ziel der Pastoral kann es daher nicht sein, Frauen wieder an die Beichte heranführen zu wollen. Eine solche Zielsetzung würde die Institution der Beichte und nicht das Subjektsein, die Bedürfnisse und die Kompetenzen der Frauen an erste Stelle setzen, würde Frauen wieder zu Objekten pastoraler Konzepte degradieren."[22]

– Vielmehr werden kirchlich-liturgische Angebote dann angenommen, wenn sie eine reflektierende Lebensbetrachtung ermöglichen und einen Bezug zur Lebenswirklichkeit aufweisen.

– Vor allem aber braucht es Zeit und Raum für die Entwicklung der eigenen Versöhnungsspiritualität. Gerade hier hätten aber die Frauen einiges an Erfahrung einzubringen. Denn: „Frauen besitzen Kompetenz in der Wahrnehmung und im Umgang mit Schuld und Unrecht in ihrer alltäglichen Lebenswelt. Sie sind sensibel für verletzte oder verhinderte Lebensmöglichkeiten in Beziehungen und aufmerksam für Wege, damit heilsam und förderlich umzugehen."[23]

10 Resümee

Nicht das Einschärfen einer zentralen Form, sondern eine Vielfalt der Formen von Versöhnung wird sowohl den Lebensbedingungen der Menschen in der so genannten postmodernen Gesellschaft gerecht als auch den Vorgaben aus Schrift und Tradition und kann dann wieder offen machen für die sakramentalen Formen.

Es braucht im gesamtkirchlichen Umgang mit Schuld und Sünde ein neues Balancieren zwischen dem therapeutischen Moment im Umgang mit Sünde, für welches nach wie vor die östliche Mönchsbeichte Vorbild sein kann, mit dem autoritativen Zuspruch von Vergebung im Namen der Kirche als großer Gemein-

21 Ebd., 430.
22 Ebd., 435.
23 Ebd., 436.

schaft, welcher die Stärke der sakramentalen Buße ist.

Bußpastoral kann Andockmöglichkeiten bei konkreten Orten suchen, an denen Schulderfahrungen der Menschen aufbrechen oder thematisiert werden: z. B. in der Trauerpastoral oder auch bei der Krisenintervention. Und sie kann andocken bei den konkreten Erfahrungen von Orten, an denen Schuld thematisiert wird: so z. B. bei den Familien, wo man seine eigene Schuld auch ansprechen kann, ohne aus der Liebe der Beziehung herauszufallen.

Die Tatsache, dass es viele Orte außerhalb des Beichtstuhls gibt, an denen die Menschen nach Vergebung suchen, zeigt die Sehnsucht auf, die (immer noch) vorhanden ist. Von kirchlicher Seite wird es darum gehen müssen, die eigenen Orte ernst zu nehmen und so zu gestalten, dass Menschen dort tatsächlich Erfahrungen von Versöhnung machen können.

Der Autor: *Der Autor: geb. 1965; 1992 Promotion an der Universität Graz, seit 1993 Priester der Diözese Graz-Seckau, 2005 Habilitation für Praktische Theologie und Kerygmatik in Tübingen, 2007 bis 2010 Professur für Pastoraltheologie in Bonn, seit 2010 Professor für Pastoraltheologie an der Universität Wien; Forschungsschwerpunkte Homiletik, Gemeindepastoral und kirchliche Planungsprozesse, Sakramentenpastoral sowie Seelsorge mit und für „andere" (Diakonie); ab 2010 Vorsitzender der österreichischen PastoraltheologInnen; Publikationen: Gemeinden zwischen Idealisierung und Planungszwang. Biblische Gemeindetheologien in ihrer Bedeutung für gegenwärtige Gemeindeentwicklungen. Eine kritische Analyse von Pastoralplänen und Leitlinien der Diözesen Deutschlands und Österreichs, Münster–Wien 2006; Mitherausgeber der Reihe „Werkstatt Theologie" (Lit-Verlag)*

Theologie
und Literatur

Poesie und Theologie berühren sich – einander weder vereinnahmend noch verharmlosend, sondern in einem produktiven Spannungsverhältnis. Diesen überraschenden Begegnungen geht Erich Garhammer nach, ein ausgewiesener Kenner auf dem Grenzgebiet von Literatur und Theologie. Daneben kommen viele Literaten mit unveröffentlichten Texten zu Wort.

Erich Garhammer
Zweifel im Dienst der Hoffnung · Poesie und Theologie
318 Seiten · Broschur · ISBN 978-3-429-03386-6
€ 24,80 / CHF 37,90 / € 25,50

In Ihrer Buchhandlung.

echter verlag
www.echter-verlag.de

Werner Otto

„Dann bist auch du ein Dieb!“

Ein Projekt mit Jugendlichen über die zehn Gebote

◆ **Der Bericht über ein Schüler/innenprojekt führt unversehens in die Aktualität und Brisanz der Zehn Gebote. Mit seinem Beitrag vermittelt der für die Jugendkirche JONA in Frankfurt am Main zuständige Stadtjugendpfarrer nicht nur ein plastisches Bild der Umsetzung des Projekts; er transportiert damit zugleich Anregungen für die thematische Beschäftigung mit dem Dekalog in Schule und Pfarre und konfrontiert mit Impulsen, die auch zur persönlichen Reflexion herausfordern. (Redaktion)**

„Das Thema ‚Die 10 Gebote‘ stieß bei uns zunächst auf Skepsis. Können wir aus einem solchen religiösen Thema überhaupt ein modernes Theaterstück inszenieren? Die Vorbereitungen zeigten immer deutlicher: wir können!“ [1]

Diese Aussage einer Schülerin führt unmittelbar in die Ausgangsproblematik eines spannenden Projekts der Jugendkirche JONA in Frankfurt. Sie bezieht sich auf das Theaterstück „Die zehn Gebote“, aufgeführt von Schülerinnen und Schülern des Frankfurter Carl-Schurz-Gymnasiums am 26.11.2010. Das Stück war Bestandteil des Projekts „Die zehn Gebote. (Spiel-)Regeln für das Zusammenleben in Freiheit“, an dem insgesamt über 1.500 Jugendliche teilnahmen. Den meisten Jugendlichen sind die zehn Gebote zwar ein Begriff, entfalten aber keinerlei Bedeutung für ihren Lebensalltag. Gerade deshalb sahen es die an der Vorbereitung beteiligten Jugendlichen als besondere Herausforderung an, das Thema so zu präsentieren, dass eine konstruktive Auseinandersetzung der Teilnehmer und Teilnehmerinnen damit gelingt. Von vornherein mit im Blick war die Frage, inwieweit es durch die Themensetzung gelingt, dass Jugendliche sich auch mit dem eigenen Verhalten gegenüber den Geboten auseinandersetzen und damit auch mit ihrer Missachtung, also dem Thema Schuld.

Das Projekt bestand aus verschiedenen Teilen: einer themenorientierten Umgestaltung des Kirchenraums mit Installationen zu den einzelnen Geboten, dem Theaterstück, einer Kunstaktion und dem Abschlussgottesdienst mit dem Limburger Weihbischof Thomas Löhr. Alle Teilprojekte wurden über mehrere Monate hinweg von Jugendlichen sowie Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Jugendkirche gemeinsam vorbereitet. Als spannendster Teil des Projekts erwies sich das Theaterstück. Es wurde von zwei Kursen des Fachs „Darstellendes Spiel“ mit insgesamt fünfzig Schülerinnen und Schülern der Jahrgangsstufe 12 in Szene gesetzt. Die Kurse wurden dabei über mehrere Monate hinweg sowohl von ihren Kursleiterinnen als auch von Referentinnen und Referenten der Ju-

[1] CSS aktuell. Mitteilungsblatt der Carl-Schurz-Schule Frankfurt, Februar 2011.

gendkirche begleitet. Der Projektstart stellte sich noch schwieriger dar als erwartet: Nachdem einige Monate zuvor Lehrkräfte wie Schülerinnen und Schüler der Themenauswahl zugestimmt hatten, zeigten sich zu Beginn der eigentlichen Projektarbeit erhebliche Widerstände bei den Schülerinnen und Schülern. Diese bezogen sich sowohl auf das Thema („langweilig“, „Schnee von gestern“, „zu fromm“) als auch auf den Ort der Aufführung („Muss das in der Kirche sein?“, „Ich hab mit Kirche nix am Hut“). In einer der ersten Stunden zum Thema sollten sich die Schülerinnen und Schüler mit der biblischen Vorgeschichte auseinandersetzen, die zum Bundesschluss am Berg Horeb führte. Einige Schülerinnen und Schüler zeigten ihr Desinteresse fast schon demonstrativ. Durch die aufdringliche Meldung eines Schülers musste die Erzählung unterbrochen werden. Als er aufgerufen wurde, sagte er: „Kann ich die Mosegeschichte bitte erzählen? Ich bin Muslim, und wir glauben auch an Mose. Das ist eine sehr spannende Geschichte!“ Dieses unerwartete Bekenntnis weckte die Aufmerksamkeit der anderen Schülerinnen und Schüler. Nach dem etwas holprigen Start stieg die Motivation der Jugendlichen stetig an; aus anfänglicher Unlust wurde Begeisterung. Die Skepsis gegenüber dem Aufführungsort war in dem Moment verflogen, als die Jugendlichen zu sehen bekamen, wie dieser sich für das Projekt verändert hatte: Im stimmungsvoll ausgeleuchteten Chorraum der Jugendkirche war ein überdimensionaler „Berg Horeb“ aufgebaut, in dessen Mitte zwei Tafeln mit den 10 Geboten aufleuchteten. Die Aufführung fand auf einer Bühne direkt vor dem Berg statt.

Die größte Herausforderung in der Planungsphase stellte erwartungsgemäß die Übersetzung der Gebote in den Lebenskontext der Jugendlichen dar. Nachdem es gelang, die wenig jugendgemäße Sprache des Alten Testaments verständlich zu machen, zeigten die Schülerinnen und Schüler eine erstaunliche Kreativität bei der Übertragung dieser Regeln in Szenen aus dem Lebensalltag. Dies wurde bereits beim ersten Gebot deutlich: Zwei Mädchen in schwarzen Kapuzenpullis stehen voreinander. Ihre Bewegungen sind synchron, eine ist das Spiegelbild der anderen. Sie berühren ihr Gesicht, begutachten kritisch

Bauch, Taille und Oberschenkel. Plötzlich schreit eine der beiden: „Du bist viel zu dick!“ „Nein, du bist total abgemagert“, ruft die andere zurück. „Ich muss Diät machen“, sagt die eine. „Du musst endlich wieder essen“, entgegnet das Alter Ego. Hinter den beiden fällt ein roter Spot auf die Tafel mit den 10 Geboten am Berg Horeb: „Ich bin der Herr, dein Gott. Du sollst keine anderen Götter neben mir haben.“ Das Verbot, ein Stück Welt zum Götzen zu erheben, übersetzten die Schülerinnen in die Regel, kein falsches Ideal seiner selbst zu erschaffen und anzubeten.

Nachdem sich die Schülerinnen und Schüler anfangs ein wenig schwer taten, fiel es ihnen nach kurzer Zeit leicht, Interpretationen zu finden, die den uralten Text auch für sie bedeutsam werden ließen. Die Szene zum 3. Gebot zeigt einen Familienvater, der den Sonntag lieber im Büro verbringt, anstatt sich seiner langsam zerfallenden Ehe und den Problemen seiner jugendlichen Kinder zu widmen. Das Gebot „Ehre deinen Vater und deine Mutter“ transportierten die Schülerinnen und Schüler in eine fiktive Episode der Reality-Soap „Die Super-Nanny“. Eine von ihren dauerhaft Playstation-spielenden Söhnen völlig entnervte Mutter bittet die „Super-Nanny“ um Unterstützung. Diese versucht das Problem unter anderem dadurch in den Griff zu bekommen, dass sie der verzweifelten Mutter eine Fernbedienung in die Hand gibt, mit der sie ihre Kinder nach Belieben an- und ausknipsen kann. Die Frage der Nanny an die zum Standbild gefrorenen Jungen „Respektierst du eigentlich deine Mutter?“ verschiebt sich im Laufe der Szene immer weiter. Am Ende steht die offene Frage, ob hier wirklich Kinder den Respekt vor ihren Eltern vermissen lassen oder umgekehrt. Natürlich wird auch das eine oder andere Klischee bedient. Vor allem aber gelingt es den Schülerinnen und Schülern immer wieder, ihre Zuschauer mit unerwarteten Wendungen in den Szenen zu überraschen.

Die Szene zum fünften Gebot beginnt mit einer Videoeinspielung. Nach Aufleuchten des Textes „Du sollst nicht töten!?“ werden Bilder verschiedener „Kriegsherren“ eingeblendet, gefolgt von Szenen jener Kriege, die sie geführt haben. Es beginnt bei Adolf Hitler und führt über Radovan Karadzic bis hin zu Saddam Hussein und George Bush mit Bildern der Kriegseinsätze in Afghanistan. Vom anfangs eingeblendeten Gebot bleiben am Ende nur das rote Frage- und Ausrufezeichen vor schwarzem Hintergrund übrig: ?! Der von den Schülerinnen und Schülern bewusst unbeantwortet gelassenen Frage entspricht die nun gespielte Szene. Nach einer kurzen Sequenz, in der ein fiktiver Präsident um die Entscheidung ringt, einen Kriegseinsatz zu befehlen, wird die Zuschauerin / der Zuschauer übergangslos Zeuge eines Streitgesprächs innerhalb einer Familie über die Frage der Sinnhaftigkeit von Kriegseinsätzen. Während der Vater die Beteiligung des Sohnes am Krieg vehement verteidigt („Er dient dem Vaterland!“), schwanken die Geschwister zwischen Angst um den Bruder und Verurteilung seines Tuns („Er ist ein Mörder“). Das ergebnislose Gespräch geht über in entsetztes Schweigen, als es immer und immer wieder an der Tür klingelt. Ob ein Bote vor der Tür steht, der die Nachricht vom Tod des Sohnes bringt, lassen die Regisseure offen.

Auf diese Szene folgen – wie zuvor schon häufiger – kurze Videosequenzen, in denen die jugendlichen Darsteller ihre eigenen Gesichter gefilmt haben. In kurzen prägnanten Aussagen bekennen sie ungeschönt, welche Bedeutung die 10 Gebote für sie selbst und ihr Leben haben:

– „Die 10 Gebote sind für mich ein Leitfaden, aber nicht unbedingt etwas, wo ich sage: Das brauch' ich jetzt so voll im Leben. Also ich habe halt irgendwie eigene Regeln, daran halte ich mich mehr.“

– „Für mich sind die 10 Gebote ein wenig in Vergessenheit geraten.“

– „Für mich sind die 10 Gebote irrelevant.“

– „Die 10 Gebote sind für mich eine wichtige Grundlage für das friedliche Zusammenleben auf der Welt.“

– „Für mich sind die 10 Gebote ein wichtiger Bestandteil in meinem Leben.“

– „Die 10 Gebote kann man meiner Meinung nach durchaus auf heute übertragen, auch wenn sie nix mit Moncler, Fitness und Hollister[2] zu tun haben.“

Bei Schülerinnen und Schülern eines weltanschaulich neutralen Gymnasiums in einer Metropole, in der Christen mittlerweile die Minderheit bilden, können die überwiegend positiven Äußerungen der Jugendlichen zu den zehn Gebote durchaus überraschen. Bei Gesprächen mit Teilnehmerinnen sowie Teilnehmern in den Anfängen des Projekts überwogen negative Wertungen zum Dekalog deutlich. Durch die Arbeit am Bühnenstück hat sich die Einstellung der Jugendlichen gegenüber dem uralten Wertekatalog der Bibel offenbar deutlich gewandelt.

In der Szene zum siebten Gebot geht es um den Raub in einem Café. Nach vollzogener Tat gefriert die Darstellung ganz plötzlich. Eine Filmaufnahme wird eingeblendet, in der die ganze Handlung „zurückgespult“ wird, um dann in veränderter Form neu abzulaufen. Dreimal wiederholt sich die Szene. Jedesmal überfällt ein anderer der drei Gäste die Dame hinterm Tresen, so dass völlig unklar wird, wer hier der Dieb ist. Schließlich geraten völlig überraschend als mögliche „Täter“ sogar Zuschauer in den Blick. Denn plötzlich laufen Jugendliche durch die Kirche und halten zufällig ausgewählten Personen ein Mikrofon vor den Mund und fragen: „Sind Sie auch ein Dieb? Klauen Sie anderen Leuten ihre Ideen? Rauben Sie anderen ihr Selbstvertrauen?“ Ganz unvermittelt werden die Anwesenden von den Jugendlichen herausgefordert, nicht nur zuzuschauen, sondern sich selbst zu fragen, wie sie es mit den Geboten halten. Das Stück endet mit einem von zwei Schülern selbst komponierten Rap-Song. Nicht zuletzt diese Zeilen zeigen, dass die Befassung der Schüler mit den zehn Geboten alles andere als oberflächlich war:

Ich schau in die gesichter, seh hass und neid / Seh die gier in den augen und die einsamkeit / Und wir wissen ganz genau, dass wir lästern und reden / Und träumen jeden tag von einem besseren leben / Wir wollen immer mehr, die grenze verschwimmt / Jeder weiß, dass das schicksal am ende gewinnt / Und ihr denkt, dass ihr frieden mit krieg erreicht / Unschuldige tot, das ziel ist noch weit.

ich schau dir in die augen und es ist nicht leicht / in dir was anderes zu erkennen, außer hass und neid / wir vergessen das wichtige, verlieren die vernunft / vergessen alle werte, denken nur noch an uns / wollen geld, money, cash, am besten alles auf einmal / doch reich mir deine hand und das ziel wird greifbar / und es geht tag ein, geht tag aus / die zukunft gehört uns, was machen wir draus

es liegt in unserer hand, was morgen passiert / ob wir die sorgen verlier'n oder vor sorge krepier'n / wir erkalten von innen,

[2] Bei *Moncler* und *Hollister* handelt es sich um ein italienisches bzw. kalifornisches Modelabel.

wollen, dass es uns gut geht / lassen alles auf uns zukommen, weil der mut fehlt / der mut etwas zu ändern, bevor es zu spät ist

Artur Heckmann und Marco Bortolatto

Überschäumender Applaus belohnt die Schüler für ihre außergewöhnliche Leistung.

Den zweiten Teil des Projekts bildete die Gestaltung des Kirchenraums passend zum Thema. Zentrales Element war dabei die Errichtung des acht Meter hohen Berges Horeb im Chorraum, in dessen Mitte die zwei Tafeln mit den Geboten thronten. Um die Wirkung der für einen Kirchenraum ungewöhnlichen Installation noch besser zur Geltung zu bringen, tauchte das „JONA Light & Sound“-Team die Kirche mit Hilfe aufwendiger Lichttechnik in stetig wechselnde Farbkulissen. In der Mitte des Sakralraums lag ein überdimensionales Schachbrett auf dem Boden, welches – passend zum im Projekttitel enthaltenen Begriff „Spiel-Regeln“ – als Logo für das gesamte Projekt diente. Zu jedem Gebot gab es eine eigene Installation mit der Möglichkeit zur kreativen Auseinandersetzung. An der Außenseite eines vor einer Seitennische aufgestellten Zelts waren Memorykarten mit Symbolen aufgehängt, die für Jugendliche Bedeutsamkeit entfalten können: Fußball, Geld, Kleidungsstücke, Partys, Alkohol, gute Noten, Facebook usw. Die Jugendlichen waren eingeladen, eine Hitliste mit Dingen zu erstellen, die ihnen wichtig sind – oder zu wichtig? „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben!“ Im Inneren des Zelts befand sich eine Zeitleiste mit historischen Ereignissen, die sich nach der Auffassung der an der Vorbereitung beteiligten Jugendlichen durchaus auch als Missbrauch des Namens Gottes verstehen lassen: Kreuzzüge, Hexenverbrennung, Ablassbriefe, Kriege, Folter, Terroranschläge, sexueller Missbrauch. Die Besucherinnen und Besucher konnten diese Ereignisse kommentieren

und weitere Verstöße gegen das zweite Gebot markieren. Bei der Station zum vierten Gebot wurden die Besucher aufgefordert zu überlegen, was sie an ihren Eltern besonders schätzen. Ihre Gedanken konnten sie in einem Brief zu Papier bringen, der später ihren Eltern zugeschickt wurde. Gerade diese Station fand bei den Schülerinnen und Schülern außerordentlich hohe Resonanz. Bei der Installation zum fünften Gebot wurden Film- und Fotosequenzen zum Thema psychische und physische Gewalt gezeigt. Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer waren eingeladen, Gebete für die Opfer von Gewalt und Terror an das „Fenster“ zum Himmel, eine durchsichtige Glaswand zu schreiben. Zum siebten Gebot war in der Mitte der Kirche eine Litfaßsäule aufgebaut, an der Porträts verschiedener Personen und Beschreibungen ihrer „Taten“ gezeigt wurden: eine Kassiererin, die einen Pfandbon an sich genommen hat, Jugendliche, die illegal Musikdateien aus dem Netz herunterladen, Chefs, die ihre Praktikanten, oder Kinder, die ihre kleineren Geschwister ausnutzen. Überschrift über allem: „Ist das Diebstahl?“ Letztes „Porträt“ war ein Spiegel, der die Jugendlichen aufforderte, ihren eigenen Umgang mit diesem Gebot zu reflektieren.

Besonders intensiv wurde die Krypta der Kirche als Ort der Stille von den Besucherinnen und Besuchern frequentiert. Sanfte Musik, viele Kerzen, Gebetshocker, Kissen und ein aus großen Holzbuchstaben gefertigter, mit orangem Licht angestrahlter Schriftzug „ICH BIN DA“. Ohne viele Worte zu machen, sollte diese Installation den Jugendlichen verdeutlichen, dass es sich bei den 10 Geboten nicht um einen göttlichen Forderungskatalog handelt, sondern um die Antwort auf eine Verheißung: die Selbstzusage des liebenden Gottes an sein Volk. Ganz bewusst gab es im Raum der Stille nichts zu tun, keine Aufgabe zu erledigen. Die Stille und die meditative Gestaltung des Raums wurden von vielen Teilnehmerinnen und Teilnehmern als Kontrapunkt zum Kirchenraum mit seinen vielen informativen und kreativen Angeboten regelrecht aufgesogen. Von ganz allein entwickelte sich dort etwas, was ursprünglich gar nicht vorgesehen war: Viele Besucherinnen und Besucher der Kypta formulierten auf Zetteln teilweise sehr persönliche Gebete, Wünsche, Sorgen, um sie vor dem von vielen Kerzen beleuchteten „ICH BIN DA“ abzulegen.

Den Höhe- und Endpunkt der Projektwoche bildete der Gottesdienst. Die aus acht Jugendlichen und zwei Hauptamtlichen bestehende Vorbereitungsgruppe hatte die Idee entwickelt, im Verlauf der Liturgie den Weg des Mose mit dem Volk Israel vom Auszug aus Ägypten bis zum Bundesschluss am Berg Horeb nachzuzeichnen. Den Gottesdienstteilnehmern und -teilnehmerinnen sollte dabei nahegebracht werden, wie die Verheißungen, die dem Volk Israel im Alten Bund gegeben werden, im Neuen Bund neu interpretiert und auch „erfüllt“ werden. Es wurden Ideen entwickelt, um dies nicht nur durch die Wortverkündigung, sondern auch durch die Inszenierung des Gottesdienstes anschaulich zu machen. Schon auf dem Kirchplatz wurden die Gottesdienstbesucher in die Mosegeschichte hineingenommen: Der in die Worte „ICH BIN DA“ ausbuchstabierte Gottesname stand – in Flammen gehüllt – als Symbol für die Dornbuschoffenbarung auf den Stufen zur Kirche. Der Weg von dort in die Kirche führte die Gläubigen dann in ein von blauem Licht erleuchtetes Zelt, das an den Durchzug durch das Rote Meer erinnerte. Die Befreiung aus der Knechtschaft, die Gott seinem Volk zeichenhaft im Schilfmeerwunder gewährt, erfährt ihre Erfüllung ebenfalls im

Zeichen des Wassers: In der Mitte des Zeltes sprudelte ein von innen beleuchteter Taufbrunnen. Nach diesen ersten Stationen des Schnelldurchgangs durch die alttestamentliche Heilsgeschichte stand die Liturgie ganz im Zeichen der Inszenierung der Übergabe der Bundestafeln an Mose. Dazu hatten die Jugendlichen eine kunstvolle Komposition aus Lightshow, Musik, Videoeinspielungen und zehn Theaterminiaturen rund um den „Berg Horeb“ im Chorraum entwickelt. Im Anschluss an die Predigt des Weihbischofs wurden die Gottesdienstbesucherinnen und -besucher eingeladen, auf kleinen Plexiglastafeln ihre eigenen Lebensregeln zu formulieren, die dann beschrifteten Fenstern gleich vor den Tafeln mit den zehn Geboten aufgestellt wurden. So konnten Besucher der Kirche auch Wochen nach dem Projekt gleichsam durch die Brille gegenwärtiger Interpretationsversuche hindurch auf den uralten Text der zehn Gebote blicken. Letztendlich ging es bei dem Projekt „Die zehn Gebote“ der Jugendkirche JONA um das, was in diesem Bild ausgedrückt wird: den Versuch, mit Jugendlichen zusammen aus ihrer Perspektive auf den Dekalog zu schauen und originelle Ideen zu entwickeln, die Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Projekts zum eigenen Nachdenken über die zehn Gebote anzuregen.

„Also ich habe halt irgendwie eigene Regeln, daran halte ich mich mehr.“ Diese bereits zitierte Aussage eines Schülers scheint die verbreitete These, die Werteorientierung der aktuellen Generation Heranwachsender lasse sich am zutreffendsten mit dem Begriff „pragmatisch“[3] beschrei-

[3] Vgl. dazu den bezeichnenden Untertitel der aktuellen Shellstudie: *Shell Deutschland Holding* (Hg.), Jugend 2010. Eine pragmatische Generation behauptet sich, Frankfurt a. M. 2010.

ben, zu bestätigen. Dabei ist die Definition eines Werte- und Orientierungsrahmens für das eigene Leben eine der Leistungen, die Jugendliche im Prozess des Heranwachsens erbringen müssen. Sie können dabei nicht mehr einfach auf die Wertmuster klassischer Sozialisationsinstanzen wie Eltern, Schule und Kirche zurückgreifen. Sozialisation vollzieht sich heute vor allem als *Selbstsozialisation*[4]: Junge Menschen stehen unter dem Druck, sich selbst – in Abgrenzung von anderen – definieren und so der Gesellschaft präsentieren zu müssen – und dies auf vielen Gebieten: Wie plane ich meine private und berufliche Zukunft? Wie gestalte ich Freundschaften und Partnerschaften? Wie wähle ich unter der Fülle der Freizeitangebote aus? Welche Werte und Regeln bestimmen mein Leben? Auf diese und viele andere Fragen schon früh eine eigene Antwort finden zu müssen, ist die große Freiheit, zugleich jedoch die Last junger Menschen. Für die Kirche mit ihrer Kompetenz im Bereich Lebensdeutung und -gestaltung eröffnet sich hier die Chance, Jugendliche bei diesem Prozess zu unterstützen. Sie kann gezielte Angebote machen, die es Jugendlichen ermöglicht, ihre eigenen Wertpräferenzen wahrzunehmen und sich mit ihren Lebensthemen auseinanderzusetzen. Die Erfahrung bei vielen Gesprächen mit Jugendlichen im Rahmen von Tagen der Orientierung zeigt, dass das Angebot der Kirche, sich mit Lebensthemen und -werten zu befassen, von Jugendlichen gerne angenommen wird – solange diese Auseinandersetzung im Rahmen eines Diskurses auf Augenhöhe stattfindet und nicht in der Weise einer Belehrung von oben herab. Das vorgestellte Projekt zeigt, dass eine solche Konfrontation durchaus auf der Basis biblischer Texte geschehen kann, sofern es gelingt, diese in den Lebenskontext der Jugendlichen hinein zu übersetzen und so für ihre Lebensthemen relevant zu machen. Eben darin besteht ja ohnehin das Wesen der Schriftauslegung.

Dass junge Menschen sich schon früh und unter hohem Druck als Autoren ihrer eigenen Biografie betätigen müssen, eröffnet ihnen viele Freiräume, generiert aber auch Erfahrungen des Scheiterns. Nicht immer sind junge Menschen dem hohen Distinktionsdruck gewachsen. Mit steigenden Herausforderungen wächst auch die Angst zu versagen. Solche Ängste sind ein Anknüpfungspunkt für die christliche Botschaft von einem Gott, der den Menschen nicht nur über einen seiner zahlreichen unterschiedlichen Rollenbezüge anspricht, sondern ganzheitlich als Person annimmt und wertschätzt – auch und gerade angesichts seines Scheiterns. Was für die Erfahrung des Versagens allgemein gilt, betrifft gleichermaßen das schuldhafte moralische Versagen. Wo Jugendliche sich bewusst sind, dass sie in hohem Maße selbst Regisseure ihrer eigenen Sozialisation sind, ist auch das Bewusstsein der eigenen Verantwortung für moralisches Fehlverhalten vorhanden. Diskussionen mit den Projektteilnehmerinnen und Projektteilnehmern über die zehn Gebote

[4] „Die Theorie der Selbstsozialisation modelliert junge Leute […] als Akteure und bewertet den kreativen Eigenanteil an der Sozialisation sehr hoch. Sie sind Identitätskonstrukteure, Kulturproduzenten, Spezialisten ihrer selbst, Mood-Manager und Info-Broker. Sie müssen dem sozialen Kosmos signalisieren, als wer sie gesehen und behandelt werden möchten.“ (*Matthias Sellmann*, Identität durch Ausschluss. Systemtheorie als Inspiration für die Jugendpastoral, in: *Peter Becker / Stephan Mokry* (Hg.), Jugend heute – Kirche heute? Konsequenzen aus der Jugendforschung für Theologie, Pastoral und (Religions-)Unterricht, Würzburg 2010, 92.)

haben gezeigt, dass diese eine sehr klare Werteorientierung besitzen und eben nicht bloß einen „pragmatischen“ Zugang zu moralischen Fragen. Für die Existenz einer altersspezifischen „Jugendmoral“ lassen sich keine Anhaltspunkte finden. Aktuelle Studien belegen eher, dass sich die Jugend „in den Konsens des Wertesystems der Bevölkerung einfügt“[5]. Das Versagen vor dem eigenen Wertesystem wird von Jugendlichen jedoch anders und viel dramatischer erlebt als bei Erwachsenen. Davon zeugt auch eine Reihe von Gebeten, die von Schülerinnen und Schülern vor dem „ICH BIN DA“ abgelegt wurden und teilweise verzweifelt formulierte Bitten um Vergebung angesichts begangener Fehler im Beziehungsbereich beinhalteten. Eine Seelsorge, die achtsam mit solchen Erfahrungen umgeht, vermag Jugendlichen Trost und Hilfe aus dem Glauben heraus anzubieten. Natürlich ist es grundsätzlich möglich, mit gläubigen jungen Menschen über die religiöse Dimension moralischer Verfehlungen ins Gespräch zu kommen. Wirklich überzeugen kann das Reden von Sünde und Vergebung aber nur, wenn man jungen Menschen sagen kann, inwieweit solches Reden ihnen Unterstützung für ihr ganz konkretes Leben sein kann. Das kann in – oft nicht planbaren – Situationen geschehen, wo Jugendliche die Last der Verantwortung für das eigene Leben schmerzlich spüren. Dann kann die Botschaft von einem Gott, der am Kreuz selbst als Gescheiterter endete und gerade so die Macht hat, alles menschliche Scheitern und Versagen zu tragen und zu vergeben, ihre befreiende Wirkung entfalten.

„Klaust du auch die Ideen und Gedanken anderer Leute? Oder ihre Wertsachen und Erinnerungsstücke? Bist du auch einer von denen, die anderen ihr Selbstvertrauen nehmen oder ihre Würde? Oder einer von denen, die anderen die Freunde/innen ausspannen? Tja, dann bist auch du ein Dieb!“
(aus dem Theaterstück „Die zehn Gebote“)

Der Autor: *Werner Otto, Dr. theol., geb. 1966, ist Stadtjugendpfarrer von Frankfurt a. M. und leitet seit 2005 die Jugendkirche JONA in Frankfurt-Sachsenhausen.*

[5] *Shell Deutschland Holding* (Hg.), Jugend 2010 (s. Anm. 3), 29.

Stefan Altmeyer

Im Anfang war das Wort – sind nun die Worte am Ende?

Über religiöse Bildung und die „Fremdsprache Religion“[1]

Den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Station „Innere oben“ der Universitätskinderklinik Bonn gewidmet

◆ **Ist religiöse Sprache heute zur Fremdsprache geworden? Je konkreter die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen“ (GS 1) im Mittelpunkt stehen, desto mehr scheinen die Grenzen der überlieferten Glaubens- und theologischen Begriffssprache hervorzutreten. Zugleich drängt sich die Frage auf, inwieweit alternative, individuelle Sprachen für die eigene Religiosität zur Verfügung stehen und sich gegenseitig verständlich machen können. Wie also heute von Gott sprechen? Diese Frage ist zu einem Schlüsselproblem christlichen Lebens und damit auch religiöser Bildung geworden.**

„Deutschunterricht in der 4. Klasse Grundschule einer größeren deutschen Stadt. Von den 24 Schülerinnen und Schülern sind 8 Rußlanddeutsche, von denen 5 noch kaum ein Wort Deutsch können, des Weiteren 4 Türken, 2 Libanesinnen und ein Algerier, die alle ein mehr oder weniger gebrochenes Deutsch sprechen. Für die Deutschlehrerin gestaltet sich der Unterricht nahezu als die buchstäbliche Quadratur des Kreises: Durch innere Differenzierung versucht sie, so gut es geht, den einen die ersten Anfänge der deutschen Sprache zu vermitteln, die anderen in ihrer bruchstückhaften Sprachkompetenz ein Stück weiterzubringen und den ‚Muttersprachlern‘, die zum Teil jedoch starke Dialektfärbungen erkennen lassen, zu einem vertieften und systematischeren Verständnis des Deutschen zu verhelfen.“[2]

Die hier von Manfred Pirner so pointiert beschriebene Situation ist vermutlich deutlich anders als wir alle unsere eigene Schulzeit erlebt haben. Dennoch ist sie heute weit verbreitete Realität, eher der Normalfall denn eine Ausnahme. Ein Bild, an das man sich – vielfach achselzuckend – gewöhnt hat. Was aber, wenn wir diese Szene nicht allein als Beschreibung des Alltags in Sachen Deutschunterricht lesen, sondern als Gleichnis über religiöse Bildung? Wie wäre es, die vertraute Rede von ‚Deutsch als Fremdsprache‘ auf ‚Religion als Fremdsprache‘ zu übertragen? Dann zeigt sich wohl folgendes Bild:

Auch in der religiösen Bildung im Allgemeinen und im Religionsunterricht im Besonderen haben wir es heute „in der überwiegenden Mehrheit nicht mehr mit

[1] Leicht verändertes Manuskript der Antrittsvorlesung als Privatdozent an der Universität Bonn am 25. Mai 2011. Der Vortragsstil ist für die Publikation weitgehend beibehalten worden.

[2] *Manfred L. Pirner*, Religionsunterricht als Sprachlernen? Ein Beitrag zur Diskussion, in: Arbeitshilfe für den evangelischen Religionsunterricht an Gymnasien. Gelbe Folge 1/1998, 3–15, 3.

‚Muttersprachlern'' zu tun, sondern mit nicht christlich sozialisierten Schülerinnen und Schülern. Für diese ist die christlich-religiöse Sprache eine Fremdsprache, die sie allenfalls bruchstückhaft kennen und oft „nur sehr gebrochen sprechen". Doch selbst die irgendwie religiösen Kinder und Jugendlichen „sind durch starke dialektähnliche Unterschiede geprägt."[3]

Ist Religion also eine Fremdsprache geworden; eine Sprache, die als Muttersprache nur mehr von wenigen gesprochen wird und von allen übrigen – so sie denn wollen – erst mühsam wie eine Fremdsprache erlernt werden muss? Sollte sich religiöse Bildung besser auf etwas einstellen, was für den Deutschunterricht eine Selbstverständlichkeit geworden ist: nämlich Religion als Fremdsprache zu unterrichten?[4]

Doch möglicherweise hat es religiöse Bildung mit einem noch schwerwiegenderen Problem zu tun, als es das Gleichnis vom Deutschunterricht suggeriert. Ein wesentlicher Unterschied liegt mit Pirner wohl darin, dass die Kinder der eben vorgestellten Schulklasse „in einer Umwelt leben, in der die deutsche Sprache in ständigem Gebrauch und für die Alltagskommunikation unentbehrlich ist"[5]. Gelernt wird auch und vielleicht vor allem außerhalb des Unterrichts: in der Alltagskommunikation oder im Umgang mit Medien. Religion hat es hier ungleich schwerer, denn sie kommt im Alltag der großen Mehrheit der Heranwachsenden von heute gar nicht mehr vor. Wo kommen sie heute überhaupt noch in Kontakt mit lebendiger religiöser Sprache oder mit alltäglicher religiöser Kommunikation: in der Familie? in einer Kirchengemeinde? in den Medien? Vielleicht sollte man den Vergleich, wenn schon, dann mit dem Unterricht in einer sog. toten Sprache, z. B. Latein, wählen?

Im Anfang war das Wort – sind nun die Worte am Ende? Ich frage mich, ob wir es uns überhaupt vorstellen können, wie fremd religiöse Sprache sich in den Ohren der meisten Kinder und Jugendlichen und auch der Erwachsenen in unserer Gesellschaft heute anhört. Welcher Prozentsatz von ihnen wird überhaupt noch die Anspielung verstehen, mit der ich im Titel dieser Vorlesung so selbstverständlich arbeite? „Im Anfang war das Wort …"[6] Wie mag da in deren Ohren ein bischöfliches Hirtenwort klingen, wie eine kirchliche Morgenansprache im Radio?

Im Folgenden sollen über diese ersten metaphorischen Gedankenspiele hinaus die Fragen im Mittelpunkt stehen, wie weit die Metapher der Fremdsprache Religion tatsächlich trägt und wie im Blick auf religiöse Bildung mit einer solchen Diagnose umgegangen werden könnte.

1 Diagnosen einer Krise

Das 20. Jahrhundert ist rückblickend das „Jahrhundert der Sprache"[7] genannt worden. Neue und wichtige Denkansätze schärfen das Bewusstsein dafür, dass die menschliche Existenz durch und durch eine sprachliche Existenz genannt werden

3 Alle Zitate: ebd.

4 Vgl. *Stefan Altmeyer*, Fremdsprache Religion? Sprachempirische Studien im Kontext religiöser Bildung (PThh 114), Stuttgart 2011.

5 *Manfred L. Pirner*, Religionsunterricht als Sprachlernen? (s. Anm. 2), 3 f.

6 Das Sprachspiel mit dem Joh-Zitat findet sich auch bei *Helmut Erharter / Horst M. Rauter* (Hg.), Wie heute von Gott reden? Österreichische Pastoraltagung 28. bis 30. Dezember 1992, Wien 1993, 7.

7 *Robert B. Brandom*, Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus, Frankfurt a. M. 2001, 14.

kann: Was wir denken, denken wir in Sprache; wissenschaftliche Erkenntnis ist vorgeprägt von Sprache; Kommunikation und zwischenmenschliche Beziehungen sind zentral auf Sprache angewiesen. Und auch Religiosität und Glaube sind mitbestimmt von der Sprache, mit der wir sie zum Ausdruck bringen. Eine berühmte Formel von Ludwig Wittgenstein bringt es auf den Punkt: „*Die Grenzen meiner Sprache* bedeuten die Grenzen meiner Welt."[8]

Das Jahrhundert der Sprache erscheint im Bereich von Kirche und Theologie allerdings eher als das Jahrhundert der Sprachkrise. Seit den 1970er-Jahren bildet sich ein kritisches Problembewusstsein heraus, dessen geheimer Grundsatz lautet: ‚Die Grenzen der *religiösen* Sprache bedeuten die Grenzen der *religiösen* Welt.' Und diese Grenzen treten immer deutlicher zutage. Unzählige Diagnosen beschreiben diese zunehmend engen Grenzen der christlichen Rede von Gott. Zwei Hauptlinien lassen sich unterscheiden, die sich wie zwei Seiten derselben Medaille zueinander verhalten: Ein Sprachverlust der institutionellen Gottesrede auf der einen und eine religiöse Sprachlosigkeit der Menschen auf der anderen Seite.[9]

1.1 Sprachverlust der Religion

Schon Ende der 1960er-Jahre nimmt man eine sehr deutliche Diskrepanz zwischen kirchlicher Gottesrede einerseits und der Sprache der Menschen sowie der Gesellschaft andererseits wahr. In Zeiten weithin noch intakter volkskirchlicher Strukturen werden die Anzeichen der Sprachkrise zunächst im Kontext des Religionsunterrichts wahrgenommen. Hubertus Halbfas etwa schreibt seine berühmte Fundamentalkatechetik, in der er auf neuartige und folgenreiche Weise die unzeitgemäße Sprachform der kirchlichen Verkündigung im Raum der Schule kritisiert.[10] Auch andere Autoren, die darüber nicht mit dem kirchlichen Lehramt in Konflikt geraten, sprechen mit deutlichen Worten von einem Sprachverlust, dem sich die kirchliche Gottesrede im öffentlichen Raum ausgesetzt sieht. So liefert etwa Fritz Weidmann einen ansehnlichen Symptomkatalog eines kirchlichen Sprachverfalls, wie z. B. „unwahres und klischeehaftes Vokabular, … mangelnder Wirklichkeitsbezug …, ethisch-moralische Leerformeln, eine kitschig-sentimentale Sprachgestalt und manchmal auch eine Anbiederung in Form einer künstlich hergestellten Modernität"[11].

Solche Diagnosen können heute kaum mehr provozieren, und längst sind sie nicht mehr auf den Religionsunterricht oder gesellschaftliche Diskurse beschränkt. Auch im genuin kirchlichen Binnenkontext benennen kritische Diagnosen immer häufiger die Grenzen der überlieferten Glaubens- und theologischen Begriffssprache.[12]

8 *Ludwig Wittgenstein*, Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus. Kritische Edition, Frankfurt a. M. [2]2001, 134.

9 Vgl. *Stefan Altmeyer*, Fremdsprache Religion? (s. Anm. 4), 15–24.

10 Vgl. *Hubertus Halbfas*, Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht, Düsseldorf [2]1969; vgl. *Norbert Mette*, Der Durchbruch von der Kerygmatik zur Hermeneutik in der katholischen Religionspädagogik und seine Reichweite. Eine Relektüre von Hubertus Halbfas' „Fundamentalkatechetik" (1968) fünfunddreißig Jahre später, in: RpB 51 (2003), 133–145.

11 *Fritz Weidmann*, Sprache und Religionsunterricht, in: *ders.* (Hg.), Didaktik des Religionsunterrichts. Ein Leitfaden, Donauwörth [7]1997, 164–179, 166.

12 Vgl. z. B. *Albert Franz / Clemens Maaß* (Hg.), Diesseits des Schweigens. Heute von Gott sprechen (QD 240), Freiburg i. Br. 2011; *Peter Walter* (Hg.), Gottesrede in postsäkularer Kultur (QD 224), Freiburg i. Br. 2007.

Je konkreter die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen“ (GS 1) im Mittelpunkt stehen, desto deutlicher scheinen diese Grenzen hervorzutreten. Eine fast ausweglose Situation stellt sich ein: Je aufmerksamer man sich den Menschen und ihren Lebensthemen aus der Motivation des Evangeliums heraus zuwendet, desto unzureichender erscheint die Sprache, in der dieses Evangelium überliefert und theologisch reflektiert wird. Theologie wird zum Handicap gelingender Glaubenskommunikation.[13] Theologische Sozialisation in Studium und Ausbildung scheint eine Sprachform heranzubilden, die in praktischen Zusammenhängen wie eine Fremdsprache wirkt, die von den Adressaten dieser Botschaft nicht verstanden und daher von den professionellen Sprechern als wenig hilfreich, wenn nicht sogar peinlich empfunden wird. Entsprechend wird auf alternative, eher vertraute Sprachspiele ausgewichen wie v. a. Psychologie oder Sozialpolitik. Um nah bei den Menschen zu sein, wird der Seelsorger zum Sozialpolitiker und die Religionslehrerin zur Schulpsychologin. Um zu den Menschen vorzudringen, wird theologische Sprache in der Praxis abgestreift. Man will ja auch nicht wie ein Arzt auftreten, der seinen Patienten lateinische Fachwörter an den Kopf wirft, statt ihnen aufmerksam und empathisch zugewandt zu sein.

1.2 Religiöse Sprachlosigkeit der Subjekte

Damit wird deutlich, worin die zweite Seite der beschriebenen Sprachkrise besteht: Auf Seiten der Menschen von heute scheint eine religiöse Sprachkompetenz keine Selbstverständlichkeit mehr zu sein. In dem Maße, wie die kirchliche Gottesrede ihre sprachbildende Kraft verloren hat, fehlt es auch auf Seiten der Subjekte an einer eigenen Sprache für Religiöses. Dem kirchlichen Sprachverlust korrespondiert auf Seiten der Menschen ein religiöses Ausdrucksproblem. So sprechen etwa auch die Deutschen Bischöfe in ihrem Papier „Zeit zur Aussaat“ von der Erfahrung vieler Gläubiger, ihrem Glauben keine eigene Sprachgestalt mehr geben zu können. Selbstkritisch stellen sie fest, dass kirchenamtlich korrekte Sprache hier und religiöse Schwärmerei dort an dieser Sprachnot ihren Anteil haben. Jedenfalls fordern sie: Es „muss wohl angesichts der ‚Sprachlosigkeit‘ vieler Christen – auf Worte, Zeichen und Tathandlungen bezogen – in der Breite unserer Gemeinden eine neue religiöse Sprach- und Zeichenkompetenz erworben werden“[14].

Beide Diagnosen zusammengenommen lässt sich sagen: Kritische Beobachter beschreiben die gegenwärtige Situation von Kirche und Theologie als eine Zeit der tiefgreifenden Sprachkrise. Einst Muttersprache der großen Mehrheit unserer Gesellschaft, ist christlich-religiöse Sprache zu einer Minderheitensprache geworden, die von den meisten nur mehr als Fremdsprache wahrgenommen wird, für die ihnen sowohl aktive als auch passive Sprachkompetenz weitgehend bis vollständig fehlen.

[13] Vgl. *Stefan Gärtner*, Zeit, Macht und Sprache. Pastoraltheologische Studien zu Grunddimensionen der Seelsorge, Freiburg i. Br. 2009, 260–276; *Rainer Bucher / Johann Pock*, Entdeckungen wagen. Wie heute von Gott reden?, in: *Rainer Bucher* (Hg.), Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche, Würzburg ²2005, 177–202.

[14] *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein (Die Deutschen Bischöfe 68), Bonn 2000, 19 f.

2 Klassische sprachtheologische Ansätze und ihre inhärente Theorie religiöser Bildung

Stellt sich die Frage, wie mit dieser Sprachkrise umzugehen wäre. Zunächst liegt die Vermutung nahe, dass es sich hierbei nur um ein zeitbedingtes Problem handelt, dessen Ursachen in unserer spätmodernen, säkularisierten Gesellschaft zu suchen wären. Damit wäre es ein eher sekundäres Problem der Vermittlung und kein Problem in der Sache selbst. Ein typischer Fall für die Praktische Theologie und für die Religionspädagogik, deren Aufgabe gerne darin gesehen wird, die Vermittlung einer in der Sache feststehenden Botschaft zu optimieren. Abgesehen davon, ob hiermit eine angemessene Einschätzung der genuin theologischen Aufgabe dieser Disziplinen vorliegt, greift diese Sicht im Fall der religiösen Sprachkrise definitiv zu kurz. Hier handelt es sich gerade nicht um ein Problem der Vermittlung von Theologie, sondern um ein theologisches Problem selbst.

Jede Theologie als wissenschaftlich begründete Rede von Gott ist vor ein grundlegendes Sprachproblem gestellt. Wie ist es möglich, in menschlichen Worten von einer Wirklichkeit zu sprechen, die als radikal transzendent geglaubt wird? Und umgekehrt: Wie kann man sich vorstellen, dass dieses transzendente Sein den Menschen Kunde von sich bringt? Oder weniger philosophisch und mehr theologisch gefragt: Spricht Gott in menschlicher Sprache, und welche menschliche Sprache wäre Gott angemessen? Von daher ist die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen des Sprechens von Gott heute kein reines Vermittlungsproblem, sondern eine theologische Grundfrage, die schon die gesamte Theologiegeschichte beschäftigt.[15] Nur verständlich, dass sich auch viele Antworten finden lassen. Diese Antworten, so unterschiedlich sie auch sein mögen, sind von entscheidender Bedeutung für das Verständnis religiöser Bildungsprozesse, denn erstens besitzen die theologischen Modelle alle zugleich schon ein eigenes unausgesprochenes ‚Bildungsprogramm'. Sie sagen also nicht nur, was religiöse Sprache ist, sondern auch schon, wie sie gelernt werden kann. Mit Blick auf die Praxis laufen zweitens alle fast zwangsläufig auf die Diagnose der Fremdsprache und der religiösen Sprachkrise hinaus. An fünf typischen Antwortmodellen möchte ich diesen doppelten Zusammenhang nun aufzeigen.

2.1 Die Leugnung des Problems (oder: die positivistische Antwortlinie)

Eine mögliche Antwort auf das theologische Sprachproblem liegt darin, das Problem in seiner Existenz zu bestreiten. Denn in der Tat scheint das, was religiöse Sprache ist, doch immer schon festzustehen: die biblischen Texte, zentrale Gebete oder die Glaubensaussagen sind uns bereits vorgegeben. Und wenn diese nun als fremd erscheinen, dann liegt das Problem nicht bei ihnen, sondern bei den Rezipienten, die sich diese Vorgaben schlicht aneignen müssen. Diese Linie lässt sich in historischen wie aktuellen Positionen entdecken. In nicht zu übertreffender Kürze formuliert sie der sog. Antimodernisteneid, mit dem bis 1967 von Theologen die Unveränderlichkeit der kirchlichen Lehre zu bekennen war: Von

[15] Vgl. *Uwe Gerber / Rudolf Hoberg* (Hg.), Sprache und Religion, Darmstadt 2009; *Werner Schüßler* (Hg.), Wie läßt sich über Gott sprechen? Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins, Darmstadt 2008; *Dan R. Stiver*, The philosophy of religious language. Sign, symbol, and story, Cambridge, Mass. 1996.

den Aposteln an bis heute, so die Formulierung, ist uns diese Lehre „stets in demselben Sinn und in derselben Bedeutung (*eodem sensu eademque semper sententia*)“[16] weitergegeben worden. Religiöse Sprache im Allgemeinen und die christliche Gottesrede im Besonderen sind nicht zu jeder Zeit und an jedem Ort neu auszuhandeln, sondern stehen immer schon fest. In diesem Sinn ist religiöse Sprache aus sich heraus eine Fremdsprache, sie muss es sogar sein.

Damit ist aber auch klar, welcher Lernweg sich aus diesem, vielleicht positivistisch zu nennenden Modell ergibt. So fordert etwa Thomas Ruster in seinem viel diskutierten Ansatz:

„Der Religionsunterricht führt nicht in das bestehende Wirklichkeitsverständnis ein, sondern in ein anderes – das biblische. Ausgangspunkt des Religionsunterrichts kann deshalb nicht die Erfahrung sein, sondern nur das Wort Gottes.“[17]

Die Sprache dieses Wortes Gottes gilt es zu lernen, so wie sie ist. Religionsunterricht wäre deshalb immer schon Fremdsprachenunterricht.

2.2 Die negative Antwortlinie

Die *negative Grundantwort* ist hier aus guten theologischen Gründen sehr viel skeptischer. Bei vielen Denkern der Kirchengeschichte ist sie teils sehr deutlich zu finden. „Selbst wenn du von Gott in rechten Ausdrücken sprichst, so ist das Risiko nicht gering“[18], warnt etwa Origenes im Osten; und: „Gott ist unaussprechlich; leichter sagen wir, was er nicht ist, als was er ist“[19], gibt Augustinus für den Westen zu bedenken. Im Zusammenhang mit der Rede von Gott erscheint die menschliche Sprache als prinzipiell unzureichend und damit auch die kirchlich vorgegebene Sprache. Niemals kann es ihr gelingen, ihrem Gegenstand gerecht zu werden. Was bliebe von Gott, wenn er auf das dem Menschen Erkennbare und Sagbare reduziert würde? In mancher Position negativer Theologie erscheint von daher die Alternative des Schweigens als das eigentlich angemessene Sprachverhalten angesichts des Geheimnisses Gottes.[20]

Das negative Grundmodell religiöser Sprache will – praktisch zu Ende gedacht – zur vorgegebenen Sprache hinführen, um zugleich wieder auf kritische Distanz zu ihr zu gehen. Das eigentliche Ziel ist die Gottesbegegnung jenseits der Sprache. Sprache ist ein notwendiges Mittel zum Zweck, das aber zu überwinden ist, sobald dieser eigentliche Zweck erreicht ist. Religiöse Bildung hat auch hier zunächst der religiösen Fremdsprache zu folgen, wenn auch ihr Ziel jenseits dieser Sprache liegt.

2.3 Die positive Antwortlinie

Die *positive Grundantwort* unterstreicht demgegenüber die grundsätzlichen Möglichkeiten menschlicher Sprache. Anders als bei der positivistischen Position bildet aber auch hier die Einsicht in die Grenzen den Ausgangspunkt. Gott ist – etwa nach Thomas von Aquin – kein direkt sagbarer Gegenstand, für den irgendein Name an-

16 DH 3537–3550, 3541.
17 *Thomas Ruster*, Was ist schief an PISA – Sieben Thesen, in: Informationen für Religionslehrerinnen und Religionslehrer im Bistum Limburg 31 (2002), 248 f., 249, im Original kursiv.
18 *Origenes*, Exegetica in Psalmos 1,2 (PG 12, 1080).
19 *Augustinus*, Enarrationes in Psalmos 85,12 (CCL 39, 1186, 23 f.).
20 Vgl. *Dirk Westerkamp*, Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie, München 2006.

gemessen erscheint.[21] Und dennoch gibt es einen Weg, von Gott zu sprechen: den der Analogie. Weil alles Weltliche durch die Schöpfungsbeziehung Anteil hat am Sein Gottes, gibt es in allen Dingen eine Beziehung zu Gott als deren Ursache. Aus diesem Grund kann sich das Sprechen von Gott auf analoge Weise seinem Gegenstand annähern, indem es diese in den Dingen angelegte Beziehung nachzeichnet und nach-spricht.

Für die Bildungstheorie des positiven Modells ist daher folgender Anspruch charakteristisch: Man muss die besondere analoge, ‚uneigentliche' Form religiösen Sprechens verstehen. Religiöses Lernen heißt dann, einen entsprechenden fremdartigen Sprachgebrauch zu erlernen: etwa metaphorisches oder symbolisches Sprechen. Insofern folgt auch hier: Diese besondere (Fremd-)Sprache ist zu verstehen und zu erlernen, wenn religiöse Sprachfähigkeit aufgebaut werden soll.

2.4 Das Erfahrung-Ausdruck-Modell

Durch die neuzeitliche Metaphysikkritik ist diese ontologisch begründete Theologie der Sprache in eine nachhaltige Krise geraten. Es stellt sich nun die Frage, welche Rolle der Mensch – das erkennende und sprechende Subjekt – spielt. Das bis heute einflussreichste Modell antwortet darauf: Grundlegend für menschliche Erkenntnis und ebenso für den Glauben sind Erfahrungen. Die überlieferten Wörter sind dem gegenüber immer nur zweitrangig. Eine Aussage über Gott ist nicht etwa auf der Ebene der Worte zu verstehen, sondern auf der Ebene der Erfahrungen, auf welche die Worte verweisen. Der amerikanische Theologe George Lindbeck hat dieses Denkmodell daher das *Erfahrung-Ausdruck-Modell* religiöser Sprache genannt.[22] Überlieferte sprachliche Formen sind nicht mehr als ein zeitbedingter Versuch, religiöse Erfahrungen zum Ausdruck zu bringen, und zwar solche Erfahrungen, die dem Bereich des direkt Sagbaren weitgehend entzogen sind.

Damit ist auch das entsprechende Bildungsprogramm klar: Auch das Lernen wird den Weg über die Erfahrung gehen müssen. So erfährt denn auch das berühmte Diktum von Karl Rahner in diesem Modell seine unmittelbar praktische Relevanz: „Der [Christ] von morgen wird ein ‚Mystiker' sein, jemand, der etwas ‚erfahren' hat, oder er wird nicht mehr sein."[23] Die Sprache der Religion bleibt fremde Sprache, die sich immer nur dem erschließen wird, der auf die Erfahrungen zurückgreifen kann, die ihr zugrunde liegen.

2.5 Die Vorgegebenheit von Sprache

Neuere Positionen kritisieren nun wieder das Verständnis von Sprache hinter dem Erfahrung-Ausdruck-Modell. Sprache sei mehr als nur ein Medium, mit dem sich Erfahrungen ausdrücken lassen. Stattdessen betonen sie: Sprache ist in gewisser Weise immer schon da, wo etwas erfahren

[21] Vgl. z. B. *Thomas von Aquin*, Summa theologiae I, q. 13, a. 1; vgl. *Norbert Ernst*, Die analoge Rede von Gott bei Thomas von Aquin, in: *Werner Schüßler* (Hg.), Wie läßt sich über Gott sprechen? (s. Anm. 15), 43–57.

[22] Vgl. *George A. Lindbeck*, Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter (Theologische Bücherei Systematische Theologie 90), Gütersloh 1994, bes. 43 u. 53 ff.

[23] *Karl Rahner*, Frömmigkeit früher und heute, in: ders., Zur Theologie des geistlichen Lebens (Schriften zur Theologie 7), Zürich u. a. 1966, 11–31, 22 f.

wird. Und dies gilt auch im religiösen Bereich: Erst die vorgegebene Sprachform der Überlieferung ermöglicht religiöse Erfahrung und kann sie hervorbringen.[24] Nach Paul Ricœur beispielsweise kann der Mensch gerade deshalb Gott sagen, weil überlieferte und verkündete Texte ihn bereits genannt und ihm ‚vorgesagt' haben.[25]

Die implizite Bildungstheorie dieses letzten Modells lautet damit: Religiöse Sprache wird durch ihren Gebrauch gelernt. Es ist aussichtslos, sie zunächst – wie etwa im positivistischen Modell – gewissermaßen ‚trocken' oder auf Vorrat zu lernen, sondern nur in ihrem Gebrauch erschließt sich ihr Sinn. Erst im Gebrauch religiöser Sprache erwirbt man den nötigen Deutungsrahmen, der es erlaubt, bestimmte Erfahrungen als religiöse Erfahrungen einzuordnen.[26] Also gilt auch hier umso deutlicher: ohne Zugang zur Religion als Fremdsprache auch kein Zugang zur Religion als Erfahrung.

3 Zeit für einen Perspektivenwechsel? Der induktive Weg zur religiösen Sprache

Alle fünf dargestellten theologischen Modelle sind für die Religionspädagogik hoch bedeutsam. Fast alle praktischen und didaktischen Ansätze der letzten Jahrzehnte folgen einem dieser theologischen Grundmodelle. Man geht von einer bestimmten theologisch begründeten Vorstellung religiöser Sprache aus und fragt, wie diese *vermittelt* werden kann. Durch diese Vermittlungslogik ist aber die Diagnose der Fremdsprache unausweichlich. Denn gemessen an dem, was religiöse Sprache dem Ideal nach ist, muss religiöse Sprache, wie sie von Lernenden (und nicht nur von ihnen) gesprochen wird, fast zwangsläufig als defizitär erscheinen. Es ist doch klar: Wer von der religiösen Sprache ‚an sich' ausgeht (und zwar ausschließlich), muss jede konkrete Gottesrede an diesem Ideal messen. Und welche Praxis deckt sich schon mit dem theoretischen Ideal? Was auf solche Weise völlig zu kurz kommt, ist die Frage, wie auch die Theorie von der Praxis lernen könnte. Soll das geschehen, kann das Projekt religiöse Sprache nicht mehr wie bisher ausschließlich deduktiv als Einführung in die *vorgegebene* religiöse Sprache (nach welchem Modell auch immer) organisiert werden. Wäre also nicht auch in Sachen religiöse Sprache ein ‚Abschied vom Bescheid-Wissen' angezeigt, wie ihn Rudolf Englert für die religiöse Bildung insgesamt schon vor Jahren gefordert hat?

Denn die theologischen Sprachmodelle versprechen viel Wissen darüber, was religiöse Sprache an sich ist und sie auszeichnet, auf andere Fragen geben sie allerdings keine Antwort: Inwieweit gibt es die ideale religiöse Sprache überhaupt in der Praxis? Was wissen wir über die religiöse Sprache, wie sie tatsächlich gesprochen wird? In welcher Sprache sprechen denn junge Menschen von Gott, mit welchen Worten zu Gott, welche Sprache verwenden Religionslehrer, Katechetinnen und Prediger?

[24] Vgl. *Dan R. Stiver*, The philosophy of religious language (s. Anm. 15), 197–201.

[25] Vgl. etwa *Paul Ricœur*, Gott nennen, in: *Bernhard Casper* (Hg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg i. Br. 1981, 45–79, 48; vgl. *Stefan Altmeyer*, Von der Wahrnehmung zum Ausdruck. Zur ästhetischen Dimension von Glauben und Lernen (PThh 78), Stuttgart 2006, 359–367.

[26] Vgl. *Andrea Schulte*, Die Bedeutung der Sprache in der religionspädagogischen Theoriebildung (Religion in der Öffentlichkeit 5), Frankfurt a. M. 2001.

Abb. 1: Schlüsselwörter von Schülertexten zu ihren Gottesvorstellungen

Die Abbildung zeigt eine sog. ‚Wortwolke'. Die Wörter sind Schlüsselwörter von über 2000 Texten, die Schülerinnen und Schüler der Klassenstufen 9–13 aus Deutschland und Österreich zu der Frage geschrieben haben: „Was sagt mir ‚Gott'?" Auf diese Weise sieht man, welche Wörter (Nomen und Pronomen) die Heranwachsenden vorzugsweise gebrauchen, wenn sie von Gott sprechen. Je größer die Wörter dargestellt sind, desto bedeutsamer sind sie für sie.

Und wie verhalten sich diese religiösen Sprachen zueinander? Könnte nicht auch die Theologie von dieser bislang unbekannten religiösen Sprache lernen? Dazu müsste dann aber auch empirisch nach der Sprache gefragt werden, in der Menschen heute von ihrer Beziehung zum Gott Jesu Christi sprechen. Ich meine, gerade theologisch wäre etwas mehr Mut aufzubringen und dem Gott, der selbst menschliches Wort geworden ist, zuzutrauen, auch heute Sprache werden zu wollen.

Daher möchte ich nun kurz einige Ergebnisse meiner eigenen empirischen Sprachuntersuchungen vorstellen.[27] Ich frage hier nach der Sprache, die Schülerinnen und Schüler der Klassen 9 bis 13 gebrauchen, wenn sie Texte über Gott und ihre Gottesvorstellungen schreiben. Über 2000 solcher Texte habe ich mithilfe sprachempirischer Methoden daraufhin angeschaut, wie Gott hier heute Sprache wird. Abbildung 1 zeigt das Ergebnis dieser Suche auf einen Blick: Zu sehen sind die wichtigsten Schlüsselwörter der Schülertexte. Wer wissen möchte, welche ‚religiöse Fremdsprache' unsere Schülerinnen und Schüler heute sprechen, sollte hier genauer hinschauen. Einige Aspekte möchte ich herausstreichen.

– Eine erste allgemeine, aber grundlegende Erkenntnis ist: Die Jugendlichen besitzen offensichtlich sehr wohl eine Sprache, mit der sie ihre Gottesvorstellung artikulieren können. Die radikale Negativdiagnose einer religiösen Sprachlosigkeit scheint also weniger schlüssig zu sein, als es zunächst den Anschein hatte. Was jedoch deutlich ist: Sie sprechen nicht unbedingt die theologische Sprache, die wir erwarten würden. Theologische Kernelemente

[27] Zur hier entwickelten sprachempirischen Methodik und zu den Ergebnissen im Detail vgl. *Stefan Altmeyer*, Fremdsprache Religion? (s. Anm. 4), bes. 189–234.

fehlen: klassische Gottesmetaphern (Vater, König etc.), Gottesattribute (Allmacht, Güte, Gnade etc.) oder auch der Bezug zu Jesus als dem Christus. Welche inhaltlich starken Begriffe benutzen sie stattdessen? Hier ist zu sehen: Die wichtigsten Schlüsselwörter sind allgemeine Erfahrungsbegriffe: Wenn sie von Gott sprechen, sprechen sie vom Menschen und gebrauchen Wörter wie Leben, Hoffnung, Kraft, Halt oder Liebe. Diese Gottesrede ist sicher nicht vollkommen identisch mit der theologischen Idealvorstellung, aber kann denn hier wirklich von einer religiösen Sprachlosigkeit gesprochen werden? Ich meine, Theologie und religiöse Bildung wären gefordert, den Äußerungen der Schülerinnen und Schüler wertschätzend zuzuhören, ihre Sprache zu Wort kommen zu lassen. Das theologische Vorurteil im Blick, dass Gott auch heute Sprache werden kann, geht es auch darum, sich in der eigenen professionellen Sprache anfragen zu lassen. Statt auf Defizite hinzuweisen, wäre für mich eine erste Aufgabe religiöser Bildung: Den Lernenden helfen, ihre eigene Sprache zu entdecken, eine Sprache, in der *sie* plausibel von Gott sprechen können.

– Als besonderes Merkmal fällt ins Auge, wie wichtig eine weitere Gruppe von Schlüsselwörtern ist: Sehr häufig beziehen sich die Schüler und Schülerinnen in ihren Texten von sich aus und ohne Impuls von außen auf Erfahrungen der Negativität. Sehr sensibel sind sie für Leiderfahrungen. Dabei setzen sie sich weniger von bestimmten Gottesvorstellungen ab (insbes. im Sinne der Theodizeefrage), sondern nehmen das Leid als Anlass, über Gott nachzudenken. Das Leid bringt hier nicht die Gottesrede zum Schweigen, sondern stößt sie erst an. Was könnten Theologie und religiöse Bildung hieraus lernen? Offenbar gibt es auch für junge Menschen von heute produktive Keimzellen des Sprechens über die Gottesfrage, es gibt Erfahrungen, die ein eigenes Nachdenken über Gott in Gang bringen. Solche Keimzellen des Sprechenlernens von Gott wären als Keimzellen religiöser Bildung aufzuspüren und anzubieten. Und mit Johann B. Metz an die Theologie zurückgefragt: Wie leidsensibel sind eigentlich Theologie und kirchliche Verkündigung?[28]

– Besonders groß dargestellt und damit auch besonders bedeutsam sind weitere Schlüsselwörter: nämlich die Pronomen Ich, mich und mir. Religiöse Sprache ist für diese Schülerinnen und Schüler eine ganz und gar ich-bezogene Sprache. Das macht deutlich: Gottesrede ist für sie etwas streng Subjektives.[29] Verzichtet man einmal auf die fast reflexhafte Warnung vor religiösen Subjektivismen, so lässt sich hieraus lernen: Kirchliche und theologische Rede von Gott sagt selten ‚ich', sondern meistens ‚wir'. Dieses Wir aber ist für heute aufwachsende Menschen eine Fremdsprache. Zu fragen wäre, ob nicht auch ein Prediger und auch eine Theologin von Zeit zu Zeit die Ich-Perspektive wagen könnten. Umgekehrt ist allerdings klar, dass religiöse Sprache nicht

[28] Vgl. *Johann B. Metz*, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br. [3]2007; vgl. *Eva-Maria Stögbauer*, Die Frage nach Gott und dem Leid bei Jugendlichen wahrnehmen. Eine qualitativ-empirische Spurensuche (RpBf 1), Bad Heilbrunn 2010.

[29] Auf die Selbstreferenzialität jugendlicher Gottesvorstellungen ist schon vielfach hingewiesen worden (vgl. etwa im Blick auf die Gottesrede: *Norbert Mette*, „Dass Gott ein Tätigkeitswort werde" [Kurt Marti] – eine religionspädagogische Option, in: *ders.*, Praktisch-theologische Erkundungen 2 [Theologie und Praxis 32], Berlin 2007, 263–274, 265).

nur aus der Ich-Perspektive sprechen kann. Religiöse Sprachkompetenz muss mindestens auch die Fähigkeit umfassen, über die Gründe und Konsequenzen der eigenen Gottesrede begründet Auskunft geben zu können.

– Und schließlich: Auch die Texte der Jugendlichen kommen nicht ohne den Bezug zur überlieferten religiösen Sprache aus. Die religiöse Semantik, derer sich Jugendliche bedienen, hat ihre Herkunft sehr oft in einem traditionellen Kontext, wodurch religiöse Kommunikation überhaupt erst möglich wird.[30] Im Grunde gibt es keines der hier zu sehenden Schlüsselwörter, das nicht auch in der überlieferten religiösen Sprache seinen Platz hätte: die positiven Erfahrungen, die Erfahrungen des Leidens, das Sprechen von der eigenen Gottesbeziehung als Ich, die Rede vom Menschen und ebenso der – wenn auch hier oft distanzierende – Bezug auf die Kirche und ihren Glauben oder die Bibel. All diese Merkmale sind auch für die christliche Gottesrede zentral. Schülerinnen und Schüler stehen also gar nicht außerhalb dieser Tradition, sie setzen allerdings deutlich eigene Schwerpunkte.

4 Für einen multiperspektivischen Zugang zur ‚Fremdsprache Religion'

Was zeigt nun der Blick auf die unbekannte religiöse Fremdsprache der Lernenden? Es eröffnen sich, so bin ich überzeugt, neue Perspektiven, und es zeigen sich Wege aus der scheinbar ausweglosen Diagnose der religiösen Sprachkrise. Allerdings wäre dann anzuerkennen: Der Weg zur religiösen Sprache kann heute nicht mehr als Einbahnstraße von der Tradition zu den Lernenden hin gedacht werden. Vielmehr scheint es um Kreuzungspunkte zu gehen, die aus verschiedenen Richtungen angegangen werden können (vgl. Abbildung 2): Religiöse Sprachkompetenz entsteht nicht

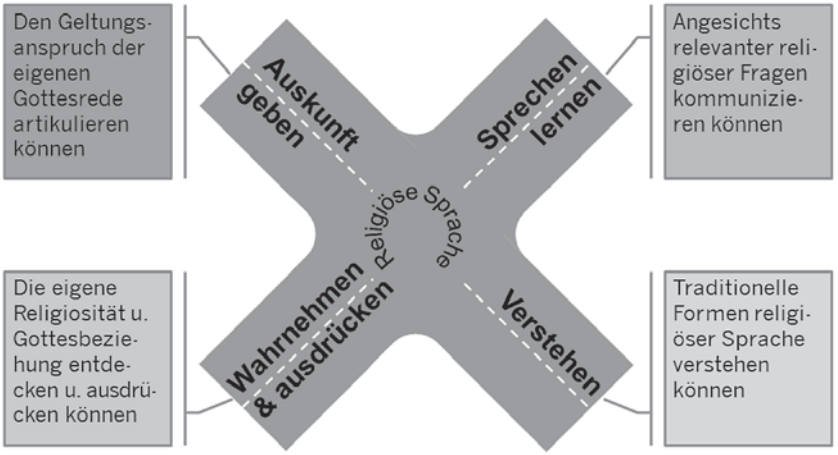


Abb. 2: Wege eines multiperspektivischen Zugangs zur „Fremdsprache Religion"

[30] Vgl. *Andreas Prokopf*, Religiosität Jugendlicher. Eine qualitativ-empirische Untersuchung auf den Spuren korrelativer Konzeptionen (PThh 98), Stuttgart 2008, 241.

auf dem einen, immer schon vorgegebenen Weg, sondern es müssen alternative Wege möglich sein, die im erfolgreichen Fall auf demselben Kreuzungspunkt zusammenlaufen:

– der eine Weg lautet: Entdeckenlernen der eigenen religiösen Sprache,

– ein zweiter: Sprechenlernen angesichts relevanter religiöser Fragen,

– ein dritter: begründet Auskunft geben lernen über den Geltungsanspruch der eigenen Rede von Gott und

– schließlich auch, aber eben nicht exklusiv: das Verstehenlernen überlieferter religiöser Sprachformen, welche die jüdisch-christliche Glaubensüberlieferung auszeichnen.

Im Anfang war das Wort – sind nun die Worte am Ende – weil die Religion des Wortes Gottes eine Fremdsprache geworden ist? Ich meine, es lohnt sich, sich von einer ausschließlich negativen Lesart der Metapher ‚Fremdsprache' zu verabschieden. Wo der theologisch begründete Mut zum Perspektivenwechsel besteht, muss keineswegs das Ende der theologischen Worte befürchtet werden. Denn positiv gewendet könnte der Vergleich mit einem modernen Fremdsprachenunterricht eine elementare, aber heilsame Einsicht vermitteln: Eine Sprache lernen ist mehr als nur Vokabeln büffeln und Grammatik pauken. Sprachkompetenz entsteht dort …

– … wo auch anfanghafte und fehlerhafte Sprechversuche der Lernenden ihren Wert haben und zugelassen werden,

– … wo Sprechsituationen geschaffen werden, in denen sich den Lernenden der Gebrauch des Gelernten aus sich heraus als plausibel erweist,

– … wo Lernende erleben können, dass sich ihnen mit der neuen Sprache auch eine neue Welt eröffnet,

– … wo schließlich dann auch mühsam gelernte Vokabeln und eingeprägte Grammatik ihren Sinn haben, weil deutlich wird, dass sie zum Gebrauch einer lebendigen Sprache befähigen.

Der Autor: *Dr. theol., Privatdozent am Seminar für Religionspädagogik, religiöse Erwachsenenbildung und Homiletik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.*

Johannes Marböck

Die Psalmen – ein Strom, der trägt und verbindet

Weisung und Gebete unterwegs zur Königsherrschaft Gottes

1 Zur Einführung

Wäre ich vor die schwierige Entscheidung gestellt, mir nur ein einziges Buch der Bibel als Begleitung in lange Einsamkeit mitnehmen zu dürfen, würde ich nach meinen bisherigen Erfahrungen kaum zögern, das Buch der Psalmen zu wählen, das mich in einer nun schon sehr abgegriffenen Ausgabe seit vielen Jahrzehnten überall hin begleitet.

Ein erster Grund dafür ist die weite und tiefe menschliche Dimension der Psalmen, von der *R. M. Rilke* am 4. Jänner 1915 an seinen Verleger geschrieben hat: „Ich habe die Nacht einsam hingebracht in mancher inneren Abrechnung und habe schließlich beim Schein eines nochmals entzündeten Weihnachtsbaumes die Psalmen gelesen, eines der wenigen Bücher, in denen man sich restlos unterbringt, mag man noch so zerstreut und ungeordnet und angefochten sein.“ Eine Erfahrung, die schon fast 500 Jahre vorher *Martin Luther* bestätigt, aber noch in die Tiefe geführt hat, wenn er in seiner berühmten Vorrede zum Psalter 1528 diesen „eine kleine Biblia“ nennt, „darin alles aufs schönste und kürzeste, wie in der ganzen Bibel stehet, … auf dass wer die ganze Bibel nicht lesen könnte, hätte hierin doch fast die ganze Summe, verfasset in ein klein Büchlein.“

Was M. Luther treffend formuliert, begegnet kurz und dicht bereits an die 1000 Jahre vorher beim gelehrten *Cassiodor* im 6. Jh.: „Das Buch der Psalmen ist der Schatz der gesamten göttlichen Schrift.“ Kostbarstes Zeugnis für die menschliche, therapeutische, künstlerisch-musikalische und theologische Bedeutung des Psalters für die Frömmigkeit der Kirche des 4. Jahrhunderts ist der Brief des großen Bischofs *Athanasius* von Alexandrien († 373) *an Marcellinus*. In diesem immer noch höchst lesenswerten Text schreibt er u. a. über den Psalter: „… wie ein Garten trägt er in sich die Früchte aller übrigen Bücher der Heiligen Schrift und macht sie zu Liedern, sein Gesang enthält zugleich Fremdes und Eigenes … Auf diese Weise bringt auch das Buch der Psalmen, dessen Eigenart in der Liedform besteht, das was in den übrigen Büchern in fortlaufender Rede besteht, melodisch in einer in die Breite gehenden Sprache …“[1] Die Psalmen enthalten aber nicht nur die ganze Bibel, sondern auch das ganze Leben: „Ich bin jedenfalls der Ansicht, dass in den Worten dieses Buches das ganze menschliche Leben, sowohl die geistlichen Grundhaltungen als auch die jeweiligen Regungen und Gedanken umfasst und enthalten sind … Nichts kann darüber hinaus im Menschen gefunden werden.“[2]

[1] *Hermann J. Sieben*, Ausgestreckt nach dem, was vor mir ist. Geistliche Texte von Origenes bis Johannes Climacus, Trier 1998, 149.154; vgl. auch *ders.*, Schlüssel zum Psalter. Sechzehn Kirchenvätereinführungen von Hippolyt bis Cassiodor, Paderborn 2011.

[2] Ebd., 175.

Dass der Psalter das Leben der frühen Kirche entscheidend bestimmt und geprägt hat, vor allem das junge Mönchtum, ist bereits im *Neuen Testament* grundgelegt. Dort begegnen die Psalmen als meistzitierte Schrift der Bibel Israels, der große Vesperpsalm 110 als der meistzitierte Psalm. Die Kirche tritt damit ein in den großen Strom der Überlieferung und der *Praxis* der Frommen *Israels*, in die Praxis *Jesu* selber.

In der gebotenen Kürze möge der *Psalter als* ein solcher *Strom* ein wenig lebendig werden, *der tragen kann und trägt*, als einen Strom, *der verbindet: das Judentum*, das nun schon mehr als zweieinhalbtausend Jahre bis heute die Psalmen betet, *Jesus*, der aus dieser Welt kommt, und *die Kirche*, die sich diesem Strom anschließen darf. Schließlich sei auf einige Impulse hingewiesen, die dieser Strom für uns bereithält, für Liturgie, Frömmigkeit und Leben.[3]

1 Der Psalter/Das Psalmenbuch – Unterwegs zur Königsherrschaft Gottes

Wer sich einmal die höchst empfehlenswerte Mühe gemacht hat, das *Psalmenbuch* fortlaufend *als Ganzes* zu lesen, wird dabei vielleicht mit Überraschung feststellen, dass da keineswegs wie in einem verwilderten Garten Kraut und bunte Blumen durcheinander wachsen, sondern dass es im Psalter bei aller *Vielfalt* der Texte aus vielen Situationen und Jahrhunderten eine bemerkenswerte *Ordnung* gibt: einzelne Psalmen sind miteinander durch Stichworte verknüpft (Vgl. Ps 1–2; 111–112; 145–150), auch einzelne größere Teile. Das Buch der Psalmen ist ein durchaus gepflegter Garten, ein Haus mit einem Bauplan (vgl. bereits Hieronymus zu Ps 1), mit einer Architektur in den einzelnen größeren Sammlungen und schließlich in den 5 Büchern, die entsprechend der Tora, der Weisung der 5 Mosebücher, eine *Tora Davids* darstellen.

Vor allem: in diesem großen Ganzen ist von Anfang bis zum Ende die Bewegung eines Stromes, eine starke *Dynamik* spürbar, welche die Anordnung als einen *Weg* erkennen lässt: vom großen Eingangsportal von Ps 1–2 mit der Ankündigung des Zieles der Königsherrschaft des HERRN über den Weg von Not und Klage ab Ps 3 bis zur Vollendung im universalen Lobpreis Ps 146–150 – darum auch der Gesamttitel *tehillim – Preisungen* (M. Buber) vom Verb *hallel – preisen, loben*. Diese Bewegung macht deutlich, dass dieses Ganze weitaus mehr ist als die Summe einzelner Psalmen. Bereits frühe Ausleger wie Augustinus oder Hilarius haben dies erkannt, wenn sie von einer Aufstiegsbewegung der Menschen in den Psalmen sprechen: von Sünde und Umkehr zum guten Leben bis zur Vollendung im Reich Gottes.[4]

1.1 Ps 1–2 – Ouverture zum Psalter

Ps 1–2, die durch die Seligpreisung am Beginn Ps 1,1 und am Ende Ps 2,12 als eine Einheit gekennzeichnet werden, bilden das große Portal, die Ouverture, den Schlüssel-

[3] Wenn uns die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Psalmen nun schon seit mehr als zwanzig Jahren nachdrücklich und mit Recht aufmerksam macht und anregt, die Psalmen als eine Ganzheit zu betrachten und als ein Buch zu lesen, ist das m. E. auch eine sehr wichtige und hilfreiche Wegweisung für das Psalmenverständnis und deren fruchtbarem Vollzug.

[4] *Christiana Reemts*, Schriftauslegung. Die Psalmen bei den Kirchenvätern (Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 33/6), Stuttgart 2000, 24 f.

text mit seinem Gewicht für Lektüre, Verständnis und Vollzug, sie weisen ein in die Bewegung des ganzen Buches, die sich bis zum Schluss durchhält.

So steht das *„Selig der Mensch …"* von *Ps 1*, der einer bereits vorliegenden Sammlung vorangestellt wurde, als Einladung und Verheißung über der Entscheidung all jener, die sich gegenüber falschen Wegen auf die Weisung des HERRN einlassen; dies ist gewiss im Letzten die Tora des Mose, an deren Lektüre Josua (Jos 1,7–9), aber auch die Könige Israels (Dtn 17,18–20) erinnert werden, im unmittelbaren Zusammenhang ist es wohl die „kleine Tora", die kleine Biblia des Psalmenbuches selber. An ihr soll der Leser seine Freude haben, sie „murmeln" (*hgh*), d. h. reflektierend und betend auswendig sprechen – die Weise der Meditation auch des frühen Mönchtums. Beim Rezitieren und Meditieren dieser Weisung der Psalmen bauen die SprecherInnen, die Armen und Frommen Israels, an einer anderen, neuen Welt. Aus der „Er-innerung" der (an die) Geschichte Davids und Israels vertrauen sie auf die Verheißung des Gelingens und Fruchtbringens (Ps 1,3.6a); ihr Leben kann dadurch zu einem Baum am Wasser werden, der Früchte trägt, dessen Blätter nicht welken, Anklänge an einen Gottesgarten (vgl. Ez 47,12; Jer 17,8; Ps 92,14). Von den Vätern führt Hieronymus die Deutung bereits weiter, wenn für ihn Christus wie die Weisheit (Spr 3,18 bzw. die Weisheit Gottes 1 Kor 1,24) zum Baum des Lebens wird und die Meditation der Weisung zur Teilnahme am Weg Jesu.[5]

Ps 2, der zweite Teil der Ouverture, der ohne Überschrift direkt anschließt, zeichnet in einem äußerst dramatischen Geschehen die Auseinandersetzung auf einer anderen Ebene: die Rebellion menschlich-irdischer Machthaber gegen das Königtum Gottes im Himmel und seinen Gesalbten auf dem Zion, *Menschenherrschaft gegen die Herrschaft Gottes* und dessen Lebensordnung. Doch dieser Gott – „der im Himmel Thronende muss lachen" (Ps 2,4) – möchte mit seiner grandios formulierten Über-Macht und Überlegenheit keineswegs endgültig vernichten; deshalb seine Mahnung an die verantwortlichen Könige und Richter der Erde, Einsicht anzunehmen, den Herrn zu fürchten und ihm zu dienen (2,10–12). Darum steht als Klammer zu Ps 1,1 am Abschluss wieder das „Selig alle, die sich bei ihm bergen", die Verheißung des Glückes der Geborgenheit beim Herrn.

Es sind gewaltige Horizonte, die mit Ps 1–2 am Beginn des Psalters aufgerissen werden:

– das Selig für den Gerechten Ps 1,1–3.6,

– das Selig für den davidischen König und die Könige der Welt, die sich auf die Weisung des Herrn einlassen,

– das Selig schließlich für alle, die diese Texte vertrauensvoll nachsprechen.

Es ist ein großer, weiter Raum des Lebens und Gelingens (Ps 1,2f.6a), der Geborgenheit (Ps 2,12), der sich da auftut. Es ist vor allem eine Bewegung, die beginnt und kraftvoll weiterdrängt bis zur Vorausnahme der Vollendung des Königtums Gottes im Lobpreis am Schluss des Psalters Ps 145; 146,10; 149,2.[6]

1.2 Weisung (Meditationen) unterwegs – Nöte und ihr Bestehen

In überaus scharfem Kontrast lesen wir jedoch unmittelbar nach dem großen Ein-

[5] Vgl. ebd., 39–44.

[6] Als erste hilfreiche Psalmenerklärung sei verwiesen auf *Erich Zenger*, Stuttgarter Psalter. Mit Einleitungen und Kurzkommentaren, Stuttgart 2005.

gangsportal mit dem Blick auf die Durchsetzung der Herrschaft des Herrn und seines Gesalbten über dem folgenden *Ps 3*: „Ein Psalm Davids (für David/im Blick auf David), als er vor seinem Sohn Abschalom floh"; daraufhin setzt die Klage über seine vielen Bedränger und Bedrängnisse ein, es wird aber auch zum ersten Mal der Weg zum Vertrauen auf die Hilfe seines Gottes vom Heiligtum her (Ps 2,6; 3,5) durchmessen. Der Großteil des ersten Psalmenbuches wird ihm darin folgen, ein Hinweis, dass der Psalter von Anfang an als ein „Lesebuch" über Stationen Davids zu verstehen ist, der zum Typos des Volkes Israel aber auch Jesu und der Kirche wird. Die BeterInnen und LeserInnen sind eingeladen, diesen Weg mit David dem Verfolgten, dem Leidenden, aber auch dem Büßer und Beter mitzugehen.

> Aber im Mannesjahr
> maß er, ein Vater der Dichter,
> in Verzweiflung
> die Entfernung zu Gott aus,
> und baute der Psalmen Nachtherbergen
> für die Wegwunden.
>
> (*Nelly Sachs*, David, in: Sternverdunklung).

Die große jüdische Dichterin Nelly Sachs trifft damit das Geheimnis Davids als menschliche Identifikationsgestalt im Psalter überaus tief und berührend. – Es ist unmöglich, die Buntheit der Situationen und Bilder menschlicher Ängste und Nöte hier auch nur einigermaßen zu entfalten.

1.2.1 Bis in die letzten Tiefen

In *Ps 13* z. B. geschieht dies in äußerster Knappheit und darum so kraftvoll. Mit der vierfachen Frage „Wie lange … (Bis wann …)" hämmert der Beter an Gottes scheinbar verschlossene Tore. Hart ist auch die Bitte „Schau her, antworte mir, HERR, mein Gott, … damit ich nicht im Tod entschlafe" (13,4). Dennoch nimmt er uns an der Hand und führt uns hinein in sein (!) Vertrauen: „Ich aber – auf deine Huld (Liebe) habe ich vertraut" (13,6) und lässt jetzt schon das Lied anstimmen, dass der Herr gehandelt hat und handeln wird: „Singen will ich dem Herrn, denn er hat (es) für mich vollendet." (13,6c.d).

Ganz anders *Ps 22*, nach Ps 69 eine der umfangreichsten Psalmenklagen. Er führt mit den äußersten denkbaren Eckpunkten und Extremen der Beziehung zwischen Gott und Mensch in letzte Tiefen der Existenz. Auch Dynamik und Kraft, die diese Räume und Distanzen überwinden und den Weg des ganzen Psalmenbuches zusammenfassen, werden kaum noch übertroffen. Vom Ort der Gottverlassenheit, der Ferne und des Schweigens Gottes aus macht er uns zu Zeugen, ja zu Teilnehmern am stets neuen Hin und Her zwischen dem Ich des Beters und dem Du Gottes. Da steht vorerst die Erinnerung an den Hilfeschrei und das Vertrauen der Väter zum rettenden Gott des Heiligtums (22,4–6), ein Geschehen, das für den verspotteten und wie der Knecht Gottes Jes 53,2–3 seiner Würde Beraubten (22,7f.: „ein Wurm, kein Mensch") berührend neue Wirklichkeit wird im Bekenntnis zur intimen, fraulich-mütterlichen Nähe seines Gottes vom Beginn seiner Existenz an: „Du ließest mich hervorbrechen aus dem Mutterschoß, du hast mich geborgen an der Brust meiner Mutter; auf dich bin ich geworfen vom Mutterschoß, vom Mutterleib an mein Gott Du" (22,10f.). Doch da erhebt sich in weiteren, fremd-unheimlichen Bildern wilder Tiere (Stiere, Löwe, Hunde) die Erfahrung, ohnmächtig übermächti-

gen Gegnern von außen und Ängsten von innen ausgeliefert zu sein (22,13f.17.21); da ist schließlich physische Erschöpfung (22,15) bis hin zum Ende im Todesstaub, beim Verteilen der Kleider (22,18f.). – Der Lehrer und Meister des Betens führt jedoch über alle Schilderungen der Not und über seine Bitten hinaus zum Zeugnis des Glaubens an eine Antwort aus dem Schweigen und der Ferne Gottes (22,2f.12.20): „Du hast mir geantwortet" (22,22b).

Als Antwort des Beters weitet sich nun auch der Lobpreis in alle Dimensionen – von einer kleinen betenden Gruppe (22,23) zu immer größeren Gemeinschaften im Gottesvolk (22,24–27), die als ebensolche Arme einen Gott bekennen dürfen, der sie nicht verachtet und ihr Elend ansieht. Dieses Zeugnis des kleinen Israel wird zum Zeichen und Impuls für die Völkerwelt der Erde, darin bereits den Anbruch des universalen Königtums Gottes zu erkennen und zu feiern (22,28–29). Wenn schließlich Lebende und Tote und zukünftige Generationen davon erfahren und sich von diesem Strom ergreifen lassen (sollen) (22,30–32), klingt bereits das Ziel des ganzen Psalters, das universale Lob des Schöpfers an. – Nicht umsonst begegnen Bilder aus Ps 22 an mehreren Stationen der Passion Jesu (Mt 27,35.39: Ps 22,8.19); Ps 22,2 steht über der Stunde des Todes (Mk 15,34), das Wort von Ps 22,32 „er hat gehandelt" vielleicht auch schon über der Vollendung (vgl. Joh 19,30).

Noch vielen weiteren Nöten und ihren Bildern könnte man meditierend nachgehen, vor allem dem großen Klagepsalm 69; dem Gefangensein in der Depression von Ps 88,9: „eingeschlossen/gefangen bin ich und kann nicht heraus"; oder der schmerzlich-bitteren Reflexion des Ijobschicksals und seiner Bewältigung in Ps 73; den Wegen Davids aus Schuld und Sünde hin zum Geschehen der Neuschöpfung des Herzens in Ps 51 (vgl. Ps 130); den immer neuen Ansätzen des Aufbruchs zur Gottsuche, des Greifens nach ihm aus Niedergedrücktheit und Unruhe (Ps 27,8; 42/43; 63 …).

1.2.2 Die Psalmen als Raum der Geborgenheit

Ps 22 hat bereits die Frucht einer langen Geschichte glaubender Menschen deutlich werden lassen: was trägt und bestehen lässt, ist diese Gemeinschaft der Armen, Gottsuchenden und Gottesfürchtigen Israels (22,24–26), die das Bekenntnis zu einem Gott, dem man vertrauen kann, nicht abbrechen lässt und die es weitergibt. Dieses Vertrauen hat auch ganze Psalmen geprägt, so bereits den Nachbarpsalm, den vielleicht bekanntesten Psalm, den Hirtenpsalm *Ps 23*. Er vermittelt die Erfahrung vom Hirten Israels, der zur Ruhe am Wasser, ja selbst durch das Tal des Todesschattens führt, der an den Tisch lädt, zum übervollen Becher und für immer in seinem Haus wohnen und dorthin zurückkehren lässt. *Ps 71* schreibt ein solches Wort der Zuversicht über ein ganzes Leben von Jugend auf (71,5) bis ins Greisenalter (71,9.17–19). Am kürzesten und dichtesten vermag es wohl die Beterin von *Ps 131* zu vermitteln: „Wie das gestillte Kind auf/bei mir, so meine Seele"; d. h. so weiß sie sich selber bei Gott ruhig und geborgen. Und im Kompletpsalm *Ps 91* lassen wir uns am Ende eines Tages immer wieder sagen: „Du brauchst dich nicht zu fürchten vor dem Schrecken der Nacht" (91,5). Denn es sind nicht nur seine guten Boten, die durch alles Unheimliche eines Tages, ja eines Lebens begleiten, behüten und tragen (91,5–6.11–13). Gott selber spricht in den letzten Versen achtmal unüberhörbar sein

Ja zum Beter: „ Ich rette ihn, ich schütze ihn, denn er kennt meinen Namen; wenn er zu mir ruft, erhöre ich ihn, ich bin bei ihm in der Not (Enge); ich befreie ihn und bringe ihn zu Ehren, ich sättige ihn mit langem Leben und schauen lasse ich ihn mein Heil.“ (91,14–16). An diesem ICH muss alle Angst abprallen.

Gegen Schluss des Psalters sprengt dieser Gott, der auch außerhalb des Heiligtums zur schützenden Burg und zur Zuflucht wird, in *Ps 139* – noch über den ins Heiligtum einziehenden Herrn in Ps 24,7.9 hinaus, vor dem die Tore ihre Häupter heben müssen – alle Grenzen, wenn wir uns reflektierend und staunend von seinem Bekenntnis mitnehmen lassen. Denn dieses Du Gottes, das den ganzen Psalm hindurch angesprochen wird, weiß nicht nur um den Beter, um sein Denken, um die Wege und Räume all seines Wanderns und Ruhens (139,1–3). ER selber wird, ja *ist der größere, umfassende Raum*. Er umfasst und übersteigt alle Horizonte und Dimensionen, Himmel und Unterwelt, Oben und Unten; Morgenrot und Meer, d. h. Ost und West, Finsternis und Licht. Überall gilt „DU dort!“; überall ist seine führende und haltende Hand (139,5–12). Diese große, starke Hand war – noch über Ps 22,10 hinaus – schon vor der Geburt, bei der Formung im Mutterleib zärtlich am Werk. Das Auge dieses Du überblickt längst alle Tage im Voraus (139,13–16). Was uns beim Lesen und Nachsprechen dieses Bekenntnisses bleibt, ist das Staunen über Größe und Güte dieses Gottes, aber auch entschiedenes, leidenschaftliches Ja zu ihm, zuletzt jedoch die demütig-vertrauensvolle Bitte um die Führung seiner Liebe auf einem Weg, der Dauer hat. Ps 139 ist eine der ganz großen Antworten auf die Frage vom Anfang der Bibel an den Menschen: „Wo bist du?“ (Gen 3,9); sie kann nur lauten „Immer noch (wieder/allezeit) bei dir (mit dir/in dir)!“ (139,19; vgl. 23,4; 73,23).

Es wäre lohnend und faszinierend, bei manch weiteren Stationen der Tora des Psalmenbuches innezuhalten, etwa bei den unüberhörbaren, leidenschaftlich provokanten Rufen zum Gott der Armen, des Rechtes und der Gerechtigkeit, die immer neu Solidarität und Tun fordern (vgl. u. a. Ps 9/10; 12.55.58.59.94.140 …). Da wären auch die Reflexionen über schwierige und manchmal verwirrende Stationen der Geschichte des Gottesvolkes (vgl. u. a. die Psalmen 44.67.74.78.79.89.105–107); die Erfahrungen an der Stätte des „Gott (der Herr der Heerscharen) mit uns“ (Ps 46,8.12), oder von Pilgern unterwegs zum Heiligtum (Ps 84.120–134).

1.2.3 Das Halleluja (in) der Königsherrschaft Gottes – Vom Ziel der Bewegung

Auf eine Station darf jedoch auf keinen Fall verzichtet werden, das *Ziel aller Bewegung: das Lob der universalen Gottesherrschaft*, dem das Buch den Namen verdankt: *tehillim – Halleluja-Lieder, Loblieder, Preisungen*. Für Verständnis und Vollzug der Psalmen sowie für die Lektüre des Buches bleibt es von fundamentaler Bedeutung, wie sehr die Dynamik des Lobes einzelne Texte und den Psalter als ganzen geprägt hat und bestimmt. Lobpreis Gottes ist *Sinn und Ziel der Existenz* des Menschen, ja jedweden Lebens, aller Geschöpfe: „Die Toten preisen den Herrn nicht“ (vgl. Ps 6,6; 30,10; 88,11–13; 115,17). „Meine Seele lebe, dass sie dich lobe“ lesen und bekennen wir am Schluss der großen Meditation über die Weisung des Herrn Ps 119,175. „Alles, was Odem hat, lobe den Herrn! Halleluja“ ist das letzte Wort des ganzen Psalters. Lob

und Lobgelübde beschließen die Bewegung auch fast jedes einzelnen Klagepsalms (vgl. 7,18; 9,12; 13,6; 22,24–32; 28,7; 31,17.21; 54,8; 56,13; 57,8–12; 59,17–18 …). Was so im einzelnen Psalm geschieht, spiegelt sich im Großen in der wohlüberlegten Architektur, im Aufbau und der Bewegung des Psalmenbuches. So begegnen vollständige Hymnen in den ersten Büchern (Ps 1–41; 42–72; 73–89) noch verhältnismäßig spärlich, etwa Ps 8.19a.29.33.47.65.67.76.(87). Dies ändert sich entscheidend erst ab dem 4. Psalmenbuch (Ps 90–106). Nach dem in Ps 89,39ff. angedeuteten Ende des davidischen Königtums tritt nun das *Königtum Gottes selber* in den Vordergrund, das in den sogenannten JHWH-König-Psalmen Ps 93.95–100 besungen wird, eine Melodie, die bereits Ps 2,2–9; 10,16; 24,7–10; 29,10; 47,3f.7f.; 74,12 …) angeklungen ist. Ps 96 und 98 rufen zum neuen Lied (vgl. Ps 33,3; 40,4), weil das Königtum des Herrn, das schon in der Schöpfung gründet (Ps 24,2; 93,1–4), in der Geschichte, in der Heimkehr des Volkes nach Zion, neu zum Vorschein gekommen ist (vgl. Jes 52,7). Dies weckt auch die Hoffnung auf Vollendung dieses Königtums in der Anerkennung durch die Völker der Erde in einer Welt von Recht und Gerechtigkeit, im Applaus (Händeklatschen und Jubel von Meer und Bergen) der ganzen Schöpfung (Ps 96,11–13: 98,7–9). Diese Bewegung setzt sich fort im Preis des Einzelnen (Ps 103) für die unermessliche Güte seines Schöpfers, im Lob der Werke seiner Schöpfung (Ps 104), in den Liedern des Pessach-Hallel (Ps 113–118), das auch Jesus mit seinen Jüngern anstimmt (Mt 26,30). Bis zum Schluss des Psalters wird diese Dynamik immer stärker; Ps 136, das große Hallel der jüdischen Tradition, fasst die ganze Geschichte des Wirkens Gottes in Schöpfung, Befreiung aus Ägypten und Landgabe bis in die Gegenwart des Wir der singenden Gemeinde (136,23f.) in eine einzige große Litanei, die zusammengehalten wird durch den Refrain „denn ewig währt seine Liebe/ denn seine Huld währt ewig". Die Güte und Treue des Herrn ist das Unzerstörbare, das durch alle Bedrängnisse und Katastrophen hindurch getragen hat, alle Geschöpfe trägt und weiter tragen kann. Die Litanei lädt uns alle ein, sie fortzusetzen.

Ps 145, das letzte „Loblied Davids", besingt das Königtum des HERRN, seine Dauer, vor allem aber sein schönstes und tiefstes Kennzeichen, seine Gnade und Barmherzigkeit, die Sorge für die Gebeugten, Schwachen und Bedürftigen (Ps 145,8f.14–20; 146,7–9). Der Schlussvers „Das Lob des Herrn verkünde mein Mund" (145,21a) fasst die Grundstimmung des 5. Psalmenbuches zusammen, erinnert aber auch an die Doxologien der vorangehenden Sammlungen. Zugleich eröffnet er das große Finale des gesamten Psalters, die Psalmen 146–150, das sogenannte „Kleine Hallel", mit einem Halleluja am Beginn und Schluss eines jeden Psalmes. Diese Psalmen wachsen aus dem Lobpreis von Ps 145 und sind Ausdruck der Hoffnung auf die Verwirklichung des Königtums Gottes auf dem Zion, in Israel, dem Volk der Armen und im Kosmos. Der Zusammenhang dieser Texte wird darin deutlich, dass die Psalmen miteinander verkettet sind, d. h. der Schluss eines Psalmes wird jeweils vom folgenden aufgegriffen: Ps 145,21/146,1: Lobpreis in der 1. Person; 146,10/147,12ff.: Zion/Jerusalem; 147,19–20/148,1–6.7–13/14: Gottes Ordnung und Wort; 148,14/149,4.9: Erhöhung/Kraft des Volkes der Frommen/Armen; 149,1 und 150,6: neues Lied; Loblied der Schöpfung und des Volkes. Wer schließlich das 13-fache Halleluja des letzten Psalmes 150 nachspricht, vollendet das Bild des meditieren-

den (Psalmen-)Lesers der Tora von Ps 1,2; er nimmt teil an der Sinfonie der 13 dort genannten Instrumente der Tempelliturgie, ja er leiht dem gesamten Kosmos seine Stimme wie im großen Hymnus Dan 13 die Männer im Feuerofen: „Alles, was Odem hat, lobe den HERRN!" (150,6). Er lässt in der Freiheit des Lobes, des gemeinsamen Blickes auf den Herrn, schon etwas von der Vollendung der Gottesherrschaft Wirklichkeit werden, die bereits vielfältig angeklungen ist (Ps 96.98.114.146–149). Damit ist eine weitere gewichtige Dimension der Psalmen angedeutet.

2 Die Psalmen – ein Strom, der verbindet

Die Dynamik hin zum Lob, in dem die einzelnen Menschen und Gemeinschaften von sich selber wegblicken auf eine größere gemeinsame Mitte hin, auf den Schöpfer und HERRN, ist Zeichen und Bestätigung dafür, dass den Psalmen nicht nur eine Kraft innewohnt, die Nöte durchträgt und über sie hinwegträgt. Sie sind auch ein Strom, der Menschen verbunden hat und verbindet, eine überaus aktuelle, zukunftsträchtige Perspektive. Die Psalmen verbinden Israel, Jesus und die Kirche, Juden und Christen, ja Leidende, Fragende und Suchende der Menschheit über viele Grenzen hinweg.

2.1 Die Psalmen – Meditations- und Gebetbuch der Armen/Frommen Israels

Am Ursprung der Psalmen stehen *Erfahrungen des Glaubens Israels*, Erfahrungen der Güte, der großherzigen treuen Zuwendung (*hsd*) seines Gottes. Die Psalmen bekennen und wiederholen als „Loblieder in der Nacht" (vgl. Ps 42,9; 77,7; vgl. Ijob 35,10), als „Gesänge im Feuerofen" (Dan 3,51–90), solche Erfahrungen des Gottesvolkes, das „durch Wasser und Feuer" ging und das er immer wieder „in die Fülle" (Ps 66,11f.), in den weiten Raum (Ps 118,5) hinausgeführt hat. Fromme, schriftgelehrte Lehrer der Weisheit haben schließlich einzelne Sammlungen der Psalmen Davids und andere Gruppen zu einem Buch für das „Volk der Armen", zu einer Wegweisung (Ps 1,2; 119), einer „kleinen Biblia" gestaltet, die man auch in schwierigen Stunden meditieren und lesen, aus der man beten und leben konnte (vgl. 4 Makk 18,10.15).

Die Namen großer Gestalten dieses Volkes (Abraham, Jakob/Israel, Josef, Mose und Aaron, Samuel, David), Orte und Einrichtungen (Zion/Jerusalem, Tempel, Königtum) sind dabei sehr notwendige, staunenswerte Erinnerungen auch für uns, was es heißen kann, wenn Menschen glauben, dass Gott sich an menschliche Geschichte bindet. So sprechen, beten und singen Glaubende des jüdischen Volkes die Tora ihrer Psalmen nun schon weit über 2000 Jahre in der Hoffnung auf das Königtum des HERRN und seines Gesalbten, auf das „Selig" der Ouverture (Ps 1,1 und 2,12c; vgl. auch 112,1; 119,1).

2.2 Das Psalmengebet – Einübung jüdisch-christlicher Weggemeinschaft

Jesus, der „Sohn Davids", *betet* im Volk, aus dem er kommt, auch die *Psalmen Davids*. Das Neue Testament markiert die äußersten Stationen seines Lebens mit Psalmenworten: seinen Eintritt in die Welt (Hebr 10,5–7: Ps 40,7–9 Gr); den Weg seiner Passion (Ps 22), seinen Tod (Mk 15,34: Ps 22,2; Lk 2,46: Ps 31,6), aber auch seine Auferstehung (Apg 2,25–29: Ps 16,8–11), den Weg von der Gottverlassenheit zur

Gottesherrschaft. Als Beter von Ps 22 hat Jesus alle Dimensionen der Existenz des Menschen, der Kirche und der Menschheit angenommen, wie es vor allem Augustinus immer wieder betont hat. Auch Lk 24,44 ist der Auferstandene die Bestätigung der Botschaft der Psalmen von Gottes Treue zu seinem(n) Erwählten.

Wenn wir darum auch in unserer Kirche nach dem Beispiel Jesu die Psalmen mit Christus und als Stimme Christi beten und meditieren, können wir dies nur tun, indem wir uns dem Glauben Jesu und seines Volkes Israel an Gottes Verheißungstreue (Röm 9,4) und seine reuelose Gnade und Berufung (Röm 11,29) anschließen, von der auch wir leben. D. h. wir verbinden uns gerade in den Psalmen mit Israel, mit dem Ort und der Geschichte unseres Ursprungs und seinem geistlichen Erbe. Wir treten jedes Mal ein in einen ungeheuren Strom, der längst und weit vor uns entsprungen ist; wir pilgern aber, wenn auch auf getrennten Wegen, zum gemeinsamen Ziel, das lautet: „Dein Reich komme" (Mt 6,10). Jesus meint damit das Reich des Vaters, das Reich der Gerechtigkeit und des Friedens, das auch die Psalmen erhoffen. Als ChristInnen sprechen wir – nach und trotz einer erschütternden Geschichte – jenen Ruf *durch IHN* und *mit IHM* zum gemeinsamen Vater.

2.3 Die Psalmen – Weggemeinschaft Leidender, Fragender und Suchender

Es wäre gerade in unseren Tagen aller Mühe und Beachtung wert, wie sehr die Psalmen Israels weit über Judentum und christliche Kirchen mit ihrem wieder entdeckten gemeinsamen Gebetsschatz hinaus immer wieder auch Menschen ansprechen und inspirieren, die außerhalb und jenseits traditionellen religiösen Denkens, ja religiöser Praxis überhaupt stehen. Es ist wohl die echte, weite Menschlichkeit, die „unverfälschte Spiritualität" (E. Levinas), in der man alles sagen darf, wenn man es nur Gott sagt (E. Zenger), die Leidende, Zweifelnde, Fragende und Suchende unserer Zeit „Psalmen" formulieren lässt. Die Literatur des vergangenen Jahrhunderts vermöchte dafür reiche und bewegende Zeugnisse zu bieten; ich nenne nur Georg Trakl, Ingeborg Bachmann, M. L. Kaschnitz, Paul Celan, Rose Ausländer oder den jungen Thomas Bernhard. Die dort begegnende Absage an einen leichtfertig-billigen religiösen Lobgesang, das Verstummen, werden zum Zeugnis der Unsicherheit und Zweideutigkeit, ob es jenes Gegenüber gibt, zum Zeugnis des Schweigens Gottes, ja des Stehens vor einem „Niemand".

> „Die Sprache, die einmal ausschwang
> Dich zu loben
> Zieht sich zusammen, singt nicht mehr
> In unserem Essigmund …
> Irgendwo anders hinter sieben Siegeln
> Stehen Deine Psalmen neuerdings aufgeschrieben.
>
> (*Marie Luise Kaschnitz*, Tutzinger Gedichtkreis, in: P. K. Kurz, Psalmen, 14)

Soll unsere Rede von Gott die Menschen von heute berühren, müssen wir auch diese Erfahrungen ernst nehmen. Gerade die Psalmen mit ihrem leidenschaftlichen „Schweige nicht" (Ps 28,1) könnten zum hilfreichen Hinweis werden, dass Klage, Zweifel und Suchen, aber auch Dank, Staunen über unerwartet geschenkte Erfahrungen und Lob nicht ins Leere und Ungewisse gesprochen werden müssen, dass es ein *Wohin* gibt, ein *DU*, an das man dies alles richten kann und darf. „Es sind noch Lieder zu singen jenseits der Menschen" (P. Celan).

3 Impulse zum Vollzug

Aus unserem sehr bruchstückhaften Gang durch den Psalter sei zum Abschluss nochmals an einige Akzente erinnert, die für unseren Umgang mit ihm, mit einzelnen Texten, für persönliche Frömmigkeit, für Liturgie und Verkündigung fruchtbar und hilfreich sein können.

– Ein erster bleibt zweifellos die persönliche Aufgabe, den Psalter einmal fortlaufend als ein Ganzes, als ein Buch zu lesen, um seiner Bewegungsrichtung, seiner Dynamik gewahr und bewusst zu werden, dem großen Unterwegs aus Not und Klage zum Lob in der Königsherrschaft Gottes.

– Damit eng verbunden ist das Verständnis des Psalmenbuches als eine „Bibel im Kleinen", eine Weisung, die nach dem Beispiel des frühen Mönchtums besinnlich zu lesen, nachzusprechen, zu meditieren ist. D. h. auch, nicht alle Psalmen sind einfachhin „Gebete", nicht alle Psalmen müssen (können) „gebetet" werden. Manche Psalmen sind Anlass zu einem nachdenklichen Blick auf Erfahrungen und Deutungen der Geschichte des Volkes Gottes. Impulse zur Reflexion sind gewiss auch für nicht wenige Leser vor allem die provokanten Vergeltungswünsche mancher Texte, der zu Unrecht so genannten „Fluchpsalmen": Sie fordern heraus zu einem nüchternen, ehrlichen Blick auf die Wirklichkeit von Unrecht und Gewalt im Denken und im Tun (auch bei uns selber), zum befreienden Aussprechen dieser Wirklichkeit, aber auch zur Solidarität mit den Opfern und zur leidenschaftlichen Bitte um Gottes (und auch unser) Eingreifen hin auf eine endgültige Gerechtigkeit.

– Große Theologen der Alten Kirche wie Ambrosius und Augustinus haben vor ihren Gemeinden immer wieder auch über die Psalmen gepredigt, weil sie von ihrer Kraft berührt waren wie etwa Augustinus, der sein Bekehrungserlebnis mit Psalmenworten in Zusammenhang bringt und beschreibt (Conf. IX,4,8; 6,14). Dies könnte vielleicht Anstoß sein, den reichen Schatz der Psalmen für eine lebendige Gebetserziehung aus der Bibel, für Bibelabende und Predigten zum Gebet neu fruchtbar zu machen.

– Unmittelbarer Anlass dazu könnten gerade die Antwortpsalmen nach der Lesung sein. Diese bieten zunächst einmal verschiedene Möglichkeiten der Gestaltung durch Rezitation oder Gesang, durch Psalmenlieder, von denen wir den Kirchen der Reformation so manche Perle verdanken, vor allem aber durch die Wiederholung der Kehrverse. Ganz im Sinn von Ps 1,2 können durch das mehrmalige Sprechen gewichtige Worte eines Psalms in uns eindringen, unser Inneres intensiv berühren, prägen und Frucht bringen; das wäre beste Gebetserziehung durch die Praxis.

– Aus dem Reichtum dieser Weisung, die der große Alphabetpsalm Ps 119 ausführlich meditiert, die Glaubende des Gottesvolkes Israel und auch der Kirche getragen hat und trägt, können so einzelne Worte Gestalt und Gewicht gewinnen, die auch in entscheidenden Stunden und Augenblicken unseres Lebens neu zu leuchten beginnen und ihre Kraft erweisen. Aus ihrer Fülle sei beispielhaft nur auf einige hingewiesen: „Du hast mir in der Enge weiten Raum geschaffen" (Ps 4,2; 18,20; 118,5); „Mein Glück bist du allein … du bist mein Anteil, mein Becher" (Ps 16,2.5) oder Ps 23 als ganzer. „Herr, deine Güte reicht, soweit der Himmel ist, deine Treue, soweit die Wolken ziehen … Bei dir ist die Quelle des Lebens, in deinem Licht schauen wir das Licht." (Ps 36,6.10). „Herr, lass mich mein Ende wissen, welches das Maß meiner Jahre ist, damit ich weiß, wie ver-

gänglich ich bin … Und nun, worauf soll ich harren? Mein Hoffen, es geht auf dich!" (Ps 39,5.8.).

„Was bist du so gebeugt, meine Seele, was stürmst du auf mich ein? Harre auf Gott, ich werde ihn wieder preisen, das Heil meines Angesichts, meinen Gott" (Ps 42,6.12; 43,5). –„Er hat meine Seele/ mich erlöst in den Frieden … Wirf deine Last auf den HERRN; er selber wird für dich sorgen" (Ps 55,19.23). „Gott, du mein Gott, dich suche ich … deine Huld ist besser als das Leben …"(Ps 63,1.4). „Auf dich, o Herr, habe ich vertraut, lass mich doch niemals scheitern" (Ps 31,2; 71,1). „Mache mein Herz einfach (Sammle mein Herz), dass es deinen Namen fürchte" (Ps 86,11). „Preise meine Seele den HERRN, vergiss nicht, was er dir alles (Gutes) getan hat; der alle deine Schuld vergibt, der alle deine Gebrechen heilt … der dich mit Erbarmen und Huld krönt …" (Ps 103,2–5). Ps 126 und 131 kann und sollte man in der Kostbarkeit ihrer Gestalt und Dichte wohl als ganze lernen und behalten. Eine Summe, die für persönliche Fortsetzung offen bleibt, ist der Litaneiruf von Ps 136 „Denn/ ja seine Huld währt ewig!" – Wir dürfen und sollen nach solchen Worten weitersuchen, unsere Entdeckungen weitergeben und selber Menschen zu solcher Suche ermuntern!

Damit Psalmenworte wahrhaft und nachhaltig prägen können, bedarf es allerdings – bei aller Nützlichkeit des Wechsels – der *Verwendung eines Textes*, *einer Übersetzung* auf längere Zeit hin; denn der Glaube lebt von vertrauten Worten!

Am Ende dieses Impulses zurück zum Beginn unserer Besinnung! In meinem hebräischen Psalterium, das mich seit 40 Jahren begleitet, liegt seit September 2007 ein kleines Faltblatt mit einer Kopie des saitenspielenden David. Eine schwerkranke Ordensfrau, die es mir gegeben hat, hat in zierlicher Schrift hineingeschrieben: „Folgende Psalmen habe ich auswendig gelernt …" Von den neun Psalmen, die sie in der hebräischen Ursprache kannte, durfte ich ihr vor ihrem Tod noch die Psalmen 16, 23 und 126 vorsprechen, die sie klar mitgesprochen hat. Ähnliches könnte ich von einem hochgeschätzten Wissenschaftler und Kollegen erzählen: Einen Tag vor seinem Tod haben wir noch das Tor zum Psalter, Ps 1 mit seinem Selig über der Rezitation der Tora miteinander gesprochen.

Der uralte und starke *Strom der Psalmen verbindet* nicht bloß mit den Vielen, die er getragen hat, mit Juden, Christen, mit Menschen außerhalb dieser Gemeinschaften. Er *trägt noch immer*, bis zum Tod und darüber hinaus, wie es der Betende von Ps 73,23 am Ende seiner mühsamen und bitteren Reflexion als Eintreten in das Heiligtum Gottes bekennt: „Ich aber – immer bei Dir!" – Ja, aus dem „Ich erwache und immer noch bin ich bei dir" von Ps 139,18, dem „exsurrexi et adhuc sum tecum" in der Vulgata, wird in der Liturgie des Ostersonntags das „Resurrexi et adhuc tecum sum"!

Der Autor: *Dr. Johannes Marböck, geb. 1935, ist emeritierter Professor für atl. Bibelwissenschaft der Universität Graz und war viele Jahre Redakteur der ThPQ. Sein besonderer Forschungsschwerpunkt gilt der Weisheitsliteratur des Alten Testaments; ein Teilband eines großen Kommentars zum Buch Jesus Sirach ist 2010 in Herders Theologischem Kommentar zum Alten Testament erschienen; verwiesen sei noch auf den Sammelband „Weisheit und Frömmigkeit. Studien zur alttestamentlichen Literatur der Spätzeit" (ÖBS 29), Frankfurt a. M. u. a. 2006.*

Das aktuelle theologische Buch

◆ Schockenhoff, Eberhard: Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011. (199) Pb. Euro 18,95 (D) / Euro 19,50 (A) / CHF 27,50. ISBN 978-3-451-34117-5.

Die Zielsetzung des Buches wird vom Autor im Vorwort wie folgt beschrieben (9): „Dieses Buch wendet sich in erster Linie an geschiedene und wiederverheiratete Menschen, die sich in der katholischen Kirche – noch immer oder wieder – beheimatet fühlen wollen. Es stellt eine Einladung an sie dar, sich auf die biblischen und geistlichen Grundlagen ihres Glaubens zu besinnen – in der Hoffnung, daraus Ermunterung und Hilfestellung für ihre gegenwärtige Lebenssituation zu gewinnen." Damit kann es natürlich auch dem Seelsorger entsprechende Hinweise zu einem rechten und einfühlsamen Umgang mit dieser Personengruppe geben.

Eberhard Schockenhoff stellt im Kap. 1 zunächst die „lehramtliche Begründung für die Nichtzulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten" dar. Nur wenn man diese zunächst einmal zur Kenntnis nimmt, kann man auch die „Unstimmigkeiten und Widersprüche in der kirchlichen Praxis und ihrer lehramtlichen Begründung" herausstellen (Kap. 2), z. B. die unterschiedliche Unauflöslichkeit der Naturehe und der sakramentalen Ehe, der vollzogenen und der nichtvollzogenen. Unstimmigkeiten werden auch bereits in der Einleitung am Beispiel der „späten Zweifel des Augustinus" illustriert. Kap. 3 klassifiziert die „Vorschläge zur Änderung der bisherigen Praxis": Vermutung einer (*in foro externo*) nicht nachweisbaren Ungültigkeit der ersten Ehe, Zulassung zur Eucharistie auf außergerichtlichem Weg, zweite Eheschließung nach orthodoxem Vorbild. Kap. 4 und 5 behandeln die Zeugnisse der Bibel sowie der Tradition und zeigen damit den Spielraum auf, den die Kirche in dieser Frage hätte. Es folgen systematische Überlegungen zur Ehe als personaler Lebensgemeinschaft (Kap. 6), zu einer Theologie des Scheiterns (Kap. 7), zur Kirche als Gemeinschaft der Versöhnung (Kap. 8), zu Orientierung am Gewissen (Kap. 9). Deutlicher als andere Arbeiten zu dieser Frage (von denen es ja inzwischen Legion gibt) problematisiert Schockenhoff den kanonistischen Ehebegriff in Kap. 10, nach dem jede Ehe unter Christen automatisch als Sakrament angesehen wird, das sich die Eheleute selbst spenden. Letztere Ansicht wird zur Zeit selten in Frage gestellt, u. a. vermutlich um dem Eindruck eines Klerikalismus zu entgehen, der den Laien auch diese Kompetenz noch bestreiten möchte. Der Autor gibt aber m. E. mit Recht der anderen Tradition den Vorzug, die den Priester als Spender sieht, und weist auf die Genese der Lehre von der Identität von Vertrag und Sakrament hin; sie „verfolgte in der Zeit des Gallikanismus und des Josephinismus das Ziel, die Durchsetzung der obligatorischen Zivilehe als illegitime staatliche Machterweiterung zurückzuweisen" (145 f.). Unter der Voraussetzung einer Realdistinktion von Vertrag und Sakrament könnten dagegen getaufte Katholiken „auch ohne die Segnung des Priesters einen gültigen Ehevertrag abschließen" (145), der dann nicht Sakrament wäre. Damit ergäbe sich dann eine Lösung analog zur orthodoxen Praxis (zu deren differenzierter Bewertung vgl. 30–35). Dieses Thema des Verhältnisses von Vertrag und Sakrament und dessen Spenders scheint mir für die weitere Diskussion von entscheidender Bedeutung. (Was das Thema Vertrag oder Bund angeht, verweise ich für meine etwas andere Sicht auf meinen Beitrag „Die Ehe als Vertrag und als Bund", in: K. Demmer / K. H. Ducke, Moraltheologie im Dienst der Kirche. Festschrift für W. Ernst, Leipzig 1992, 271–283.) Überlegungen zum „Mahl der Sünder" (Kap. 10) und Schlussthesen (Kap. 12) schließen das Buch ab, das seinem eingangs gesetzten Ziel gerecht wird und somit zur Lektüre zu empfehlen ist.

Für eine weitere Diskussion möchte ich nur zwei Fragen andeuten:

1. Schockenhoff zeigt eine Spannung auf „zwischen der Unbedingtheit des Verbots der Ehescheidung und seiner nachsichtigen Adaption auf konkrete Situationen" (46) und dürfte damit dem *mainstream* auch der exegetischen Autoren entsprechen. Mit dieser Unbedingtheit scheint es ähnlich wie mit der Unauflöslich-

keit zu sein: wie einige Ehen weniger unauflöslich sind als andere, so scheinen auch einige „unbedingte" Worte Jesu weniger unbedingt zu sein als andere. Das wäre doch ein Grund, diese Redeweise kritisch zu hinterfragen. Jesu Wort könnte ja auch weniger unbedingt sein insofern allgemeiner, vielleicht vor allem eine Eheauflösung durch den Mann aus Egoismus, Herzenshärte im Blick haben, wobei eine strikte Anwendung auf alle denkbaren konkreten Lebenssituationen gar nicht in seiner Intention läge. Schließlich hat man etwa bei Paulus in 1 Kor 7 nicht den Eindruck, dass er bei seinen Ausführungen unter unerträglicher Spannung leidet.

2. Schockenhoff referiert den Vorschlag, die Kriterien Vollzug und Tod weiter zu fassen. Für das erste Kriterium heißt es (26): „Fehlt die Bereitschaft zu einem rückhaltlosen Sich-Schenken bei einem der Partner, so kann von Vollzug der Ehe im Vollsinn dieses Begriffes nicht die Rede sein. Eine unerlässliche Voraussetzung für das Zustandekommen einer Ehe ist dann überhaupt nicht gegeben." Der Autor referiert diesen Vorschlag nur, ohne ihn zu bewerten. M. E. sind in diesem Vorschlag zwei Fragen verwechselt: a) Ab wann ist eine Ehe gültig zustande gekommen? b) Wann ist eine Ehe eine gelungene Gemeinschaft? Was lässt eine Ehe gelingen? Solche Verwechslung ist im Lateinischen und in romanischen Sprachen noch naheliegender, da das Wort *matrimonium* und seine Derivate sowohl den Eheabschluss (Hochzeit, *matrimonium in fieri*) wie den Ehestand (Ehe, *matrimonium in facto esse*) bezeichnen. Außerdem ist mit dem deutschen ‚Vollzug' vielleicht eine dichtere und weniger prosaisch-technische Bedeutung assoziiert als mit dem lateinischen ‚consummatum'. Die Ausweitung der Bedeutung des Terminus ‚Vollzug' beruht auf einem Missverständnis. Insgesamt ist bei der Diskussion um die Wiederverheirateten auch auffällig, dass die Praxis der Eheannullierung (und auf solche würde ja der obige Versuch hinauslaufen; denn die Ehe wäre nicht zustande gekommen) kaum kritisch hinterfragt wird; das wäre konkret bei der Annullierung wegen Konsensmängeln durchaus angebracht. Was die „Unstimmigkeiten und Widersprüche" in dieser Frage und anderen Aspekten betrifft, wäre zur Lektüre dringend zu empfehlen: John T. Noonan, Power to Dissolve. Lawyers and Marriages at the Court of the Roman Curia, Cambridge (Mass) 1972, ein Buch, das unter deutschsprachigen Moraltheologen und Kanonisten wenig bekannt zu sein scheint.

Salzburg *Werner Wolbert*

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.

BIBELWISSENSCHAFT

◆ Krieg, Matthias / Schmid, Konrad (Hg.): bibel(plus) – erklärt. Der Kommentar zur Zürcher Bibel. Theologischer Verlag Zürich, Zürich ²2011. (2716, 3 Bände, mit zahlr. s/w Abb.) Halbleinen. Euro 97,50 (D) / Euro 100,30 (A) / CHF 150,00. ISBN 978-3-290-17425-5.

Huldrych Zwinglis „Zürcher Bibel" von 1531, für die deutschsprachigen reformierten Kirchen der Schweiz in kirchenamtlichem Rang, war bereits 1907–1931 mit dem Bemühen um philologische Genauigkeit und Nähe zum Urtext neu übersetzt worden. Eine erneute Revision 1987–2007 verfolgte das Ziel, eine zuverlässige Übersetzung für die Gegenwart, verwendbar in Gottesdienst und Unterricht, zu schaffen. Die Zürcher Bibel 2007 wird in verschiedenen Ausgaben angeboten. War bereits zur Vorabveröffentlichung der Evangelien und Psalmen 1996 die „Neue Zürcher Evangeliensynopse" erschienen, gibt es nun ein vierteiliges Begleitwerk „bibel(plus)": „besichtigt – Der Reiseführer" (2007, 158 Seiten) ist eine Hinführung für das Selbststudium zu allen biblischen Büchern, zur Geschichte und Religion des biblischen Volkes; „vertieft – Das Seminar" (2006, 320 Seiten) vermittelt Gruppen mit 25 Beispiel-

texten die Entstehungszeit biblischer Texte und ihre zentralen Glaubensaussagen; auf fünf Audio-CDs „mitgehört – Der Originalton“ (2007) lesen SchauspielerInnen wichtige Bibeltexte. Der vierte Teil ist der krönende Abschluss: „erklärt – Der Kommentar“ (2010), herausgegeben unter Leitung von Matthias Krieg und Konrad Schmid. Das gewichtige Werk bietet, gut ausgestattet (Halbleinen, zwei Lesebändchen pro Band), in zwei Bänden (876 + 1 062 Seiten) die Übersetzung des AT (nach dem Kanon der reformierten Kirche, ohne die „deuterokanonischen“ Schriften Tob, Jud, 1/2 Makk, Weish, Sir, Bar) und in einem dritten Band die Übersetzung des NT (778 Seiten), jeweils mit Kurzkommentaren im Anschluss an einzelne Perikopen. Schriftarten und -größen, Zeilenabstände und zweispaltiger Druck sowie Raum für Randbemerkungen machen diese Ausgabe gut lesbar. Vielleicht hätte man Bibeltext und Kommentar deutlicher voneinander abheben und die Randbemerkungen in größerem Druck bieten können; schade ist auch, dass poetische Texte im Schriftbild nur durch Schrägstriche, die den Zeilenwechsel signalisieren, erkennbar sind. Im Gegensatz zur reinen Textausgabe der Zürcher Bibel (2007) wurde hier auf Perikopenüberschriften verzichtet (die „Überschriften“ bieten nur den Namen des biblischen Buches, Kapitel- und Versangaben), wohl damit Bibeltext und Kurzkommentar ohne vorausgehende „Beeinflussung“ zur Geltung kommen; für den Überblick über die Gliederung einer biblischen Schrift und die Orientierung wirkt sich dies allerdings nachteilig aus. Der Kommentar ist ein Gemeinschaftswerk von 41 KommentatorInnen (22 Alt- und 16 NeutestamentlerInnen; zwei Religionswissenschaftler; ein systematischer Theologe; großteils SchweizerInnen und aus der reformierten Kirche, fünf KatholikInnen), die auf der Grundlage exegetischer Literatur der letzten Jahre, von der gut lesbare Werke (vor allem Kommentare) als Lektüretipps angegeben sind, Kurzkommentare etwa in der Länge der besprochenen Perikopen bieten. Diese Erläuterungen führen auf aktuellem Forschungsstand kundig durch den Text und weisen auf wichtige Aspekte und Fragestellungen hin, in einer wohltuend klaren, nüchternen Sprache, die weitgehend auf exegetische Fachausdrücke und „erbauliche Floskeln“ verzichtet. Ähnliches gilt für die Zusammenfassungen im Großdruck, die am Beginn der biblischen Schriften deren wesentliche Anliegen und Aussagen auf den Punkt bringen. Vorgeschaltete tabellarische Steckbriefe nennen den Titel der biblischen Schrift (hebräisch, griechisch, lateinisch und deutsch), Einleitungsfragen (Zeit, Ort, Verfasser) und (für Nichteingeweihte nicht immer leicht verwertbare) Stichworte zu Textsorten, Einheitlichkeit, Informationswert, Schlüsselwörtern, Theologie, Wirkungsgeschichte etc. Weitere Verständnishilfen bieten die Randglossen „tip“ und „spot“. „tip“ gibt am Eingang eines jeden biblischen Buches Lektüreempfehlungen zu exegetischer Literatur und anderen Teilen von „bibel(plus)“, und „spot“ liefert am Beginn jedes Kapitels drei Verweise: „Stellen“ weist auf Bibelstellen mit ähnlicher Aussage und „Essay“ auf die insgesamt 178 thematischen Essays zu Realien und theologischen Schlüsselwörtern, die bei entsprechenden Bibelstellen am Rand zu finden sind; „Wirkung“ legt die Rezeption des Bibeltextes in der reformierten Lehre in 108 Exkursen dar, in denen der Berner systematische Theologe Matthias Zeindler gekonnt Zitate reformierter Bekenntnisse und Theologen zusammenstellt. Schließlich veranschaulichen 140 Zeichnungen im AT und 24 im NT, ausgewählte Bilder aus der Arbeit biblischer Archäologie, im Bibeltext genannte Verhältnisse oder Realien. Der Anhang umfasst ein Glossar mit Erläuterungen zu Realien und einige Register, jedoch bedauerlicherweise nicht Tabellen zu Maßen, Gewichten und Münzen, Zeittafeln oder Kartenmaterial, für die im Vorwort auf Bibelausgaben und andere Teile von „bibel(plus)“ als „Netzwerk“ verwiesen wird.

„erklärt“ gehört zum Typ der „Erklärungsbibel“ wie die auf der revidierten Lutherübersetzung basierende „Bibel mit Erklärungen“ (1989) und die „Stuttgarter Erklärungsbibel“ (1992) sowie auf katholischer Seite das „Stuttgarter Alte Testament“ (2004; vgl. die Besprechung von J. Marböck in der Rubrik „Das aktuelle theologische Buch“ in ThPQ 153 [2005], 88–90) und das „Stuttgarter Neue Testament“ (2000) mit der Einheitsübersetzung. Wie die genannten „Erklärungsbibeln“ ist auch der Kurzkommentar „erklärt“ als willkommener Wegweiser für Lektüre und Auslegung der Bibel nicht nur interessierten Laien, sondern auch TheologInnen, die gleichermaßen prägnante wie fundierte Erstinformation auf der Höhe der Zeit suchen und nicht immer auf ausführliche Kommentarliteratur zurückgreifen können, zu empfehlen.

Linz *Werner Urbanz / Michael Zugmann*

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.

Die vorliegende, aus Vorlesungen erwachsene Publikation des Passauer Dogmatikers Hermann Stinglhammer stellt den Anspruch, in die schöpfungstheologischen Hauptthemen auf einem „didaktisch transparenten und intellektuell anregenden Weg" (7) einzuführen. Im ersten Teil wird „Schöpfung als theologischer Begriff" (9–65) reflektiert; der zweite Teil erörtert „schöpfungstheologische Profilierungen in der Theologiegeschichte" (66–96) und greift zentrale Aspekte des christlichen Schöpfungsdenkens auf. Der dritte Teil „Systematische Reflexionen" widmet sich Standardthemen im Dialog mit den Naturwissenschaften (97–120): Evolution, Theodizeefrage, Hominisation.

Schöpfung als theologische Sinndeutung der Wirklichkeit ist für den Autor einerseits „Weltanschauung aus dem Glauben" (12), insofern Ausdruck einer „theologischen Ästhetik bzw. Wahrnehmungslehre" (15), andererseits komplementärer Blick gegenüber einer analytisch-wissenschaftlichen Perspektive auf ein und dieselbe Wirklichkeit, die wir „Welt" nennen. Darum enthält Schöpfungsrede eine soteriologische und eschatologische Struktur, die kritisch einer technokratischen, Natur schonungslos ausbeutenden Zivilisation entgegenzustellen ist. Der heutige Zugang zur Wirklichkeit erscheint dem Autor grundverkehrt zu sein, erhebt doch die Schöpfungstheologie hartnäckig die Frage, „ob nicht das Geistige Grund und Ziel des Naturalen ist und nicht umgekehrt" (11). Schöpfungstheologie ist allerdings nicht analytische Welterklärung, sondern „Sinnaussage" vor dem Hintergrund der Frage nach dem „Warum aller Wirklichkeit" (ebd.). Diesen knappen hermeneutischen Eingangsklärungen lässt der Verfasser umfassende biblisch-theologische Reflexionen folgen.

Der theologiegeschichtliche Durchblick im zweiten Hauptteil befasst sich mit dem patristischen Creatio-ex-nihilo-Prinzip und der augustinischen Erbsündenlehre, die bis in die Gegenwartstheologie nachgezeichnet wird. Daran schließt ein Überblick zu den metaphysischen Schöpfungstheologien der Scholastik an, schließlich werden in raschen Schritten die Bruchzonen von Theologie, Philosophie und Naturwissenschaft der Neuzeit gestreift und schöpfungstheologisch relevante Aspekte der beiden Vatikanischen Konzilien skizziert.

Der dritte systematische Teil greift zuerst die neu aufgeflammte Diskussion um den Stellenwert des Evolutionismus vor dem Hintergrund der kreationistischen Position eines „Intelligent Design" auf. Auch auf die leidvolle Kehrseite des Schöpfungsglaubens, die Theodizeefrage, geht der Autor ein und nimmt mit der „No-better-world-These" die Sichtweise ein, dass Leiden für die Positivität einer Werdewelt konstitutiv ist (vgl. 108 f.). Das gewaltige Maß an Leiden in einer solchen Schöpfung ist für den Autor vor allem ein Zeichen dafür, „wie hoch Gott die menschliche Freiheit bewertet" (ebd.).

Im Schlussteil greift der Verfasser das zentrale Sinn-Bild der Schöpfungstheologie Moltmanns, den „Sabbat Gottes" als Ziel der Schöpfung (116 ff.) auf und folgert daraus, dass die „vollendete Schöpfung (nicht) lediglich auf die erneuerte Menschzeit zu beschränken, sondern Teilhabe an der trinitarischen Dynamik, Aufhebung in die Ewigkeit Gottes, Leben in Fülle (ist)" (Joh 10,10).

Zusammenfassend gesagt, ist die Einführung eine hilfreiche und brauchbare Orientierung an zentralen Aspekten der heutigen Schöpfungstheologie. Sie stellt die wesentlichen Grundlinien schöpfungstheologischen Denkens transparent und anregend dar. Rückfragen stellen sich vor allem an die konzeptuelle Gewichtung und Verteilung der Themen. Die dringende Aufgabe, wie schöpfungstheologisches Denken in einer naturwissenschaftlich geprägten Welt vermittelt werden kann, ist m. E. zu wenig deutlich geworden. Die im Glauben erschlossene Sinn-Struktur der Schöpfungsrede ist vorbildlich dargelegt, aber eine Grundfrage ist auch, wie die so oft beschworene Kompatibilität der Ebenen von theologischer und naturwissenschaftlicher Perspektive genauer zu denken ist. Hier ist der Autor die Antwort schuldig geblieben. So verbleibt die Einführung letztlich in einem sehr retrospektiven binnentheologischen Durchblick. Das aber ist eben auch ein Zeichen dafür, wie anspruchsvoll die Schöpfungstheologie heute im Grunde ist, wenn der theologische mit dem naturwissenschaftlichen Blickwinkel zusammengespannt wird.

Linz *Franz Gruber*

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

Mit dem Titel dieser Arbeit, die im Wintersemester 2008/09 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn als Dissertation angenommen wurde, wird eine Frage aufgegriffen, die selten explizit gestellt wird, aber im Hintergrund vieler Auseinandersetzungen steht. Der aus Indien stammende Verfasser äußert in der Einleitung (13–15) die Sorge, „dass das Bewusstsein, zu einer universalen Kirche zu gehören, immer mehr zu verdunsten droht" (13). Das Selbstverständnis der katholischen Kirche sieht er diesem Trend entgegengesetzt: „Die Universalkirche ist keine nachträgliche Summation oder Zusammenfassung, sondern eine sichtbare Größe, die […] allen Ortskirchen chronologisch und ontologisch vorgeordnet ist" (14). Mit dieser These ist bereits alles gesagt, was diese Arbeit vermitteln möchte: ein klares Plädoyer für einen starken Begriff von „Universalkirche" und eine Kritik an einer zu deutlichen Betonung der Orts- oder Partikularkirchen.

In Kapitel I (16–52) greift der Verfasser mehrmals die These der „Präexistenz der Universalkirche" (20) auf, die bekanntlich aus einer Kontroverse zwischen Joseph Ratzinger und Walter Kasper stammt. Zwar bemüht sich der Verfasser immer wieder um einen Ausgleich zwischen orts- und universalkirchlichen Aspekten, wenn er etwa festhält: „Kirche als Gemeinschaft von Kirchen kann nur gelingen, wenn die Ortskirchen zur Integration und die Universalkirche zur Differenzierung bereit sind" (29). Dennoch ist seine Darstellung durchgehend von einer Identitätsekklesiologie geprägt, was etwa durch die Formulierung zum Ausdruck kommt, dass das „einfache *est*" in *Lumen gentium* 8 „durch das problemgeladene *subsistit in*" (34) ersetzt worden sei. Kapitel II (53–102) untersucht „Tendenzen zur Relativierung der Universalkirche"; ein entscheidender Gedanke in diesem Abschnitt lautet, dass Rechtfertigungslehre und Ekklesiologie nicht voneinander getrennt werden können (vgl. 67). In Kapitel III (103–132) erfolgt eine kurze Diskussion einiger Positionen, die auf den „Vorrang der Universalkirche" (120) hinausläuft. Kapitel IV (133–182) erläutert die „Seinsweise der Universalkirche" mit Blick auf Taufe und Eucharistie, das Petrusamt und das Verständnis von „Unfehlbarkeit". Wichtig ist hier der Hinweis darauf, dass die „Realisierung der Wahrheit des Glaubens […] durch die Kommunikation der Ortskirchen" (181) erfolgt. Im abschließenden Kapitel V (183–227) setzt sich der Verfasser mit eucharistischer Gastfreundschaft sowie mit Ökumene generell auseinander. In diesem Zusammenhang wird als katholisch-protestantische „Grunddifferenz" (211) die Position eingebracht, „dass nicht nur Christus, sondern auch seine Kirche heilskonstitutiv ist" (213). Der Verfasser plädiert für eine sichtbare Form kirchlicher Einheit, die entsprechend dem inkarnatorischen Grundcharakter des Christentums bedeute, „dass der Sichtbarkeit Gottes in Christus auch eine sichtbare Einheit der durch ihn gerechtfertigten Gläubigen entsprechen muss" (215).

Das Ergebnis der Arbeit steht, wie gesagt, bereits in der Einleitung fest: Die Universalkirche geht der Ortskirche voraus. Formulierungen wie etwa „das Geheimnis des ontologischen Vorranges der Gesamtkirche" (105) helfen allerdings nur wenig, um diese Grundthese zu erläutern. Überhaupt ist zu bedauern, dass der Verfasser nicht, wie es der Untertitel seines Werks nahe legt, die postkonziliare Debatte zum Verständnis von „Universalkirche" reflektiert. Der im Kontext Indiens/Asiens seit Jahrzehnten entwickelte Diskurs zum Verhältnis von Orts- und Universalkirche wird in keiner Weise aufgegriffen; auch die vielfältigen Beiträge zur Ekklesiologie, wie sie die nachkonziliare Diskussion in Europa bestimmten, werden nicht berücksichtigt. Der Verfasser zitiert und kommentiert größtenteils lehramtliche Dokumente und einige Vorträge und Texte von Bischöfen, repetiert aber letztlich nur die eingangs aufgestellte These – und dies in deutlichem Kontrast zu seiner Beteuerung, sich nicht mit Wiederholungen zu begnügen, sondern sich auch den „wirkungsgeschichtlich bedeutendsten Beiträgen der Ekklesiologie von 1965 bis in die Gegenwart" (210) zu widmen. Es bleibt der Eindruck, dass die gesamte Arbeit dazu dient, eine Überzeugung zu bekräftigen, die bereits *vor* der eigentlichen Auseinandersetzung unhinterfragbar feststeht.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

HILFSMITTEL

◆ Redaktion RGG⁴ (Hg.): Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft nach RGG⁴ (UTB S 2868). Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2007. (302) Pb. Euro 12,90 (D) / Euro 13,30 (A) / CHF 18,90. ISBN 978-3-16-149132-0; ISBN 978-3-8252-2868-2 (UTB).

An dieser Stelle sei das in der UTB-Reihe erschienene, vielfach hilfreiche Taschenbuch „Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft nach RGG⁴“ in Erinnerung gerufen. Gegenüber der Lexikonausgabe (siehe die Rezension der aktuellen Ausgabe in ThPQ 157 [2009], 214 f.) ist es um eine alphabetische Titelliste im „Hinblick auf den täglichen Gebrauch im Studium, in der Forschung und der Lehre“ ergänzt und diese „dem Auflösungsteil, dem eigentlichen Abkürzungsverzeichnis, vorangestellt“ (Vorwort) worden. Die je sechs Kapitel führen die biblischen Bücher und außerkanonischen Schriften (I.), das rabbinische Schrifttum (II.), die Schriften aus Nag Hammadi sowie weitere gnostische Schriften (III.), Antike Schriftsteller (IV.), Lexika, Quellenwerke, Serien und Zeitschriften (V.) sowie allgemeine Abkürzungen (VI.) einesteils – wie erwähnt – in alphabetischer Reihenfolge (Teil A), andernteils als tatsächliches Abkürzungsverzeichnis mit der entsprechenden Auflösung (Teil B) auf. Die Theologisch-praktische Quartalschrift wird Seite 130 und 279 mit der Ortsangabe Regensburg gelistet, was zwar für den Verlagsort richtig ist, nicht jedoch für den Erscheinungsort, der seit 1848 Linz ist. Die „Linzer Philosophisch-Theologischen Beiträge“ finden sich bedauerlicherweise nicht. Warum sich die Abkürzungen für die biblischen Schriften nicht nach dem „Ökumenischen Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien“ (ÖVBE) richten, sei kritisch angefragt.

Rutzenmoos *Bernhard J. Kagerer*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Großruck, Johann: Benediktinerstift Lambach im Dritten Reich 1938–1945. Ein Kloster im Fokus von Hitlermythos und Hakenkreuzlegende. Wagner Verlag, Linz 2011. (809, zahlr. Abb.) Pb. Euro 32 (D, A). ISBN 978-3-902330-62-8.

In der Erforschung des Nationalsozialismus (NS) im Bistum Linz ist Johann Großruck kein Unbekannter. Seine – 1981 vorgelegte – Diplomarbeit über das Prämonstratenserstift Schlägl wurde vom Rezensenten betreut und mit „sehr gut“ beurteilt. Nun ist die an der Universität Salzburg approbierte Dissertation des Verfassers über das Benediktinerstift Lambach zur Zeit des NS im Druck erschienen, ein Werk von 810 Seiten! Großruck geht es darin u. a. um die Darlegung der engen Beziehungen Hitlers zum Markt und zum Kloster Lambach. Die Familie Hitler wohnte von 1896 bis 1898 in Lambach, Adolf ging hier zur Schule, war Sängerknabe und vermutlich auch Ministrant, ja er hatte „den glühenden Wunsch“, einmal Pfarrer zu werden (143); sogar die Stellung als Abt des Klosters Lambach konnte er sich vorstellen. In diesem Zusammenhang überrascht es, dass Hitler 1938 beim „Anschluss“, bei seiner „Triumphfahrt“ durch Oberösterreich, die ihn auch durch Lambach führte, beim Stift nicht anhielt. (Erst am 12. Juni 1939 [!] machte er einen „Blitzbesuch“ in Lambach.)

Das Kloster wurde 1941 enteignet, 1943 wurde im Stift auf Wunsch des „Führers“ eine Nationalpolitische Erziehungsanstalt („Napola“) eingerichtet (vgl. dazu die von mir approbierten Diplomarbeiten von A. Prenninger: „Die Auswirkungen des Nationalsozialismus auf das Benediktinerstift Lambach“ [1979] und F. Niedermair-Auer: „Das Stift Lambach als Nationalpolitische Erziehungsanstalt [1980]).

Auf zwei Ergebnisse der Forschungsarbeit Johann Großrucks von allgemeinem Interesse sei besonders hingewiesen:

1. Bis heute wird in der Literatur des „Hakenkreuz“ der NS-Bewegung auf Eindrücke zurückgeführt, die Hitler in Lambach gewonnen haben soll. Hier konnte er an vielen Stellen des Klosters das Wappen des baufreudigen Abtes Theoderich Hagn (1816–1872) sehen, ein Kreuz mit „gekrümmten Flügeln“, für das sich dieser unter Anspielung auf seinen Namen (Hagnkreuz) entschieden hatte. Doch das „Hakenkreuz“ hat eine andere Vorgeschichte. Es geht zurück auf ein uraltes Symbol für das „Sonnenrad“, das die 1918 in München gegründete Thule-Gesellschaft, eine Vorläuferorganisation der NSDAP, sich zum Abzeichen gewählt hatte. 1920 nahm es Hitler bei einer Tagung seiner Partei in Salzburg in seine Standarte auf.

2. Neben all dem anderen Leid, das über Lambach durch den Nationalsozialismus he-

reinbrach, sind drei „Martyrer“ des Konventes zu beklagen. P. Arno Eilenstein, der verdienstvolle Bibliothekar und Archivar, der sich in seinen jungen Jahren alles eher als vorbildlich aufgeführt hatte, wurde (wahrscheinlich in der Euthanasieanstalt Hartheim) vergast. P. Edmund Pontiller wurde am 9. Februar 1945, d. h. nicht einmal drei Monate vor Ende des Krieges und des NS Regimes, in München-Stadelheim enthauptet, noch später, am 15. März 1945, starb P. Athanasius Gerster im Zuchthaus Bayreuth.

Im Rahmen einer Rezension ist es nicht möglich, weitere Details zu bringen. Ganz allgemein sei gesagt, dass der Verfasser die Literatur und die gedruckten und handschriftlichen Quellen akribisch ausgewertet hat. Auch die zeitgenössischen Bilddokumente hat er fast erschöpfend herangezogen und viele von ihnen erstmals veröffentlicht. Das ist sehr verdienstvoll, da Bilder oft genauso viel aussagen wie die anderen Quellen.

Während die Gliederung des Buches sehr klar ist, wäre eine Straffung der Darstellung angebracht gewesen. Das hätte die Benützung und die Lesbarkeit des gewichtigen Werkes sehr erleichtert.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

◆ Krätzl, Helmut: Mein Leben für eine Kirche, die den Menschen dient. Unter Mitarbeit von Josef Bruckmoser. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien ²2011. (232, 19 s/w und 21 farb. Abb, Schutzumschlag) Geb. Euro 24,95 (D, A) / CHF 33,50. ISBN 978-3-7022-3137-8.

Wem immer Kirche und ihr Leben in unserer Zeit nicht gleichgültig sind, dem sei empfohlen, nach dem neuen, wiederum spannenden Buch DDr. Helmut Krätzls „Mein Leben für eine Kirche, die den Menschen dient“ zu greifen. Er wird es nicht mehr weglegen, ehe er es von der ersten bis zur letzten Seite gelesen hat.

Das Buch erzählt im Rahmen der Lebensgeschichte des im deutschen Sprachraum und darüber hinaus infolge seiner Vorträge und Publikationen bekannten und geschätzten Wiener Weihbischofs Helmut Krätzl vom Leben der römisch katholischen Kirche in Österreich seit dem II. Vatikanischen Konzil.

Josef Bruckmoser, hervorragende Journalist der Salzburger Nachrichten, hat professionell, umfassend und angenehm lesbar aufgeschrieben, worüber ihm innerhalb etlicher Tage Helmut Krätzl erzählt hat. Im Vorwort des Buches schreibt Helmut Krätzl unter anderem: „Wie von einem Journalisten nicht anders zu erwarten, hat ihn besonders interessiert, was sich in meinem langen Priester- und Bischofsleben hinter den Kulissen abgespielt hat, in Wien und zwischen der Kirche in Österreich und Rom. Vieles, was ich ganz persönlich miterlebt und auch mitgemacht habe und wie ich darauf reagierte. Er hat mich ‚schonungslos‘ gefragt und ich habe ihm offen geantwortet. Warum habe ich das getan? Wäre schweigen nicht diskreter gewesen?

Ich habe lange überlegt und mich dann doch zu mancher Offenlegung entschlossen. Einmal, um ein weit verbreitetes Vorurteil zu entkräften, Bischöfe hätten in den letzten Jahrzehnten zu problematischen Entwicklungen in der Kirche in Österreich nur geschwiegen. Zum anderen aber möchte ich jene, die Leitungsverantwortung in der Kirche tragen, daran erinnern, dass man durch Schweigen – aus welchem Grund immer – der Kirche auch schaden kann, ja die so notwendige Weiterentwicklung und Erneuerung hemmt.“ (7)

Der nüchternen Wirklichkeit entsprechend, beantwortet also Helmut Krätzl in seinem neuen Buch – einfühlsam gleichermaßen wie sympathisch – Fragen, die den in der Kirche beheimateten Menschen heute befassen, vor allem jedoch Fragen, die einem glaubenden Menschen am Herzen liegen. Es geht ihm um das Leben des Menschen, des Christen von heute.

Zumal dem kirchlichen Lehramt, wie es scheint, längst schon und weitgehend die Lebenswirklichkeit abhanden gekommen ist, besteht infolgedessen ebenso längst schon eine gewisse Spaltung zwischen Kirchenvolk und Kirchenleitung. Initiative Christen artikulieren dies in unseren Tagen unüberhörbar. Wie kam es dazu? Helmut Krätzl gibt die Antwort: Die seitens einer kämpferischen, konservativen Minorität knapp vor ihrer Endredaktion erbetenen Änderungen von Konzilsbeschlüssen durch die Konzilspäpste Johannes XXIII. und Paul VI. schuf „offiziell“ jene Mehrdeutigkeit der von den Konzilsvätern und ihren Theologen erarbeiteten Konzilsbeschlüsse. Bis heute macht sich eine ebenso konservative Minorität diese im Verhindern der notwendigen Kirchenreformen zunutze.

Seine offene wie unverhohlene Darstellung ungereimter Geschehnisse selbst auf obe-

ren Ebenen der römisch katholischen Kirche in Rom wie in Österreich macht das Buch des sympathischen, glaubwürdigen Kirchenmannes umso lesenswerter. Zugleich aber ist das Buch ein hilfreicher Beitrag im Bemühen um die Wiedergewinnung des Vertrauens in die Kirche und ihre Apostel von heute. Schließlich erinnert es an zunehmend Erfreuliches, das hoffen lässt auf eine Kirche, von der Weihbischof DDr. Helmut Krätzl träumt und zahlreiche Christen mit ihm zu träumen nicht anstehen.

Um oben erwähnter Lesenswürdigkeit, eher der Lesenspflicht des Buches entgegen zu kommen, seien jene Überschriften genannt, die den Rahmen dessen bilden, woran der Autor der Kirche gutwollend erinnert:

I. Mein Weg als Priester (9–35): Aufgewachsen in der Zeit nach dem Krieg, erlebt Helmut Krätzl als junger Priester und Konzilsstenograf eine begeisternde römisch-katholische Kirche. Früh mit Aufgaben kirchlicher Verwaltung betraut, macht er seinen „Sprung nach vorne" bei der Wiener Diözesansynode.

II. Mein Weg als Kanzler und Weihbischof (37–92): Als Ordinariatskanzler erlebt Helmut Krätzl in den 1970er-Jahren die gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen. 1977 wird er zusammen mit Florian Kuntner zum Weihbischof von Wien bestellt. Kardinal Franz König betraut ihn mit der Vorbereitung des Papstbesuches (1983). Mit dem Ende der Ära König stellen sich bittere Enttäuschungen zufolge Ernennung Hans Hermann Groërs zum Wiener Erzbischof (1986) und Kurt Krenns zum vierten Wiener Weihbischofs (1987) ein. Die erstmals nach dem Papstbesuch offener zu Tage tretenden Kontroversen zwischen den Reformern und Restaurierern der Kirche verschärfen sich. Besorgt schreibt Helmut Krätzl Papst Johannes Paul II. 1987 seinen Brief über die schwierige Situation der Kirche von Wien. Die späte Antwort besteht lediglich in der Mitteilung der Kenntnisnahme sowie des Gebetes und Segens des Papstes. Das frühe Sterben von Weihbischof Florian Kuntner und seine eigene lebensbedrohliche Erkrankung im Jahr 1994 bezeichnet Helmut Krätzl als schicksalhaft. Der in der Wiener Diözesansynode und anderen Diözesen in der Folge des II. Vatikanischen Konzils begonnene „Dialogvorgang" findet nicht ohne Zutun Weihbischof Kurt Krenns und anderer Restauratoren sein Ende.

III. Mein Leben für Bildung und Ökumene (93–124): Als Referent der österreichischen Bischofskonferenz für Erwachsenenbildung und Ökumene galt Helmut Krätzls Sorge der Öffnung der Kirche. Hilfe zum Menschwerden, Reflexion des Glaubens, Deutung der Welt und Begegnung mit der Kunst waren seine Anliegen. Als Schulbischof verteidigte er richtungweisend die neuen anthropologischen Ansätze des Religionsunterrichtes. Sein ökumenisches Engagement war Hoffnung gebend über die Grenzen Österreichs hinaus.

IV. Mein Leben für die Kirche des Konzils (125–153): Im Gegensatz zu jenen, welche die nachkonziliare Zeit als Abbruch erleben und deshalb für eine Restauration der Kirche eintreten, ist Helmut Krätzl als Zeitzeuge des II. Vatikanischen Konzils ein unermüdlicher Kämpfer für einen Aufbruch, eine weiterführende Reform der Kirche. Vorwürfe gegen sein 1998 in vier Auflagen sowie im Buchklub Donauland veröffentlichtes Buch „Im Sprung gehemmt" waren bereits nach dessen Erscheinen entstanden. Den einen war es „beinahe Standardwerk", Ermutigung, den anderen ein Beispiel für ein falsches Konzilsverständnis. Vorwürfe Roms (Römisches Dossier) haben nicht nur eine „Vorladung" im Vatikan zur Folge (31. Jänner 2003). Den beiden Kurienkardinälen Joseph Ratzinger und Giovanni Battista Re saßen im Gespräch Weihbischof Helmut Krätzl, Kardinal Christoph Schönborn und Weihbischof Ludwig Schwarz gegenüber. Weihbischof Krätzl war erfreut darüber, sich in fast freundschaftlichem Klima verteidigen und weiterhin schreiben zu dürfen. „1998 habe ich in meinem Buch ‚Im Sprung gehemmt' über manches geschrieben, was mir nach dem Konzil noch fehlt. Heute müsste ich fast alles wiederholen und besorgt füge ich noch hinzu, was allem Anschein nach sogar zurückgedreht wird." (150) Hier zählt er auf, was an konziliaren Anregungen unerledigt, nicht weiter bearbeitet wurde (Ekklesiologie, Fragen der Ehe und Sexualität aufgrund Gaudium et spes, liturgische Erneuerung, Ökumene). Das Konzil ist lange nicht am Ende.

V. Meine Sorge um die Kirche, wie sie ist (155–183): In fünf Interviews nimmt der Wiener Weihbischof Stellung zu Fragen der Kirche, die seit dem Konzil offen und unerledigt gebliebenen sind (siehe auch oben): Gemeinden ohne Priester, Religionsunterricht, Firmung, Wallfahrt, Kirchenaustritte, Vertrauensverlust der Kirche, wiederverheiratete Geschiedene und die Frage nach einem neuen Konzil.

VI. Meine Hoffnung für eine Kirche, die Zukunft hat (185–203): Helmut Kräztl erinnert an eine verkündigende und diakonische Kirche, die eine für das Zusammenleben unersetzbare Hilfe ist. Er weist auf verschiedene Aufbrüche an der Basis hin. Die Selbstständigkeit der Gemeinden wächst besonders dort, wo kein Priester mehr in der Pfarre wohnt. Auch Spannungen innerhalb der Kirche sind nicht nur negativ, sondern Zeichen von Leben. Ein Grund zur Hoffnung ist das wachsende Interesse an der Theologie. Die äußere religiöse Praxis nimmt zwar ab, die ernste Reflexion des Glaubens aber zu. Eine neue Interpretation des „Sentire cum ecclesia" ist erlebbar. Dies zeigt sich, wenn jeder in seiner Form Mitverantwortung wahrnimmt.

Weihbischof DDr. Helmut Krätzl möchte sein Buch als Einladung an möglichst viele Menschen verstehen, aus Liebe zur Kirche den Weg in ihr mitzugehen, sie nach Kräften zu gestalten, damit Kirche „immer noch ‚mehr wird'" (203).

Zwei Bildteile und ein Personenregister bereichern darüber hinaus dieses Buch.

Rüstorf *Josef Kagerer*

KIRCHENRECHT

◆ Loretan, Adrian (Hg.): Religionsfreiheit im Kontext der Grundrechte (Religionsrechtliche Studien 2). Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2011. (448) Geb. Euro 21,00 (D) / Euro 52,40 (A) / CHF 72,00. ISBN 978-3-290-20066-4.

Forschungsfrage des Sammelbandes „Religionsfreiheit im Kontext der Grundrechte" ist das Verhältnis des Grundrechts auf Religionsfreiheit zu anderen verfassungsrechtlich gesicherten Grundrechten. Damit schließt die Publikation an den ersten Teil der Religionsrechtlichen Studien „Religionen im Kontext der Menschenrechte" (TVZ 2010) an, der sich mit der Entwicklung eines Menschenrechtsbewusstseins innerhalb der Religionsgemeinschaften auseinandersetzte (vgl. die Rezension ThPQ 158 [2010], 428 f.).

In fünf Abschnitten wird das Thema aus unterschiedlichen Perspektiven umfassend beleuchtet. Vorangestellt sind zwei einleitende Essays. Den ersten Beitrag beginnt der Herausgeber *Adrian Loretan* mit rechtsphilosophischen Überlegungen zum Umgang des Rechtsstaates mit der Macht und stellt die These auf, dass der Rechtsstaat zur Vermeidung von Ungerechtigkeiten die Maßstäbe Freiheit, Demokratie und Fairness setzt. Es folgt der Beitrag von *Hermann Lübbe* „Repolitisierte Religion als Faktor internationaler Beziehungen", in dem die Bedeutung der Religion in politischen Auseinandersetzungen und der politische Einfluss religiöser Kulturen anhand konkreter Beispiele (Balkan, Indien, USA) untersucht werden.

Der zweite Abschnitt setzt sich mit historischen und philosophischen Grundlagen der Grundrechte auseinander. *Christoph A. Spenlé* und *Simon Mugier* gehen der Geschichte der Menschenrechte im Spannungsfeld von Individuum und Kollektiv nach. Sie spannen den historischen Bogen von den Vorläufern der Menschenrechte in Antike, jüdisch-christlicher Tradition, Renaissance und Aufklärung bis zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte 1948. Des Weiteren befassen sie sich mit der Systematik sowie der Ineffizienz des Menschenrechtsschutzes, die sich vor allem in der mangelnden Akzeptanz eines häufig als westlich geprägten Menschenrechtsrechtsverständnisses und den kulturellen Differenzen bei ihrer Interpretation und Umsetzung zeigen. Es folgt der Beitrag von *Robert P. George* mit rechtsphilosophischen Erwägungen zum Zusammenhang von Naturrecht und Menschenrechten. Weiters greift er die Frage auf, welche Rolle Gott und Glaube in der Theorie des Naturrechts spielen. *Janne Haaland Matlary* fragt, ob der Relativismus eine Grundlage der europäischen Politik sein kann und wie weit das Naturrecht für die politische Sphäre wiederbelebt werden kann.

Im dritten Teil sind Aufsätze zusammengestellt, die sich mit den Grundrechten im staatlichen Recht befassen. Mit dem Schutz der Menschenwürde, der in den Formen von Statusgarantie, Diskriminierungsverbot sowie Instrumentalisierungsverbot und Verbot der Demütigung rechtlich erfasst ist, setzt sich *Kurt Seelmann* auseinander. *Felix Hafner* stellt die Religionsfreiheit als Grundrecht sowie mögliche Kollisionsfelder mit anderen Grundrechten in den Mittelpunkt seiner Ausführungen. Es schließt sich ein Beitrag über die Grenzen der Religionsfreiheit von *Dorothée de Nève* an. Sie untersucht die Frage nach dem Schutz des Individuums und seiner Rechte, die Rolle von Pluralismus und Toleranz sowie das Spannungsfeld von Herrschaftsmonopol und Gewaltenteilung. Umfang und Grenzen von Art. 9 EMRK sowie

das einschlägige Primär- und Sekundärrecht der Europäischen Union werden von *Dieter Kraus* im Aufsatz „Religionsfreiheit im europäischen Recht" bearbeitet. Die schiitisch-muslimische Sicht wird von *Parinas Parhisi* eingebracht, die den Menschenrechtsdiskurs im Iran anhand ausgewählter Akteure vorstellt. Die Situation im Iran unterscheidet sich von jener in anderen muslimischen Ländern dahingehend, insofern dieser Diskurs nicht nur islam-intern geführt wird, sondern sich innerhalb der Parameter des Staates vollzieht. Parhisi ist in der Publikation mit einem zweiten Beitrag vertreten, einem Praxisbericht über Rechtsstaat und Verfassungstransfer in Afghanistan. Die Autorin führt eindrucksvoll die Kollisionen zwischen Gesetz, Scharia und Stammestradition vor Augen und kommt zum ernüchternden Schluss, dass die Idee eines Rechtsstaates in Afghanistan nur marginal umgesetzt wird. Sie gibt aber gleichzeitig zu bedenken, dass Religionskriege und die Verfolgung religiös Andersdenkender auch in Europa zur historischen Erfahrung von Religion und Staat gehören.

Die Rolle der Grundrechte im kirchlichen Recht wird unter vier Gesichtspunkten behandelt. *Kurt Martens* befasst sich mit der Einklagbarkeit von Grundrechten innerhalb der katholischen Kirche. Er erläutert und interpretiert die Normen des geltenden kirchlichen Gesetzbuches CIC/1983 über die hierarchische Beschwerde und geht auf die Schwierigkeiten ein, die mit dem Rechtsschutz innerhalb der katholischen Kirche verbunden sind. *Wilhelm Rees* konkretisiert die Frage nach dem Rechtsschutz in der Kirche anhand der Problematik sexueller Übergriffe durch Kleriker und skizziert die einschlägigen aktuellen Normen des kirchlichen Strafrechts im Hinblick auf die Rechte von Opfern und Tätern. Das staatsrechtliche Instrument des Kirchenaustritts wird von *Markus Graulich* behandelt. Er beleuchtet den Kirchenaustritt aus kirchlicher und staatlicher Perspektive, mit einem besonderen Blick auf die Situation in der Bundesrepublik Deutschland. Die Freiheitsrechte der Christen in weltlichen Angelegenheiten, wie sie in can. 227 CIC/1983 garantiert werden, stehen im Mittelpunkt der Ausführungen von *Helmuth Pree*. Er bezeichnet can. 227 als auf den Laien projizierte Schnittstelle zwischen Kirche und Welt, der in seiner Tragweite häufig unterschätzt wird.

Abgeschlossen wird die Publikation mit zwei Beiträgen zur Kooperation von Staat und Religion im Kontext der Grundrechte, welche die Schweizer Situation im Blick haben. *Judith Wyttenbach* analysiert, welche Lösungsansätze eine solche Kooperation für Konflikte in pluralistischen Gesellschaften anbieten kann. *Adrian Loretan* verweist in seinem Aufsatz auf die Bedeutung der notwendigen Trennung von Staat und Religion, wie sie schon Thomas von Aquin eingefordert hat.

Die Publikation „Religionsfreiheit im Kontext der Grundrecht" will eine fundierte und umfassende Darstellung des Verhältnisses des liberalen Rechtsstaates zu den Wahrheitsansprüchen der Religionen vorlegen. Dieser Anspruch wird vom Herausgeber und den Autorinnen und Autoren bestens eingelöst. Es werden zahlreiche brennende Fragen aufgegriffen, die den Diskurs von Recht und Religion betreffen und aus unterschiedlichen Zugängen interessante Denkanstöße gegeben. Insgesamt ist dieses Buch eine erfreuliche Bereicherung für wissenschaftlich Interessierte an den aktuellen Diskussionen unter dem Blickwinkel Grundrecht der Religionsfreiheit im Verhältnis zu den anderen Grundrechten. Diesem Werk ist eine weite Verbreitung und eine geneigte Leserschaft zu wünschen.

Salzburg *Gerlinde Katzinger*

KUNSTWISSENSCHAFT

◆ Büchsel, Martin / Müller, Rebecca (Hg.): Intellektualisierung 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.

„[…] die Deklaration des ‚Kultbildes' zum Epochenbegriff ist ein Anachronismus; sie steht im Gegensatz zur Entwicklung der Mediävistik überhaupt." (10) Mit dieser verstörenden Aussage revolutionieren die AutorInnen die von Petrarca und den italienischen Humanisten initiierte, von Vasari aufgegriffene und über Jacob Burckhardt, Johan Huizinga, Norbert Elias u. a. bis hin zu Hans Belting in leichten Nuancen stets wiederholte Auffassung mittelalterlicher Kunstgeschichte. Demnach bedurfte es zur Etablierung der Vorstellung der Neuzeit der Idee des Mittelalters als einer Vorzeit eines

auf handwerkliches Können sowie auf magische Bildpraktiken reduzierten Kunstbegriffs. Nun wurde diese Vorstellung einer (zwischen Antike und Renaissance verorteten) „dunklen" Zwischenzeit bereits durch die jüngere Forschung revidiert – so etwa durch Karlheinz Stierle in seinem Band über Petrarca (2003), oder Martina Pippals Einführung in die Kunst des Mittelalters (2002). Beachtenswert an der vorliegenden Studie ist der Versuch einer Neusituierung mittelalterlicher Kunst im Selbstverständnis von Religion und Kirche – und damit verbunden eine kritische Revision des Begriffs des „Kultbildes".

Die Beiträge resultieren aus einem vom Kunstgeschichtlichen Institut der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M. gemeinsam mit dem Liebighaus 2007 durchgeführten, hochkarätig besetzten Kolloquium. Initiiert von Martin Büchsel, Professor für Europäische Kunstgeschichte mit dem Schwerpunkt Mittelalter und seit seiner 2007 erschienenen Publikation *Die Entstehung des Christusporträts. Bildarchäologie statt Bildhypnose* auch in theologischen Kontexten keineswegs unbekannt, und gemeinsam mit Rebecca Müller, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut, herausgegeben, versammelt der Band neun ausführlich recherchierte, in Deutsch, Englisch oder Französisch verfasste und mit meist großformatigen und qualitativ gut reproduzierten Schwarz-weiß-Abbildungen versehene Einzelstudien (Charles Barber, Tobias Frese, Anne-Orange Poilpré, Celia Chazelle, Rebecca Müller, Serena Romano, Martin Büchsel, Beate Fricke, Heike Schlie). Gemeinsam ist ihnen die Entschiedenheit differenzierter Beobachtung und Reflexion.

Zunächst sei zwischen einer liturgischen und einer paraliturgischen Einbettung des Bildes zu unterscheiden und dabei insbesondere zu bedenken, welch klaren liturgischen Normierungen das Devotionsbild unterlag. Sodann seien die im Zusammenhang des Ikonoklasmus sowie der Bilderfrage verfassten literarischen Quellen einer genauen Analyse zu unterziehen; es gelte zu beachten, dass wir über das Konfliktfeld vor dem Ikonoklastenstreit über so gut wie keine zuverlässigen Informationen verfügen, wodurch sich auch die Auffassung eines Legitimationsdrucks christlicher Kunst relativiere. Weiters sei das illiterati-Argument (Kunst als Unterweisung der Leseunkundigen) einer kritischen Revision zu unterziehen und die Intellektualisierung der Kunst im Sinne einer gegenüber der Liturgie eigenständigen Stimme in Form der Typologie sowie der Poetik ins Feld zu führen.

Die Pointe ist klar: Eine Subsumierung mittelalterlicher Kunst unter den Begriff des „Kultbildes" ist obsolet. Von „Kultbild" könne nur im Sinne eines Strukturbegriffs gesprochen werden, „der ein Phänomen bezeichnet, das sich immer dann ergeben kann, wenn Kunst in die Devotion eingebunden ist." (19) Das gelte jedoch nicht nur für das Mittelalter; „die ‚Neuzeit' kennt das ‚Kultbild' ebenso." (ebd.) Resümierend: „Betrachtet man das ‚Kultbild' als Strukturbegriff, dann ist in der Analyse mittelalterlicher Kunst zuerst zu fragen, ob ein Bild auf eine liturgische Regelung zielt, ob es zum Adressaten paraliturgischer Praktiken wird, die es in den Geruch einer magischen Substanz bringen können, oder ob ein Bild in einer kommentarhaften Distanz zur Liturgie besteht und damit zu einer intellektuellen Auseinandersetzung einlädt." (Büchsel, ebd.)

Was bleibt damit vom von Hans Belting Anfang der 1990er-Jahre in die Diskussion gebrachten Begriff des „Kultbildes" – „vor dem Zeitalter der Kunst", eine These, die kunstwissenschaftliche Debatten und Theoriebildung gleichermaßen stimulierte wie theologische? Martin Büchsel ist mit Sicherheit dahingehend zuzustimmen, dass die Gegenüberstellung von „Kultbild" und „Kunstbild" als Epochendefinition strukturlogisch nicht funktionieren kann; mit dieser Deutlichkeit wurde dies bislang nicht formuliert. Das würde wohl auch Hans Belting uneingeschränkt anerkennen – und möglicherweise manchen seiner pointierten Stimuli auch revidieren. Die Leistung Beltings ist jedoch primär in der bereits Ende der 1970er-Jahre (*Das Bild und sein Publikum im Mittelalter, erstmals 1981*) entwickelten funktionsästhetischen Zugangsweise zu sehen – einem methodischen Ansatz, dem sich auch die vorliegende Studie verpflichtet weiß. Der Stimulus des „Kultbildes" bleibt, doch Differenzierung ist angezeigt.

Linz *Monika Leisch-Kiesl*

◆ Leisch-Kiesl, Monika / Schwanberg, Johanna (Hg.): Was spricht das Bild? Gegenwartskunst und Wissenschaft im Dialog (Linzer Beiträge zur Kunstwissenschaft und Philosophie 4). Transcript Verlag, Bielefeld

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**

2011. (210) Kart., zahlr. Abb. Euro 24,80 (D) / Euro 25,50 (Ö) / CHF 44,00. ISBN 978-3-8376-1496-1.

Der vorliegende Band – anzusprechen als Ausstellungskatalog *und* disziplinenübergreifende Essaysammlung – stellt das schillernde und breit gefächerte Oeuvre des Projekts „Im Vorbeigehen" des Instituts für Kunstwissenschaft und Philosophie (IKP) an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz (KTU) dar. Er lädt ein, anhand der neunzehn vorgestellten künstlerischen Positionen die Multidimensionalität dieser mittlerweile zehnjährigen kuratorischen Arbeit zu erkunden.

Den beiden Initiatorinnen und Herausgeberinnen Monika Leisch-Kiesl und Johanna Schwanberg gelang es bereits bei den jeweiligen Ausstellungen, das beiläufige *Im Vorbeigehen* neu zu bewerten; nun verdichten sie es in Buchform. Denn wer daran denkt, das vorliegende Buch *im Vorbeigehen* zu lesen, erfährt zweierlei:

Zum einen, dass es natürlich quer gelesen werden kann, quasi im Vorbeigehen. Die kurzen Textzitate der Künstler und Künstlerinnen, welche jedem Kapitel vorangestellt sind, geben eine Innensicht der jeweiligen künstlerischen Konzepte und Botschaften. Vertiefend und ergänzend laden die ausgezeichnet recherchierten Werkbeschreibungen der beiden Herausgeberinnen sowie die erfrischenden Blickwinkel und Synthesen der von Fachleuten verschiedener Disziplinen verfassten Essays im Kontext Kunst und Wissenschaft jeweils zu einem anregenden Zehnminutengespräch mit Autoren und Künstlern ein.

Zum anderen ist der Titel der Ausstellungsreihe „Im Vorbeigehen" ein raffinierter Türöffner, der anregt, sich *kurz mal* mit einem Thema zu konfrontieren, um schlussendlich die restlichen Pläne des Tages zu vergessen. Zudem birgt der Titel der Ausstellungsreihe die vielfältige Beziehungsqualität und -dynamik der Kunstrezeption: *Vor* dem Werk stehend, ist der Rezipient *bei* ihm, um *in es gehend* Neues zu entdecken.

Die Auswahl der künstlerischen Positionen erfolgt in einem pluralistischen Sinn, mit Blick auf die ganze Breite zeitgenössischer Kunstproduktion: So sind neben aktuellen räumlich-skulpturalen und recherchierend-dokumentarischen Arbeiten ebenso zeitgenössische fotografische sowie malerische Werke vertreten. Eine ähnlich breite Vielfalt bieten die begleitenden Texte: Hier stehen literarische Texte neben journalistischen Interviews, theoretische Positionen verschiedener Disziplinen neben studentischen Perspektiven. Biografien der Künstler sowie der Autoren runden das Werk ab.

Weist Johanna Schwanberg den Künstlern und Künstlerinnen des 21. Jahrhunderts Begriffe wie „Pluralitätskompetenz" und „Patchworkidentität" (21) als wesentliches Charakteristikum zu, so zeigen die Herausgeberinnen mit der Themenauswahl der künstlerischen Positionen und Essays, dass dies auch für die heutige Kunstwissenschaft gesagt werden kann. Monika Leisch-Kiesl und Johanna Schwanberg bauen mit ihrer Zusammenstellung zum Teil verblüffend pointierte, aber sicherlich auch kontrovers zu diskutierende Spannungsbögen auf, welche die pulsierende Dynamik der kunstwissenschaftlichen Arbeit deutlich machen. Offen bleibt, weshalb bei einigen künstlerischen Positionen, etwa bei Tanja Estermann, Gert Hasenhütl oder Thomas Baumann, auf eine textliche bzw. theoretische Auseinandersetzung als Gegenpart zur Werkbeschreibung verzichtet wurde.

Auf den 210 Seiten wird damit auch ein sehr guter Einblick in Arbeitsweise und Selbstverständnis des Instituts für Kunstwissenschaft und Philosophie geboten. Dieses hat die Verflechtung von Text- und Bildproduktion ins Zentrum universitärer Ausbildung und wissenschaftlicher Auseinandersetzung gestellt und zeigt hier in Buchform die Bandbreite kunstwissenschaftlichen Arbeitens auf. So kann das Werk überdies als Arbeitsbuch für Kunstinteressierte und Studierende empfohlen werden, da es u. a. eine Fülle möglicher Zugangsweisen zur Gegenwartskunst eröffnet.

Hellmonsödt *Manfred Seifriedsberger*

LITURGIE

◆ Heinemann, Christoph (Hg.): Gottes Wort im Kirchenjahr 2012. Das Werkbuch für Verkündigung und Liturgie. Lesejahr B – Band 1: Advent bis 7. Sonntag. Echter Verlag, Würzburg 2011. (240) Kart. Euro 15,90 (D) / Euro 16,40 (A) / CHF 22,90. ISBN 978-3-429-03452-8.

◆ Heinemann, Christoph (Hg.): Gottes Wort im Kirchenjahr 2012. Beiheft zur Liturgie.

Lesejahr B – Band 1: Advent bis 7. Sonntag. Echter Verlag, Würzburg 2011. (58) Geheftet. Euro 4,50 (D) / Euro 4,70 (A) / CHF 6,80. ISBN 978-3-429-03455-9.

◆ Heinemann, Christoph (Hg.): Gottes Wort im Kirchenjahr 2012. Lesejahr B – Band 1: Advent bis 7. Sonntag. DIGITAL. Echter Verlag, Würzburg 2011. (CD-ROM, Booklet) Jewelcase. Euro 23,00 (D) / Euro 23,20 (A) / CHF 34,90. ISBN 978-3-429-03458-0.

Pünktlich zum neuen Kirchenjahr (Lesejahr B) ist wieder das praktische wie spirituell bereichernde Werkbuch für Verkündigung und Liturgie in Print- und Digitalausgabe erschienen. Auf vielfachen Wunsch wird nun eine größere Schrift sowie ein übersichtlicherer Aufbau der Gottesdienstvorlagen geboten. Zahlreiche inhaltliche Anregungen, hervorgegangen aus einer Fragebogenaktion, werden für die weiteren Ausgaben in Aussicht gestellt. Der *Leitartikel*, verfasst von Jens Watteroth, aufgeteilt auf diesen wie die noch folgenden Bände des Jahrgangs, befasst sich mit dem Thema missionsarischer Seelsorge in Deutschland.

Besonders hingewiesen sei auf die *Predigtreihe* zum Advent von Jens Maierhof (197–204). Die *Gottesdienst-Modelle* stellen eine Bußfeier vor Weihnachten sowie Bausteine für eine Familienchristmette vor (205–212). *Ansprachen-Modelle zu besonderen Gelegenheiten*, etwa zum Jahreswechsel, zum Wiedereinzug in eine renovierte Kirche, zum Begräbnis (eines Ordenspriesters) ergänzen und beschließen den aktuellen Band, dem zu wünschen ist, neuerlich eine gute Hilfe für eine begeisternde pastorale Arbeit zu sein!

Rutzenmoos *Bernhard J. Kagerer*

LITURGIEWISSENSCHAFT

◆ Dürr, Marion: „Brannte uns nicht das Herz …?" Struktur und Gestaltung der Wort-Gottes-Feier an Sonn- und Feiertagen am Beispiel der Rollenbücher für das deutsche Sprachgebiet (Studien zur Pastoralliturgie 28). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2011. (274) Kart. Euro 42,00 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 55,90. ISBN 978-2-7917-2352-5.

Wort-Gottes-Feiern sind in vielen Pfarren zu wertvollen Lösungen in der Not geworden, weil aufgrund des Ordinationsmangels nicht mehr jeden Sonntag Eucharistie gefeiert werden kann, Gemeinde aber wesentlich aus der (sonntäglichen) Versammlung lebt. Das ist nichts völlig Neues in der Liturgiegeschichte – so gab es beispielsweise im 16. und 17. Jh. aufgrund des Binationsverbotes auch an Sonntagen von Priestern geleitete Wort- oder Predigtgottesdienste (vgl. 14 f.). Wie aber sollen heute diese sonntäglichen Versammlungen ohne Priester gestaltet sein? Dazu veröffentlichten 1997 die deutsch-schweizerischen Bischöfe ein „Vorsteherbuch für Laien"; 2004 erschien das Pendant der Liturgischen Institute Deutschlands und Österreichs, die Wort-Gottes-Feier, ein Werkbuch, das in österreichischen und deutschen Diözesen verbindliche Grundlage ist für nichteucharistische Gottesdienste an Sonn- und Festtagen. Diese beiden Bücher sind Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung, die im Studienjahr 2009/10 an der Uni Mainz als Dissertation angenommen und für die vorliegende Publikation leicht überarbeitet wurde.

Die Verfasserin geht nach einem einleitenden Abschnitt vom Kern der Feier aus, dem *Herz der Wort-Gottes-Feier*, *der Verkündigung* (vgl. Kapitel 1, 23–128) und der darauf konstitutiv folgenden *Antwort der Gemeinde auf das Wort Gottes* (vgl. Kapitel 2, 130–188). Weitere Kapitel widmen sich der *Kommunionfeier* (189–206) und dem *Rahmen der Wort-Gottes-Feier: Eröffnung und Abschluss* (207–245), bevor auswertend Resümee gezogen wird, dem sich die *Bibliografie* (253–274) anschließt; sie bietet in Unterabschnitten eine Zusammenschau einschlägiger Quellen und Dokumente.

Innerhalb der einzelnen Abschnitte werden die jeweiligen Elemente in ihrem Werden aus der Geschichte und ihrer Bedeutung erläutert, bevor die Verfasserin ihre Gestaltung gemäß den Rollenbüchern ausführlich reflektiert und kritisch bespricht. Dabei kommen viele wertvolle Gestaltungshinweise und detailreiche Überlegungen für die ganz praktische Inszenierung zur Sprache, die längst nicht nur für Wort-Gottes-Feiern relevant und wertvoll sind, sondern für Schriftverkündigung in der Liturgie insgesamt: etwa die aus den entsprechenden Dokumenten zusammengestellten Erläuterungen für den Vortrag der Schrifttexte; die kritischen Anregungen für einen Umgang mit dem Verkündigungsbuch/den Verkündigungsbüchern (122–128), der die Bedeutung des Evangeliums hervorhebt, ohne die Schriften

des Ersten Bundes abzuwerten, durch den aber auch deutlich wird, dass es nicht um die Verehrung eines Buches geht, sondern um die Gegenwart des Auferstandenen im Schriftwort; die Möglichkeiten zum Vortrag des Antwortpsalms – selbst dann, wenn geschulte Kantor/inn/en fehlen (73–84); Anmerkungen zur Gegenwart Christi im gepredigten Wort (108–121, v. a. 113 f.) und zum Vollzug der Fürbitten (174–179).

Für die übersichtlichen Tabellen zum Ablauf der Gesamtinszenierung werden viele dankbar sein, die einen klareren Aufbau des Werkbuches für Deutschland und Österreich vermissen. Insgesamt ist die Untersuchung empfehlenswert für alle Gottesdienstleiter/innen; eine Pflichtlektüre ist sie freilich über den liturgiewissenschaftlichen Kreis hinaus für diözesane Ausbilgungsleiter/innen liturgischer Dienste wie auch für alle Priester – vor allem für diejenigen, in deren Wirkungsbereich Wort-Gottes-Feiern gestaltet werden.

Linz *Christoph Freilinger*

◆ 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.

Die liturgische Feier der Versöhnung ist zweifellos in der Krise: Weithin geschwundene Beichtpraxis ist dafür genauso ein Indiz wie die angesichts moralischer Skandale der jüngeren Zeit gelegentlich zu beobachtende Unfähigkeit mancher kirchlichen Instanzen, menschlich und theologisch adäquat mit offenkundig gewordener schwerer Schuld in den eigenen Reihen umzugehen. Heilung („Therapie") wird von den meisten Zeitgenossen heutzutage außerhalb kirchlicher Institutionen gesucht. Zugleich hat die Glaubenskongregation 1972 festgehalten, „die persönliche und vollständige Beichte wie auch die Lossprechung bleiben der einzige ordentliche Weg, auf dem sich die Gläubigen mit Gott und der Kirche aussöhnen" – eine Vorgabe auch für die theologische Wissenschaft, die sich auf den Reichtum der liturgischen Tradition besinnen will, um in der gegenwärtigen Krise Handlungsmöglichkeiten zu eröffnen.

Das Deutsche Liturgische Institut hat sich in seiner 8. Trierer Sommerakademie 2009 dem schwierigen Thema „Versöhnt leben: Liturgie als Ort der Versöhnung" gestellt; Ewald Volgger ist es zu danken, dass daraus eine Publikation hervorgegangen ist, die den Mut hat, die notorischen Probleme und mögliche Lösungen anzusprechen, zugleich aber die Klugheit besitzt, die Grenzen lehramtlicher Festlegung zu respektieren, ohne sie freilich zu ideologisieren. Entsprechend der Kommunikationssituation, aus der das Buch hervorgegangen ist, stellt es weniger einen wissenschaftlichen Forschungsbeitrag zur Fachdiskussion dar (deren Stand von Reinhard Meßner im Handbuch „Gottesdienst der Kirche", Band 7/2, meisterhaft dargestellt wurde und im einleitenden Beitrag von Ewald Volgger knapp referiert wird) als vielmehr einen gelungenen Versuch, über Chancen und Grenzen versöhnenden Feierns unter den gegenwärtigen Bedingungen katholischer Praxis zu informieren und konkrete Anregungen dafür zu geben. Wissenschaftler kommen genauso zu Wort wie Praktiker (und eine Praktikerin); der Bogen spannt sich von „Sühne und Schuld aus biblischer Sicht" (Rainer Schwindt; 79–105) bis zur therapeutischen Reflexion „Über Schuld und Schuldgefühle" (Franz Reiser; 106–125), von pastoraltheologischen Überlegungen (Konrad Baumgartner; 33–56) über Praxisberichte aus pfarrlicher (Hubert Lenz; 170–183) und klösterlicher (Sr. Karin Berger; 184–201) Perspektive bis zur Kirchenmusik (Matthias Kreuels; 222–231, einschließlich Noten eigener Kompositionen); „Hilfestellungen, die der Alltag kennt" (Alexander Saberschinsky, 202–216) werden ebenso erörtert wie „Die Quadragesima" (Andreas Heinz; 57–78) und Bausteine zur „Gestaltung von Bußgottesdiensten" (Eduard Nagel; 217 f.).

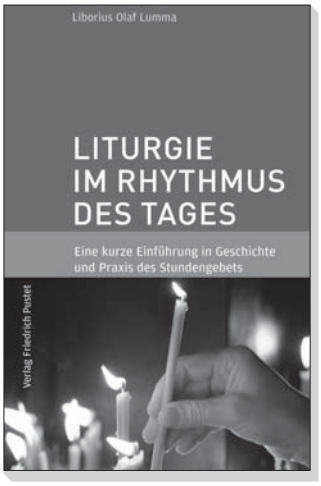
Hinweise auf die Vielfalt und die historische Bedingtheit der verschiedenen Wege von Umkehr und Versöhnung gehören zu den wiederkehrenden Themen mehrerer Beiträge; auch kann nicht oft genug wiederholt werden, dass die Taufe die fundamentale Feier der Umkehr ist („paenitentia prima") und dass eine zweite Buße ihren ursprünglichen Zweck ausschließlich in der Wiedereingliederung nach kirchentrennender Sünde hat, während die überkommene Form der Beichte das Ergebnis tiefgreifender Veränderungen darstellt (so u. a. Klaus-Peter Dannecker, Versöhnt in Gemeinschaft leben: Impulse aus der Liturgiegeschichte für neue Formen gemeinschaftlicher Versöhnung; 146–167). Eine unqualifizierte Rede von „dem Bußsakrament" im Singular verbietet sich angesichts dieser elementaren Einsichten.

Tagesgebete und Stundengebet im theologischen Sachbuch

Alex Stock
Orationen
Die Tagesgebete im Jahreskreis neu übersetzt und erklärt

Die Orationen des lateinischen Messbuchs sind Texte, die äußerst konzentriert ein Anliegen formulieren, das der Priester stellvertretend für die Gemeinde an Gott richtet. Die sprachsensible Übertragung dieser Orationen durch den Theologen Alex Stock stellt die theologische und geistliche Substanz dieser kleinen Texte heraus.

104 S., kart., ISBN 978-3-7917-2378-5
€ 8,90 (D) / € 9,20 (A) / SFr 13,50



Liborius Olaf Lumma
Liturgie im Rhythmus des Tages
Eine kurze Einführung in Geschichte und Praxis des Stundengebets

Die Tagzeitenliturgie gehört zum ältesten christlichen Erbe. Ausgehend von einem geschichtlichen Überblick gibt das Buch Anregungen für die Tagzeitenpraxis. Es erschließt die theologischen Grundgedanken dieser Gebetskultur und bezieht ökumenische Optionen mit ein.

152 S., kart., ISBN 978-3-7917-2396-9
€ 14,90 (D) / € 15,40 (A) / SFr 21,90

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

Das vielleicht wichtigste Kapitel des Buches ist der Beitrag von Ewald Volgger selbst über „Wesen und Auftrag der sogenannten Bußfeier“ (126–145). Ausgehend von Optionen der nachvatikanischen Liturgiereform wird diese beliebte Feierform in den Horizont der jüngeren sakramententheologischen Reflexion gestellt, ihre liturgische Gestalt erörtert und ihre pastorale Relevanz aufgewiesen – man merkt, dass der Verfasser aus reicher eigener Erfahrung spricht. Auch Volggers „Zusammenfassender Vortrag“ über „Die vielfältigen Wege zur Versöhnung“ (232–251) spricht klar und differenziert die offenen Fragen heutiger Bußpraxis an und erhellt ihre Diskussion im Lichte der überaus facettenreichen kirchlichen Tradition.

Die Überwindung der sogenannten Krise des Bußsakramentes ist den für die kirchliche Praxis Verantwortlichen aufgegeben; das vorliegende Buch illustriert nicht nur die Dringlichkeit dieser Aufgabe, sondern macht auch deutlich, dass die theologische Wissenschaft ihren Beitrag dazu zu leisten imstande ist.

Regensburg *Harald Buchinger*

MORALTHEOLOGIE

◆ Lintner, Martin M.: Den Eros entgiften. Plädoyer für eine tragfähige Sexualmoral und Beziehungsethik. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2011. (182) Pb. Euro 17,95 (D, A) / CHF 25,90. ISBN 978-3-7022-3114-9.

Das Jahr 2010 wird als Jahr der Krise der europäischen katholischen Kirche in die Geschichte eingehen. Die massenhafte Aufdeckung von Fällen sexuellen Missbrauchs durch Priester und Ordensleute und von Vertuschung solcher Taten durch die Kirchenoberen hat die Kirche nicht nur in den Ländern tief getroffen, in denen sich diese Vorgänge abspielten. Neben dem Ruf nach schonungsloser Aufklärung und ehrlicher Aufarbeitung wurde daher auch der Ruf nach strukturellen Reformen laut, damit sich solches nie wieder wiederholen könne. Ein Baustein solcher Strukturreformen ist nach Überzeugung vieler maßgeblicher Kräfte eine grundlegende Erneuerung der kirchlichen Sexualmoral.

Genau für eine solche möchte das vorliegende Buch des Brixener Moraltheologen Martin Lintner Impulse und Anregungen bieten. „Aus Liebe zur Kirche und aus Sorge um die Strahlkraft des Evangeliums“ (11) möchte er strittige Punkte der traditionellen kirchlichen Sexualethik aus der Tabuisierung durch kirchliche Diskussionsverbote herausholen und der Frage auf den Grund gehen, warum es zu der bekannten tiefen Kluft zwischen kirchlichen Sexualnormen und alltäglicher Praxis der Gläubigen kommen konnte. Ausgehend vom Diktum Nietzsches, „das Christentum gab dem Eros Gift zu trinken“ (15), möchte er Wege aufzeigen, um den Eros zu entgiften und die wertvollen, ja wertschätzenden Impulse des christlichen Glaubens für einen heilsamen Umgang mit der Sexualität freizulegen. Zwischen der Dämonisierung der Sexualität auf der einen Seite und der Sakralisierung auf der anderen möchte er einen gesunden Mittelweg beschreiben (16), indem er die Sexualität als ein Element ganzheitlicher personaler Liebe und Treue versteht.

Die *Kapitel 1 bis 6* des Buchs bieten einen geschichtlichen Durchgang durch Altes und Neues Testament, Patristik, Mittelalter und Neuzeit, hin zum II. Vatikanischen Konzil und zur Enzyklika *Humanae Vitae* Pauls VI. Daran schließen sich in den *Kapiteln 7 bis 9* systematische Überlegungen an. Aufbauend auf diesen können in den *Kapiteln 10 bis 12* die konkreten Konfliktfelder einer zeitgemäßen Sexualethik beleuchtet werden: Ehe, Ehescheidung und frei gewählte Ehelosigkeit; Selbstbefriedigung, Homosexualität, vor- und außereheliche Beziehungen; sexueller Missbrauch und Pornografie. In einem *Schlusskapitel* zieht Lintner ein Resümee.

Im geschichtlichen Teil arbeitet Lintner mit großer Ehrlichkeit Stärken und Schwächen der kirchlichen und theologischen Tradition der Sexualmoral auf. Er präsentiert wesentliche Stationen aus deren Entwicklung, so dass diese gut nachvollziehbar wird. Der systematische Teil legt eine personalistisch konzipierte Sexualethik dar, wie sie in den nachkonziliaren Entwürfen der Moraltheologie ebenso wie in grundsätzlichen Äußerungen der letzten Päpste üblich geworden ist, ohne sich freilich auf die kirchenamtlichen Sexualnormen auszuwirken. Der praktische Teil schließlich gibt plausible und sehr konkrete Vorschläge für gangbare Neuformulierungen sexualethischer Normen.

Gerade in diesem letzten Teil scheut Lintner nicht vor den „heißen Eisen“ der Debatte zurück. Er macht sich stark für einen anderen Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen. Er plädiert für eine Gradualität in der

Bewertung vorehelicher Beziehungen. Und er mahnt in Erinnerung an die weit verbreitete Segnung gleichgeschlechtlicher Paare im Mittelalter einen weitherzigeren Umgang mit Homosexuellen an. Hier lässt der Verfasser keine Klarheit vermissen. Dies tut er jedoch mit einem durchgehend konzilianten Ton. Seine tiefe Liebe zur Kirche, die das Leiden an ihr einschließt, ist vom ersten bis zum letzten Satz spürbar. Darin liegt eine der ganz großen Stärken des Buchs. Zudem ist es hervorragend lesbar, allgemein verständlich und durch den narrativen Stil flüssig und spannend.

Dies positive Gesamturteil vorausschickend, seien einige *kleine Kritikpunkte* genannt:

1. Bei aller Berechtigung eines gerafften Überblicks über ein komplexes Thema hätte *da und dort ein wenig mehr Ausführlichkeit* gut getan: Von Augustinus erfahren wir zwar detailliert die biografischen Hintergründe für seine negative Sicht der Sexualität (42–45). Seine diesbezüglichen theologischen Aussagen kommen allerdings nicht vor. Thomas von Aquin, der die katholische Moraltheologie bis ins Mark geprägt hat, wird nur auf einer halben Seite referiert (50). Und auch die Theologie der Leiblichkeit, die in der Tat zentrale Bedeutung hat, hätte etwas mehr schöpfungstheologische und soteriologische Ausfaltung verdient gehabt.

2. Zwei *kleine inhaltliche Fehler* sind mir aufgefallen: Die auf Lawrence Kohlberg zurückgehende These, dass nur ein Drittel der Menschen zu einem wirklich autonomen Urteil komme (77), gilt heute als überholt. Es zeigte sich, dass Kohlberg in seinen Befragungen zu sehr auf rein rationale Begründungsmuster setzte und die emotionale Intelligenz der Menschen vernachlässigte (Steve Yussen, Gertrud Nummer-Winkler u. a.). – Ebenso nicht zutreffend ist die Behauptung, mit der zunehmenden Verwendung der Pille steige auch die Zahl der Abtreibungen (94). Das Gegenteil ist der Fall – jedenfalls wenn man den Daten des Alan-Gutmacher-Instituts glaubt, des weltweit bedeutendsten Instituts der empirischen Sexualforschung: Danach nimmt der Gebrauch der Pille in allen Kontinenten deutlich zu – und die Zahl der Abtreibungen in allen Kontinenten ebenso deutlich ab – am klarsten in Osteuropa seit dem Fall des Eisernen Vorhangs.

Insgesamt ist das Buch aber sehr lesenswert. Es bleibt zu hoffen, dass es eine ehrliche und aufrichtige Debatte in der Kirche fördert. Dass dies nach wie vor eine Hoffnung bleibt, belegt nicht nur das Nachwort von Sigrid Müller, sondern auch die Reaktion der Amtskirche auf das Vorprogramm der Jugendvigil mit dem Papst in Freiburg i. Br. am 24.9.2011. Dort hatte man mittels großer roter und grüner Papphände die Zustimmung oder Ablehnung der Jugendlichen zur sexualethischen Lehre der Kirche abgefragt. Und obwohl die anwesenden Jugendlichen vermutlich relativ „kirchennah" gewesen sein dürften, reckten sich bei jeder einzelnen Frage weit mehrheitlich rote Hände in den Himmel über Freiburg. Doch anstatt dankbar zu sein, dass ihnen auf diese Weise die Augen geöffnet wurden, sollen die deutschen Bischöfe nachher vorrangig darüber diskutiert haben, wer auf die Idee einer derartigen Befragung gekommen sei.

Lintner weiß um diese prekäre Situation offener Rede über Sexualethik und übt sie dennoch mutig und klar. Gut, dass ihn sein Vorgänger als Moraltheologe, der mittlerweile aus Gesundheitsgründen emeritierte Bischof Karl Golser, in einem Vorwort darin bestärkt und in Schutz nimmt. Auf den Einsatz der Bischöfe für die offene Rede wird es in dieser Sache entscheidend ankommen.

Linz *Michael Rosenberger*

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.

Die Einmaligkeit des Opfers Christi und die Einheit seines Leibes werden in der geschichtlichen Wirklichkeit von der Vielfalt der sich auf ihn berufenden Kirchen und Gemeinschaften überschattet. Die Ökumenische Theologie betreibt die Frage nach diesem einheitliche Prinzip – wie es in der realen Vielfalt sichtbar bleibt, fortwirkt, sich pastoral darstellen und möglicherweise in jeder Hinsicht wieder herstellen lässt. Die Bedeutung dieser Fragestellung sowohl für das dogmatische Selbstverständnis der jeweiligen Konfession wie für ihr Verhältnis zu ihrem gesellschaftlichen Umfeld liegt auf der Hand. Ökumenische Theologie ist also ein wesentliches Element jeder systematischen und politischen Theologie und darf auf keinen

Fall nur als ein Traktat unter anderen betrachtet werden.

Dankenswerterweise hat topos Peter Lünings „Ökumene an der Schwelle zum dritten Jahrtausend“ unter dem Titel „Ökumene der kleinen Schritte“ wieder aufgelegt. Der Autor skizziert hier weniger eine eigene Position, als dass er eine konzise Einführung in die Ökumenische Theologie vorlegt, die von der biblischen Fundierung (26–34) ausgeht. Daran schließt ein geschichtlicher Überblick über die ökumenischen Bewegung (35–52) an. Eine knappe, aber umfassende Darstellung der kontroversen Themen (53–130) bildet den Hauptteil des Bandes. Der geschichtliche Überblick beginnt mit einer kleinen Konfessionskunde, weil es keine Ökumene an der Realität der konfessionellen Vielfalt vorbei geben kann. Die einzig mögliche Form ist daher eine „Ökumene der Konfessionen“ (16), die Lüning als ersten Schritt zu der im Begriff „Ökumene“ grundgelegten und von Gott angezielten Einheit der Menschheit sieht. Ebenso weist er zu Recht auf die Bedeutung der Vorwegnahme dieser Einheit für die Glaubwürdigkeit des Christentums hin und hebt die „geistliche“ Dimension des Prozesses hervor. Er stellt fest: „Ein echter ökumenischer Fortschritt wird sich erst dann erzielen lassen, wenn die Kirchen bereit sind, die eigenen ‚Herzen zu bekehren‘“ (127).

In der Erörterung der kontroversen Positionen geht es Lüning vor allem darum, die offenen Wege zu einem differenzierten Konsens aufzuzeigen, wobei er als zentralen Punkt eine Einigung im Verständnis der Rechtfertigung vor Gott ausmacht. Dabei stellt er stets das Gemeinsame vor das Trennende und zeichnet so möglicherweise ein in Zügen zu optimistisches Bild der Konfliktlagen.

Insgesamt liegt hier aber eine von einem umfangreichen „Wörterbuch“ (133–58) beschlossene Einführung ins Thema vor, die vor allem für Studenten der Theologie sehr zu empfehlen ist.

Linz *Josef Kern*

PATROLOGIE

◆ Heither, Theresia: Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern: Mose. Aschendorff Verlag, Münster 2010. (326) Geb. Euro 36,00 (D) / Euro 37,10 (A) / CHF 62,10. ISBN 978-3-402-12852-7.

Die bereits gut eingeführte und zügig voranschreitende Reihe erhält mit diesem Band über Mose eine wichtige Ergänzung. Da auf diese herausragende Gestalt der Bibel alle Väter bei verschiedenen Gelegenheiten zu sprechen kommen, entschied sich die Verfasserin, für ihre Darstellung hauptsächlich die frühesten Autoren heranzuziehen. In sieben Kapiteln beschreibt sie die Ausführungen der Väter, wobei sie als Leitfaden in den ersten vier Kapiteln den Lebensweg des Mose wählt. Den Anfang machen zwei kurze Kapitel, eines über die von den Vätern benützten außerbiblischen Quellen zu Zeit und Leben des Mose, das andere über sein Leben bis hin zur Berufung. Hier geht es u. a. um die Deutung des Engels, des Dornbusches und um das Verhalten des Mose bei der Berufung, welches die Väter öfter mit dem des Propheten Jesaja vergleichen.

Das dritte Kapitel behandelt die Sendung des Mose und bildet den Schwerpunkt des Buches. Ausführlich werden hier die Beziehung zu Gott und die Offenbarung am Sinai in ihren verschiedenen Aspekten beschrieben. Bei letzterer geht es aus der Sicht der Väter vor allem um die Vielschichtigkeit des Gesetzes, ausgehend von der Unterscheidung von ‚Buchstabe und Geist‘. Anschließend wird Moses Verhältnis zum Volk in seiner Zwiespältigkeit von Liebe und Leiden dargestellt, welches hineinspielt in die Vermittlung des Gotteswortes. Zur Mittlertätigkeit des Mose gehört aber auch die Fürbitte für das Volk sowie das Handeln im Auftrag und im Sinne Gottes zum Heil des Volkes; hierfür ist der Stab ein wichtiges Symbol. Das wiederum kurze Kapitel zu Moses Tod und Begräbnis zeichnet die Besonderheiten dieses Geschehens nach, wobei auch außerbiblische Überlieferungen anklingen.

Die restlichen drei Kapitel sind thematisch-bibeltheologisch ausgerichtet, wobei das erste mit dem Titel „Größe und Schwachheit“ sich mit der Person des Mose, seinen Titeln und Funktionen sowie mit seinen hervorragenden Eigenschaften befasst. Hier kommen verschiedene Auslegungen, auf die vorher auch da und dort verwiesen wurde, systematisch geordnet zur Sprache, sodass ein faszinierendes Bild dieses Mannes entsteht. Das nächste Kapitel befasst sich mit den Auslegungen, welche Mose als Symbol für das Gesetz und noch mehr als Typos für Christus zeigen, u. a. in seinem Kampf mit dem Pharao, der das Böse darstellt, wie auch in der Taufe im Schilfmeer und vor allem als Ge-

setzgeber. Das siebte Kapitel schließlich handelt von Christus als dem neuen Mose; es schaut primär vom Neuen Testament aus zurück und legt dar, was Mose zum Verständnis Christi und seiner Sendung beiträgt; dieser Blick legt sich nahe, denn „Mose ist die im Neuen Testament am häufigsten genannte Gestalt aus dem Alten Testament und hat das Christusbild der ersten Jahrhunderte entscheidend beeinflusst" (267).

Mit dieser Sammlung und wohldurchdachten Aufschlüsselung der frühchristlichen Auslegungen von Mose, seiner Person, seiner Beziehung zu Gott, seinem Wirken für das Volk und seiner symbolischen Bedeutung für das Verständnis des Neuen Testaments hat die Verfasserin eine ungeheure Arbeit geleistet, die einem/r heutigen Leser/in einen interessanten und vor allem spirituellen Zugang zu dieser großen Gestalt des Alten Testaments eröffnet.

Linz *Franz Hubmann*

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.

Die Frage nach religiöser Bildung in Kindertageseinrichtungen wird gegenwärtig recht unterschiedlich diskutiert. Der neue „Bundesländerübergreifende BildungsRahmenPlan" für elementare Bildungseinrichtungen in Österreich (2010) spart das Thema Religion aus. In Deutschland hat sich die Situation durch aktuelle Bildungsinitiativen im Elementarbereich verändert. Viele Bundesländer haben Themen wie Werte und Religion in ihre Bildungspläne aufgenommen und dadurch religiöse Bildung über konfessionelle Kindertageseinrichtungen hinaus zum Bildungsprinzip gemacht. Das erfordert Überlegungen zur Umsetzung in der Praxis, zumal die religiöse Landschaft in Kindertageseinrichtungen in den letzten Jahren plural geworden ist.

Fleck und Leimgruber stellen in ihrer Publikation die veränderte Situation in Kindergärten durch das Zusammentreffen verschiedener Kulturen und Religion dar und führen zunächst in Konzepte des multikulturellen, interkulturellen und interreligiösen Lernens ein. Die Autorin und der Autor vertreten ein vergleichendes interreligiöses Lernen mit dem Ziel, die je eigene religiöse Identität zu stärken und zu vertiefen, sowie andere religiöse Vollzüge und Lebensformen kennen und wertschätzen zu lernen (vgl. 12). Sie grenzen sich davon ab, fremde Religionen in der eigenen zu subsumieren, die Bekenntnisse untereinander zu vermischen oder in der Arbeit mit den Kindern zum Ergebnis einer Einheitsreligion oder Patchworkreligiosität zu gelangen (vgl. 12). Den Pädagog/-inn/en kommt in der Interreligiösen Bildung eine mäeutische Funktion zu, das heißt, sie sollen auffallende Differenzen, Besonderheiten oder vergleichbare Aspekte ansprechen, thematisieren und dadurch in das Bewusstsein der Kinder heben (vgl. 16). In den Bildungsplänen der Bundesländer wurden zur Bewältigung der Pluralität von Religionen bereits Lernaufgaben ausgearbeitet, welche die Autoren im ersten Teil ihrer Publikation einander gegenüberstellen. Anschließend folgt eine sehr ausführliche Einführung in fünf Weltreligionen, die in kleineren Abschnitten auch miteinander in Beziehung gebracht werden. Die darauf folgenden Kapitel widmen sich der Praxis. Zunächst wird die Alltagsgestaltung in Kindertageseinrichtungen mit interreligiösen Impulsen verknüpft, danach folgen Anregungen zum Umgang mit Ritualen, Gebeten und Symbolen, wichtigen Personen und heiligen Schriften, sakralen Räumen und für das gemeinsame Gestalten von Festen und Feiern. Das Teilnehmen an Glaubensvollzügen der jeweiligen anderen Religionsvertreter/-innen soll dabei nach dem Prinzip der Gastfreundschaft geschehen, damit es weder zur Vermischung der Traditionen noch zur Vereinnahmung der beteiligten Personen kommt (vgl. 100). Im letzten Teil werden die Aufgaben der Erzieher/innen und die Mitverantwortung der Eltern in den Blick genommen. Dem Umgang mit Konflikten wird in diesen beiden Kapiteln ein beachtlicher Stellenwert eingeräumt.

Diese Handreichung bietet insgesamt eine breite Streuung von theoretischen Überlegungen, verwoben mit Impulsen für die Praxis. Dass Kinder von den beiden Autoren als „Akteure Interreligiösen Lernens" (51) bezeichnet werden, macht neugierig auf deren aktiven und kreativen Umgang mit Pluralität im Kindergarten und die Rückbindung an interreligiöse Pädagogik. Solche Impulse von Kindern für interreligiöse Bildungsprozesse werden aber von Fleck und Leimgruber nicht weiter angeführt. Die Autorin und der Au-

tor betonen die Sorge um die Bewahrung der „eigenen" und „fremden" (17) Religion, was zu Homogenisierungen dieser Größen in sich und zu Polarisierungen führt, die der Vielfalt an religiösen Erscheinungsformen in Kindertageseinrichtungen nicht gerecht werden. Die Forderung der Autoren nach dem „Recht der Kinder auf religiöse Bildung und die Pflicht der Erzieher/innen, die Herkunftskultur der Kinder einzubeziehen" (88), verschärft die Frage, wie diese gegenüber Kindern ohne religiöses Bekenntnis einzulösen ist. Ebenso fraglich ist, wie Pädagog/inn/en, die selber keine religiöse Sozialisation erfahren haben, sich nicht (eindeutig) zu einer Religion bekennen oder religiöse Bildung aus persönlicher Überzeugung ablehnen, mit den neuen Bildungsanforderungen der Bildungspläne Deutschlands zurechtkommen (können). Diese Fragen bleiben in der Handreichung offen, stehen jedoch am gesellschaftlichen Ort Kindergarten zur Lösung an. Der Ortsbezug mag eine mögliche Basis dafür sein.

Salzburg *Bettina Brandstetter*

◆ 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.

Die konfessionellen Milieus erodieren, den Kirchen kehren so viele den Rücken – dem steht entgegen, dass konfessionelle Schulen, evangelische wie katholische, ungebrochenen, ja steigenden Zulauf haben, insbesondere die evangelischen Grundschulen in den neuen Bundesländern, die „wie Pilze aus dem Boden sprießen" (205). Grund genug, die konfessionellen Schulen wieder einmal gründlich zu reflektieren – historisch, pädagogisch und theologisch. Dieser Aufgabe stellte sich, zugegebenermaßen begrenzt auf den mitteldeutschen Raum, eine Ringvorlesung, die im Sommersemester 2009 von der Katholisch-Theologischen Fakultät in Erfurt sowie dem Martin-Luther-Institut der Universität Erfurt abgehalten wurde. Anlass dafür war auch das 20jährige Jubiläum des Mauerfalls, der die ostdeutsche Schul- und Bildungslandschaft tiefgreifend veränderte.

Der daraus hervorgegangene Sammelband enthält drei Teile: Einen historischen, einen schulpädagogischen (Profile konfessioneller Schulen), sowie einen mit drei Erfahrungsberichten. Aus dem ersten Teil ragt der geschichtliche Überblick über die Entwicklung des evangelischen Schulwesens von *Andreas Lindner* heraus, beginnend mit der Reformation (Luther, Melanchthon) bis hin zum Pietismus und den Philanthropen. Ebenso bündig wie kenntnisreich skizziert *Bernhard Mahron* die Geschichte der Katholischen Schulen, begrenzt auf das Bistum Mainz, aber in vielem verallgemeinerbar: Einschnitte im Kulturkampf, Nationalsozialismus etc. Einen Umbruch erlebte das Schulwesen im Jahre 1989 auch in Polen, worüber *Krysztof Matysek* berichtet: Immerhin knapp zwei Prozent der polnischen SchülerInnen besuchen katholische Schulen.

Der zweite Teil beginnt mit der Frage: „Wie christlich können Schulen sein?" *Manfred Pirner* legt plausibel dar, dass „christliche Pädagogik" nicht mehr als „christliche Metzgerlehre" verulkt werden kann (so der englische Philosoph Hirst um 1970) (87). Auch wenn Schulpädagogik schon längst nicht mehr aus theologischen Prämissen deduziert werden kann – plausibel sind, in der toleranten Postmoderne erst recht, christliche Perspektiven (Menschenbild, soziale Werte), die sich empirisch nachweislich auswirken, beispielsweise weniger Versager, besseres Schulklima. *Sr. Theresita Müller* (SMMP) skizzierte am Beispiel der Bergschule St. Elisabeth in Heiligenstadt das Profil einer katholischen Ordensschule, u. a. unbedingtes Angenommensein, Solidarität mit den Menschen, den Himmel offen halten. Bildung, wie an evangelischen Schulen erarbeitet, intendiert Freiheit (*Martin Schreiner*). *Matthias Hahn* widerlegt den möglichen Verdacht auf Elitebildung an evangelischen Schulen. Weitere Beiträge: die evangelischen Schulen im Freistaat Thüringen, Schulentwicklung, die Motive von Eltern, Kinder in evangelische Privatschulen zu schicken (speziell weil diese soziale Werte stärker leben würden). Abgeschlossen wird der Band mit drei kürzeren Erfahrungsberichten, welche die pädagogischen Intentionen als in der Schulpraxis gelebt bestätigen.

Alles in allem: Ein sehr informativer, gut lesbarer Sammelband, wohltuend ökumenisch – nirgends werden katholische Schulen gegen evangelische ausgespielt – und umgekehrt. Die Beiträge belegen durchgängig, wie sehr konfessionelle Schulen, an die Kinder zumeist aus pädagogischen Gründen geschickt werden

(und weniger wegen explizit kirchlichen), die Schullandschaft bereichern und auch humanisieren, weil sie an der Individualität jedes Schülers, an ‚Ganzheitlichkeit' sowie am christlichen Menschenbild orientiert sind. Konfessionelle Schulen haben pädagogisch quergedacht und Vorreiterrollen gespielt. Aber: An christlichen Schulen, speziell katholischen (Internaten), ist auch viel Missbrauch verübt worden, worauf der Sammelband nicht eingeht – wohl deswegen nicht, weil die Missbrauchsfälle erst nach der Ringvorlesung so richtig ins öffentliche Bewusstsein traten (Frühjahr 2010). Trotzdem: Wer über immerhin 2000 Schulen in Deutschland – so viele deklarieren sich ausdrücklich als „christlich" – Bescheid wissen will (hinzu kommen 306 Privatschulen in Österreich, mehrheitlich katholische, aber auch sieben israelische) – der kommt an diesem Buch nicht vorbei.

Salzburg *Anton Bucher*

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.

Vorliegende Studie wurde im Wintersemester 2008/09 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bochum als Dissertation angenommen; ihr Verfasser, gegenwärtig Pfarrer in Seoul und Dozent an der Seoul Theological University in Bucheon (Südkorea), geht davon aus, „dass es im wissenschaftlichen Diskurs nur zwei Typen der Religionstheologie gibt, nämlich den Inklusivismus und den Pluralismus" (Einleitung, 13). Diese Typologie, so der Verfasser, verhindere ein Ernstnehmen der konkreten Religionsgeschichte sowie das Verständnis des Zusammenhangs „von Offenbarung und Religion" (15), weshalb es ihm vor allem um die Erarbeitung umfassenderer religionstheologischer Kategorien geht.

Zur Explikation der Problemstellung geht der Verfasser auf vier Positionen ein. Im ersten Kapitel (23–84) setzt er sich mit Karl Barth auseinander und weist die übliche Interpretation, Barth lehne Religion generell ab, zurück; vielmehr gehe es um eine theologische Qualifikation von Religion, die Barth „nicht als selbständige Größe gegenüber der Offenbarung, sondern lediglich als ihr Mittel betrachtet" (55). Von daher zeige sich, „dass es keine wahre Religion gibt, sondern nur ‚wahr' gemachte Religion" (64). Das zweite Kapitel (85–132) behandelt den „monozentrischen Plualismus" (106) John Hicks, dem der Verfasser vorwirft, religiöse Differenzen zu neutralisieren; ein sinnvoller Dialog müsse aber die Besonderheit der einzelnen Religionen ernstnehmen. Diese Thematik kommt auch im dritten Kapitel (133–175) in der Auseinandersetzung mit S. Mark Heim zur Sprache. „[…] religiöse Erlösungsvorstellungen" ließen sich „nicht mehr durch einen singulären Begriff vereinheitlichen" (148), betont Heim, dessen Auseinandersetzung als „authentischer Religionspluralismus" (150) bezeichnet werden kann. Schon der Trinitätsgedanke sei ein „pluralistisches Axiom" (168), in dem „die genuine pluralistische Theologie des Christentums" (170) angelegt sei. Wie schließlich Jacques Dupuis betont, dem das vierte Kapitel (177–221) gewidmet ist, sei der religiöse Pluralismus „als konstitutives Element der Heilsgeschichte" (198) anzusehen. Diese Position unterzieht der Verfasser einer deutlichen Kritik; Dupuis übersehe „den sündigen Zustand des Menschen" (201) und neige zu einer „relativistischen Auflösung der Christologie" (205).

Im fünften Kapitel (223–324) erfolgt die zentrale religionstheologische Auseinandersetzung, die von der These geleitet ist, „dass man am Phänomen des Synkretismus den Umgang der Offenbarung mit der ‚Religion' erkennen" (225) könne. Für Religionen sei „Identitätsveränderung" (248), die sich in Synkretismen ereigne, notwendig: „Jede Religion existiert in anderen Religionen, und sie versteht sich in der Begegnung mit ihnen, oder oft mit deren Hilfe neu. Dadurch gewinnt sie nicht nur eine neue Identität, sondern auch Anpassungs- und Überzeugungskraft in einer veränderten Situation" (250). Diese These exemplifiziert der Verfasser an der Glaubensgeschichte Israels, vor allem an der Identifizierung Gottes im Kontext eines Polytheismus; diese sei zu interpretieren als „Gottes Weg mit Israel, der religionsgeschichtlich als synkretistisch bestimmt werden kann, aber theologisch als Offenbarungsgeschichte verstanden werden muss" (285). Ähnlich sei „Paulus' Benutzung der mysterienreligiösen Begriffe und Vorstellungen" (317) zu verstehen; sie dienten der Kontextua-

lisierung christlicher Überzeugungen im Sinn eines Element-Synkretismus, aber nicht eines „System-Synkretismus, der die evangelische Botschaft verändern könnte“ (323). Das sechste Kapitel (325–363) bezieht das religionstheologische Potenzial synkretistischer Veränderungsprozesse auf den koreanischen Schamanismus, der das Christentum in diesem Land nach wie vor spürbar prägt. Gott bediene sich, wie es der Verfasser auf den Punkt bringt, „schamanistischer Elemente, um sich seinem in Fernost ‚entzogenen Volk‘ zu offenbaren“ (361).

Das Anliegen des Verfassers, aus der mittlerweile „klassischen“ religionstheologischen Typologie auszubrechen und die gängige Theoriebildung von konkreten religionsgeschichtlichen Prozessen her zu reformulieren, ist berechtigt und bedenkenswert. Allerdings wird nicht immer klar, warum tiefgreifende Transformationsprozesse der Religionsgeschichte offenbarungstheologisch qualifiziert werden, während vergleichsweise vorsichtige Interpretationen wie die von Jacques Dupuis mit großer Schärfe abgelehnt werden. Warum wird etwa der Schamanismus als „Gottes Weg mit dem koreanischen Volk“ (361) gewürdigt, während der Versuch von Dupuis, Religionsgeschichte und Heilsgeschichte miteinander zu vermitteln, als „Religionspositivismus“ (221) kritisiert wird? Auch kann der Verfasser trotz vieler wichtiger Überlegungen und Analysen nicht wirklich eine Alternative zu dem von ihm kritisierten Schema religionstheologischer Modelle vorlegen. Seine im Epilog (365–374) vorgelegten Kriterien der Religionstheologie verbleiben im Deutungsrahmen des Inklusivismus, wenn er etwa feststellt, dass „die interreligiöse Begegnung für das Christentum als ‚christologischer‘ Lernprozess angesehen werden“ (373) kann. Das Buch bietet also eine spannende Auseinandersetzung mit wichtigen Autoren und bezieht die Diskussion auf einen konkreten, bisher wenig beachteten Kontext der Religionsgeschichte, wodurch mögliche neue Perspektiven der Religionstheologie vorbereitet werden – tatsächlich eröffnet werden sie aber (noch) nicht.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

SPIRITUALITÄT

◆ 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.

DDr. Helmut Krätzl geht in diesem Buch verschiedenen biblischen Gottesbildern und den damit zusammenhängenden Kirchenbildern nach. Er beginnt bei Beobachtungen der aktuellen Diskussion zum Gottesbild und fragt davon ausgehend nach den in den biblischen Texten überlieferten Gottesbildern zurück. Er wendet sich sowohl den verstörenden als auch den berührenden Gottesbildern zu und versucht auf einfühlsame Weise die unterschiedlichen Blicke auf Gott in ihrem jeweiligen historischen Kontext zu erklären. Mit einem biblisch geschärften Blick kehren die Betrachtungen auch wieder in die Gegenwart zurück und geben Anstöße, wie Kirche heute den Menschen den Weg zu Gott eröffnen und ermöglichen könnte.

Der Autor beginnt seine Betrachtungen bei den verstörenden Gottesbildern das Alten Testaments (13–70). Er greift die Bilder von Gott als Krieger, vom Zorn Gottes, vom strafenden und eifersüchtigen Gott sowie von einem Gott, der Opfer braucht, auf und versucht diese Bilder zum einen in ihrem Kontext verständlich zu machen, sie zum anderen mit Gegenbildern anderer biblischer Texte zu konfrontieren, um sie anschließend auf ihre Aussageabsicht hin zu befragen. Hinter den kriegerischen und gewalttätigen Bildern wird so ein leidenschaftlich liebender Gott sichtbar, der sich nicht nur für die Menschen einsetzt, sondern sie auch in die Freiheit entlassen hat. Bei der Reflexion dieser schwierigen Gottesbilder wird das besondere Anliegen des Autors, nämlich die lange Rezeptionsgeschichte eines strafenden und zürnenden Gottesbildes innerhalb der kirchlichen Verkündigung zu beenden, immer wieder deutlich.

Im darauffolgenden Kapitel wendet sich die Betrachtung den berührenden Gottesbildern des Alten Testaments zu (71–126). Dabei werden Bilder eines heiligen und sanften Gottes, eines Gottes, der leidenschaftlich liebt, der Freiheit schafft und der von sich selbst sagt „ich-bin-da“ vorgestellt. Ausgehend von einem markanten Bibeltext werden die einzelnen Aspekte des Gottesbilder besprochen und in die Gegenwart, insbesondere die Gegenwart kirchlicher Vollzüge hinein nachgezeichnet. Die Aufgabe der Kirche, so der Autor, ist es, die biblischen Bilder des berührenden Gottes auch heute erfahrbar zu machen.

Ein weiteres Kapitel wendet sich dem Bild von Gott als Vater Jesu Christi zu (127–182).

Auch in den Gottesbildern des Neuen Testaments werden verschiedene Aspekte in den Blick genommen. Neben der beunruhigenden Erfahrung der Gottverlassenheit steht das Vertrauen in Gott, der sich wie ein barmherziger Vater um jede/n Einzelne/n kümmert und der sich insbesondere in den Menschen am Rande der Gesellschaft offenbart. Der Autor geht auch der Frage nach der Gemeinschaft zwischen Jesus und Gott, dem dreieinen Gott, nach.

Die Darstellung der verschiedenen Gottesbilder ist ein einfühlsames Gespräch mit den biblischen Texten. Obgleich an einigen Stellen die Frage nach dem historischen Kontext und die darin eingebettete Sehnsucht der Menschen nach bestimmten Gottesbildern ein wenig stärker betont werden könnte, bietet die Darstellung ein ausgewogenes Gespräch zwischen biblischen und heutigen Gottesbildern. Die zentralen Fragen der biblischen Texte werden aufgegriffen, diskutiert und engagiert in die Gegenwart übertragen.

Dabei wird auch die unheilvolle Rezeptionsgeschichte mancher Gottesbilder innerhalb der kirchlichen Verkündigung nicht verschwiegen und ein Umdenken gefordert. Antijüdische Auslegungen, die sich in der Rezeptionsgeschichte der Gottesbilder immer wieder finden, spricht der Autor explizit an und weist sie mit klaren und überzeugenden Argumenten eindeutig zurück.

Insgesamt ist Buch als eine verständliche, engagierte und gut lesbare Einführung in die biblischen Gottesbilder sehr zu empfehlen.

Linz *Susanne Gillmayr-Bucher*

THEOLOGIE

◆ Fuchs, Ottmar: Im Raum der Poesie. Theologie auf den Wegen der Literatur (Theologie und Literatur 23). Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2011. (356) Pb. Euro 22,90 (D) / Euro 23,60 (A) / CHF 32,90. ISBN 978-3-7867-2816-0.

Es klingt beinahe wie eine Entschuldigung. Wie er, Ottmar Fuchs, in dem vorgelegten Band zu den Texten und zu den ausgewählten Autoren gekommen sei, sei ausschließlich „biographisch vermittelt und völlig zufällig". Die Präsentierung von so unterschiedlichen Dichtern wie Goethe (Kap. 4), Karl May (Kap. 5), Stefan George (Kap. 6) und Werner Bergengruen (Kap. 7), umrahmt von Theorie- und Anwendungskapiteln, sei „aus fachlicher Perspektive sicher völlig ‚verrückt'". Er gibt das alles freimütig zu, dieser Tübinger Theologe, und das ehrt ihn. Er versteckt nicht wie so viele die eigene Subjektivität, die man in der Regel für „unwissenschaftlich" hält. Mehr noch: Er geht, je länger er sich in den Gesprächsraum von Theologie, Literatur und Literaturwissenschaft buchstäblich eingräbt, desto entschiedener in die Offensive.

Angewandt wird eine lebensbezogene Hermeneutik literarischer Texte, die nicht weniger reflektiert und in diesem Sinne wissenschaftlich verantwortet ist. Das ist seine Stärke, die er von seiner Zunft her mitbringt: der Pastoraltheologie. Sie hat es von jeher weniger mit Doktrinen und Systemen als mit Lebenspraxis und Erfahrungen zu tun. Und wenn ein Pastoraltheologe von hohen Graden wie Ottmar Fuchs mit „45 Jahren Theologie" in den Knochen literarische Texte entdeckt, liest und auslegt, dann kann man etwas Besonderes erwarten, das ein professioneller Literaturwissenschaftler in der Regel nicht zu bieten hat. Seine Erkundungen halten sich gerade nicht an fachspezifische Einteilungen und Zuschreibungen, sie bewegen sich vielmehr „kreativ durch den literarischen Garten und suchen auf, was gerade ins Leben leuchtet und darin aufgeht." Als ob man denn auch in dem, was man „Wissenschaft" nennt, gänzlich „rationalisieren" könnte, „warum man sich gerade mit diesem und nicht mit einem anderen Thema, gerade mit dieser Forschungsrichtung und nicht mit einer anderen beschäftigt."

Selten hat man denn auch von einem Theologen so Unbekümmertes, Frisches und im besten Sinn des Wortes Provokatives zur Bedeutung von Literatur gelesen, wie das, was dieses Buch auf gut 100 Seiten in den Kapiteln „Situierungen" (Kap. 1), „Gegenseitige Wegweisungen" (Kap. 2) und „Weitere Zugänge" (Kap. 3) bietet. Selten hat man – die bisherige Theologie-Literatur-Forschung voraussetzend und fortschreibend – Dichteres gelesen zu Literatur als „Raumerfahrung", als „Widerfahrnis", als „Totenerweckung", als „Parallelwelt", als das, was Ottmar Fuchs hier präsentiert und immer neu von literarischen Beispielen her stützt, ob von Texten einer Ilse Aichinger her, eines Nikos Kazantzakis oder eines Johannes Bobrowski.

Hier schreibt ein buchstäblich begnadeter Leser, der einen Fächer von Leseerfahrungen

aufzuspannen weiß und doch nie den Dialog mit den eigenen Glaubenserfahrungen aus den Augen verliert. Man lese nur die letzten beiden Kapitel 8 und 9, in denen Fuchs „Kleinere Stücke“ und „An-sprachen“ versammelt. Es sind Sprachexerzitien der besonderen Art. Sie gehen meist von einem literarischen Text aus und umkreisen sprachsensibel und selbstkritisch zugleich religiöse Urworte wie „Geheimnis“, „Himmel“, „Ruhe“, „Toleranz“, „Feuer“ oder „Gastfreundschaft“. Da wird die Lektüre eines Romans des nordirischen Schriftstellers Brian Moore „Die Insel des Glaubens“ über den Konflikt zwischen Tradition und Reform in der katholischen Kirche für Fuchs zu einem Testfall für die Möglichkeit und Unmöglichkeit eines „mitmenschlichen und sich gegenseitig achtenden Umganges auch und gerade im Dissens“. Da werden Texte von Nelly Sachs zum Anlass, über den Sinn von Gastfreundschaft nachzudenken, Texte einer jüdischen Dichterin, „deren Volk unser Land in der Naziherrschaft auf fürchterlichste Weise das Gast- und Lebensrecht verweigert hat“. Und da wird ein Stück von Bert Brecht wie das vom „Guten Menschen von Sezuan“ zum Paradigma dafür, wie auf „weltliche Weise dramatisch realisiert“ werden kann, „was der christliche Glaube Erbsünde in Menschen und Verhältnissen nennt“.

Deutlich wird an diesen Beispielen das genuin theologische Interesse an Literatur im Denken von Ottmar Fuchs. Für ihn gehört es zur „Inkarnationsstruktur des christlichen Glaubens“, dass im Umgang mit Kunst und Literatur erfahren werden kann, „dass Transzendenz keine Abstraktion des Sinnlichen ist oder sein müsste, sondern dass sie sich in den Konkretionen von Raum und Zeit des Menschlichen ereignet.“ Fuchs sieht an dieser Stelle Theologie und Literatur in einer „unhintergehbaren Geschwisterlichkeit“. Religiöse und literarische Welterfahrung konvergieren sowohl in der schonungslosen Wahrnehmung dessen, „was ist“, als auch in der sprachlichen Bewältigung solcher Wahrnehmungen, deren letzter Grund ein Sprachvertrauen ist. „Literatur und Religion“ kann Fuchs schreiben, „gehen auf ihre Weise mit beidem um, mit dem Staunen und mit dem Erschrecken, mit all dem, was Erstaunen hervorruft, und mit allem, was in den Schrecken führt. Und beide gehen davon aus, dass es in der Sprache einen Ort gibt, wo beides ästhetischen bzw. religiösen (oft auch ineinander) Ausdruck gewinnt.“

Zum Erstaunen gehört bei Fuchs zum Beispiel auch die Entdeckung, dass in literarischen Texten – in kritischer Distanz zum jeweiligen Zeitgeist der Epoche – Entgrenzungen stattfinden können im Blick auf die Wahrnehmung des Fremden, des Anderen. Zu den Kabinettstücken des Buches gehört das Aufzeigen einer geistigen Achse von Goethes morgenländisch-abendländischem Gedichtzyklus „West-östlicher Divan“ und Karl Mays Orientdichtungen. Gewiss: die Kombination ist auch in diesem Fall biographischer „Zufälligkeit“ geschuldet. Karl Mays Romane sind eine Jugend-, Goethes „Divan“ eine Alterslektüre bei Fuchs. Und doch versteht er es – ästhetische Qualitäts-Fragen hin oder her – auf bezwingende Weise, beide Dichter, die auf ihre je verschiedene Weise wirkmächtig sind, in einer „Theorie der interreligiösen Toleranz“ konvergieren zu lassen. Was bei Goethe „Reise in die Weite“ und „Entgrenzung“ heißt, heißt bei Karl May „Erweiterung des Eigenen im Anderen“. So zeugen gerade diese Dichtungen von der Kraft, „Fremdes, vielleicht sogar Feindliches durch die Erfahrung einer tiefer liegenden Verbindung zu unterlaufen.“

Wer nach einer Pastoraltheologie suchen sollte, die beides zugleich ist: narrativ und reflexiv, verstehend und kritisch, problembewusst und glaubensstark, literaturbegeistert und realitätsfundiert, mit Sinn für die Schönheit der Sprache und die Imaginationskraft der Dichtung, ohne die Abgründe der Wirklichkeit zu vergessen, bei Ottmar Fuchs wird er sie finden: „Im Raum der Poesie“. Es ist eine Theologie „auf den Wegen der Literatur“. Diese Wege sind keine Ab- oder Irrwege für die Theologie, sondern Wege ins Herz der Wirklichkeit.

Tübingen *Karl-Josef Kuschel*

◆ Peters, Bergit: LiebesArten. Im theologischen Gespräch mit Ingeborg Bachmann. (Theologie und Literatur 21). Matthias-Grünewald-Verlag, Ostfildern 2009. (207) Kart. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 44,90. ISBN 978-3-7867-2762-0.

Es ist nicht verwunderlich, dass die Rezeption Ingeborg Bachmanns oft am philosophischen Gehalt ihrer Texte interessiert ist. Die Tatsache, dass Ingeborg Bachmann über Martin Heidegger promoviert hat, ihre Auseinandersetzung mit Ludwig Wittgenstein und ihre berühmte Rede anlässlich der Verleihung des Hörspiel-

preises der Kriegsblinden, *Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar*, sind hierfür wegweisend.

Mit ihrer Tübinger Dissertation nimmt Bergit Peters eine theologische Perspektive auf das Werk Ingeborg Bachmanns ein. Das haben vor ihr zwar auch schon andere getan, doch bietet Bergit Peters eine neue „Leitfrage: Wie kann man von der Liebe reden, wenn man ständig mit der zerstörerischen Wirklichkeit des menschlichen Alltags konfrontiert wird?“ (9) An dieser Frage macht sich ihr „theologisches Interesse an Literatur“ (ebd.) fest.

Auf der methodischen Ebene orientiert sich Bergit Peters an Dietmar Mieth und mehr noch an Karl-Josef Kuschel, die „mit dem *Modell der Strukturanalogie* eine grundsätzliche Methode für den Dialog zwischen Theologie und Literatur entwickelt“ (45) haben.

„Die Liebe als Dichtungskonzept“ (47) steht im Zentrum einer gründlichen Analyse geschickt ausgewählter Bachmann-Texte. Grundlegend für den weiteren Verlauf der Arbeit ist die These, „dass die in den literarischen Texten verdichtete Liebeserfahrung ästhetisch verarbeitet wird und eine religiöse Erfahrungsdimension erahnen lässt, die sich in Form einer widersprüchlichen Gleichzeitigkeit zeigt.“ (45) Ingeborg Bachmanns „dialektisches Sprechen von der Liebe“ (57) gründe sich „im Wissen um den Tod“ (52). Und: „An der (Sprach-)Grenze […] wird Unaussprechliches sichtbar.“ (53) Hier nun entfalte die „Sprache der Kunst“ (62) ihre Möglichkeiten: Wo die Liebe stets den Verlust der Liebe fürchten muss, wo das Leben um den Tod weiß, könne die Literatur mit Texten, „die gleichsam durch den Tod hindurchgegangen sind“ (54), in jene „andere Wirklichkeit“ (ebd.) reichen und von ihr künden. Mit Recht markiert Bergit Peters hieran „die theologische Relevanz der Bachmann'schen Texte“ (83).

Nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Beschäftigung Ingeborg Bachmanns mit Ludwig Wittgenstein verweist Bergit Peters unter Berufung auf Sigrid Weigel zudem auf die Bachmannsche Unterscheidung von negativem Schweigen des Agnostizismus und positivem Schweigen der Mystik (vgl. 61): Während der Agnostizismus eine Erkenntnis dessen, was außerhalb unserer Welt ist, ausschließt, lässt die Mystik dieses Sich-Zeigende zu. Etwas vorschnell folgt Birgit Peters freilich der Einschätzung Sigrid Weigels, die nicht nur Ludwig Wittgenstein, sondern auch Martin Heidegger betreffenden „philosophischen Bezüge“ seien in der Forschung „überstrapaziert worden“ (59). Denn nicht zuletzt Ingeborg Bachmanns Gedicht *Exil* setzt sich mit Heideggers Satz von der Sprache als dem Haus des Seins auseinander und führt auf die Spur jener ‚neuen‘ Sprache, der die Dichterin nahezukommen sucht und die sich auf jenes Nichtsagbare einlässt, um an dessen Erfahrung teilhaben zu lassen.

Dass Bergit Peters gegenüber einer philosophischen Interpretation reserviert ist, erscheint angesichts ihres theologischen Interesses verständlich, hat aber auch damit zu tun, dass sie am utopischen Charakter der ‚neuen Sprache‘ Ingeborg Bachmanns vorbeigeht: Sie geht von einer „von Ingeborg Bachmann gefundenen ‚neuen Sprache‘“ (85) aus: „Diese gründet jedoch nicht in einer neuen Sprachkonzeption, sondern findet sich in der Anerkennung der bereits bestehenden Sprache.“ (154) In der Frankfurter Poetik-Vorlesung *Literatur als Utopie*, die Bergit Peters nicht zu Rate zieht, erläutert Ingeborg Bachmann, dass das Leben nur eine „schlechte Sprache“ habe, der die Literatur „ein Utopia der Sprache“ (Werke, Bd. 4, 268) entgegensetze. Von der anderen Sprache gebe es nur eine „Ahnung“, ein „Fragment in der Dichtung“, sodass sich lediglich eine „Richtung“ einschlagen lasse (Werke, Bd. 4, 270 f.). Was Bergit Peters als „Anerkennung der bereits bestehenden Sprache“ bezeichnet, ist nichts anderes als Ingeborg Bachmanns Befund der „schlechten Sprache“, mit der sich der Dichter „anstrengen“ müsse, um der „Ahnung“ einer anderen Sprache folgen zu können (ebd.). Dem entspricht, dass Bergit Peters als Mittel dieser anderen Sprache lediglich eine Metaphorik der Gegensätze ausmacht, die der „Ambivalenz menschlicher Liebeserfahrung entspricht“ (150). Auf die oft unkonventionelle Grammatik, Rhetorik und Metrik Ingeborg Bachmanns geht sie hingegen nicht ein.

Gleichwohl: Bergit Peters gelingt es, in detaillierten Ausarbeitungen lyrische, epische, dramatische und essayistische Texte Ingeborg Bachmanns hinsichtlich der leitenden Fragestellung der Arbeit zu analysieren. Dabei vermag sie unterschiedliche Aspekte der Liebe wie die Geschwister- und der Geschlechterliebe so darzustellen, dass der Blick für das Gesamte nicht verlorengeht und das Analyseergebnis überzeugt: „[…] jede von der Schriftstellerin beschriebene menschliche Erfahrung der Liebe spiegelt eine Gleichzeitigkeit wider: […] Jede Erfahrung des Heils in der Liebe birgt auch zugleich eine Erfahrung des Unheils in sich.“ (ebd.)

An dieser Stelle erweist sich für Bergit Peters die „Anschlussfähigkeit“ (45) der in den Bachmannschen „Texten beschriebenen menschlichen Erfahrungen“ (ebd.) an die Theologie. Die „spezifische Perspektive der Theologie“ (146) bestimmt sie aber nicht fundamentaltheologisch, sondern biblisch. Dabei fokussiert sie die Auswahl und Interpretation von Schriftstellen aus dem Alten Testament (Jer 2,2; Hos 11,1.4; Hos 3,1; Jer 31,3–4; Dtn 7,7–8 und Gen 9,8–13) auf die für Ingeborg Bachmann konstatierte ‚Dialektik der Liebe‘ (vgl. 168–172). Deren Entsprechung markiert sie im „theologische[n] Gedanke[n] von der Erfahrung des Liebesbundes Gottes und der menschlichen Schuld“ (171): „Gott liebt das gesamte Volk Israel“, wird aber „von Seiten der Menschen vielfach enttäuscht“ (168).

Ausführlicher sind Bergit Peters’ Darlegungen zum Neuen Testament, die sich in der Hauptsache auf das ‚Hohelied der Liebe‘ (1 Kor 12,31b–13) des Apostels Paulus konzentrieren. Dessen poetische Qualität erkennt sie, ohne sich in Details zu vertiefen, ein wenig unscharf im „häufigen Gebrauch von Verben“ und „rhetorische[n] Figuren“ (177).

Der Vergleich, den Bergit Peters vornimmt, geht auf die deutlichen sprachlichen Unterschiede (am Prinzip der Verständlichkeit orientierter Briefstil vs. komplex-poetische Sprache der Literatur) nicht ein, sondern blickt auf inhaltliche Entsprechungen und Unterschiede. Dass Ingeborg Bachmanns „grundsätzliche Aussagen über das Wesen der Liebe“ (179) dabei in der paulinischen „Auskunft über das Wesen der Liebe“ (ebd.) ihre Entsprechung finden, leuchtet unmittelbar ein. Dabei korrespondiere die Bachmannsche Überzeugung, „dass Menschen bereits in ihrem zerstörten Alltag Heilserfahrungen der Liebe machen können“ (181) mit der „eschatologischen Dynamik der Liebe“ (180). Ebenso plausibel ist, dass auch die „dialektische Struktur“ der Liebe im Werk Ingeborg Bachmanns ihre Entsprechung bei Paulus hat, für den „die Liebe dann ganz bei sich [ist], wenn sie ganz beim anderen ist“ (183). Recht fragwürdig ist dagegen der Versuch, die „konkreten Missstände in der korinthischen Gemeinde“ und die „konkret geschichtlichen Ereignisse zur Zeit des Nationalsozialismus: Auschwitz und die Shoa“ (179) zu parallelisieren; theologische Diskrepanzen hier und Völkermord da lassen sich auch über die Kategorie der historischen Konkretion nicht auf dieselbe diskursive Ebene stellen.

Die wesentliche Differenz erkennt Bergit Peters – kaum überraschend – darin, dass bei Paulus ein „explizite[s] Gottes- und Christusbekenntnis“ vorausgesetzt wird, wogegen für Ingeborg Bachmann „allein bedeutsam [ist], dass die Menschen lieben können“ (184): Wie Bergit Peters mit Recht konstatiert, gibt es im Werk der Schriftstellerin eben keinerlei expliziten Hinweis auf ihre Religiosität (vgl. 152). Gleichwohl existiere eine „strukturell analoge Ähnlichkeit“ (!): „[…] wenn Ingeborg Bachmann betont, dass ein Mensch nur dann lebt, wenn er liebt und hofft, so erkenne ich hierin eine säkulare Form der paulinischen Trias“ von Glaube, Liebe und Hoffnung (184).

Angesichts der Asymmetrie hinsichtlich des Textumfangs (eine isolierte Textstelle bei Paulus vs. eine umfängliche Auswahl aus dem Gesamtwerk Ingeborg Bachmanns), der Textsorte (Brief vs. Gedicht, Erzählung, Essay, dramatischer Text, Interview) und der historischen Situation (theologische Problemsituation in Korinth vs. Völkermord im Nationalsozialismus) stellt sich die Frage nach dem Zweck eines solchen Vergleichs. Für Bergit Peters geht es, in enger Anlehnung an Karl-Josef Kuschel, darum, „dass Literatur und Theologie gleichsam wie in einem ‚Wettstreit‘ gefordert sind, miteinander zu ringen“ (146) bei der Beantwortung der Frage: „Wer blickt tiefer in das Geheimnis der Liebe hinein? Die Literatur oder die Theologie?“ (189) Genau hierin liegt das Problem dieses „theologischen Gespräch[s]“: Wer, unzweifelhaft mit allem theologischen Recht, das Wesen der Liebe in der Liebe Gottes begründet sieht, wer dann eine Literatur, die sich nicht als christliche Literatur versteht, in einen „Wettstreit“ mit der Theologie schickt, der als solcher doch auf ein Besser oder Schlechter angelegt ist, der hat diesen „Wettstreit“ unter der Hand schon entschieden. Gewiss sind Gemeinsamkeiten von und Unterschiede zwischen Theologie und Literatur klar zu benennen. Doch dabei belässt es Bergit Peters nicht. Obwohl sie die „Autonomie der Kunst“ betont (198, vgl. 146 f.), will sie ausdrücklich „vor einer Selbstüberschätzung der Literatur“ „warnen“ (197). Unter diesen Vorzeichen steht das „Gespräch“ zwischen Literatur und Theologie in der Gefahr, zum Selbstgespräch der Theologie über Literatur zu werden.

Bochum *Joachim Wittkowski*

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

Chrost, Eugen: Dem Tun eine Seele geben. Gedanken zur Überwindung der kirchlichen Krise. Echter Verlag, Würzburg 2011. (96) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 14,90. ISBN 978-3-429-03426-9.

Dennemarck, Bernd / Hallermann, Heribert / Meckel, Thomas (Hg.): Von der Trennung zur Einheit. Das Bemühen um die Pius-Bruderschaft (Würzburger Theologie 7). Echter Verlag, Würzburg 2011. (341) Pb. Euro 24,80 (D) / Euro 25,50 (A) / CHF 35,50. ISBN 978-3-429-03449-8.

Heizer, Martha / Hurka, Hans Peter (Hg.): Mitbestimmung und Menschenrechte. Plädoyer für eine demokratische Kirchenverfassung (topos taschenbücher 763). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2011. (304) Pb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 23,50. ISBN 978-3-8367-0763-3.

Schockenhoff, Eberhard: Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011. (199) Pb. Euro 18,95 (D) / Euro 19,50 (A) / CHF 27,50. ISBN 978-3-451-34117-5.

Tück, Jan-Heiner (Hg.): Passion aus Liebe. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion. Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2011. (280) Geb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (D) / CHF 28,50. ISBN 978-3-7867-2896-2.

ANTHROPOLOGIE

Müller, Helmut: Menschsein zwischen Himmel und Erde. Eine kleine Hinführung zu zentralen Themen der Theologischen Anthropologie. Bonifatius Verlag, Paderborn 2011. (112) Kart. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 21,90. ISBN 978-3-89710-490-7.

BIBELWISSENSCHAFT

Keel, Othmar: Jerusalem und der eine Gott. Eine Religionsgeschichte. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2011. (128, 188 Abb.) Pb. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 28,90. ISBN 978-3-525-54010-7.

Köhlmoos, Melanie: Altes Testament (UTB Basics). A. Francke Verlag, Tübingen–Basel 2011. (342, zahlr. Abb., zahlr. Tab.) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 28,90. ISBN 978-3-8252-3460-7.

BIOGRAFIE

Krätzl, Helmut: Mein Leben für eine Kirche, die den Menschen dient. Unter Mitarbeit von Josef Bruckmoser. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2011. (232, 19 s/w und 21 farb. Abb, Schutzumschlag) Geb. Euro 24,95 (D, A) / CHF 33,50. ISBN 978-3-7022-3137-8.

DOGMATIK

Delgado, Mariano / Leppin, Volker (Hg.): Der Antichrist. Historische und systematische Zugänge (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 14). Academic Press Fribourg, Fribourg 2011. (616) Geb. Euro 78,00 (D) / CHF 98,00. ISBN 978-3-7278-1675-8.

Lopes, Richard: Indian Christology of the Ways (Innsbrucker theologische Studien 86). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2011. (453) Pb. Euro 45,00 (D, A) / CHF 59,90. ISBN 978-3-7022-3161.

ETHIK

Graulich, Markus / Seidnader, Martin (Hg.): Unterwegs zu einer Ethik pastoralen Handelns. Echter Verlag, Würzburg 2011. (175) Pb. Euro 16,80 (D) / Euro 17,30 (A) / CHF 24,50. ISBN 978-3-429-03436-8.

KATECHETIK

Kaupp, Angela / Leimgruber, Stephan / Scheidler, Monika (Hg.): Handbuch der Katechese.

Für Studium und Praxis (Grundlagen Theologie). Verlag Herder, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011. (558) Pb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 / CHF 40,90. ISBN 978-3-451-32386-7.

KIRCHENGESCHICHTE

Delgado, Mariano / Ries, Markus (Hg.): Karl Borromäus und die katholische Reform. Akten des Freiburger Symposiums zur 400. Wiederkehr der Heiligsprechung des Schutzpatrons der katholischen Schweiz (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 13). Academic Press Fribourg, Fribourg 2010. (432) Geb. Euro 54,00 (D) / CHF 72,00. ISBN 978-3-7278-1666-6.

Jochum, Uwe: Der Urkonflikt des Christentums. Paulus – Petrus – Jakobus und die Entstehung der Kirche (topos taschenbücher 757). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2011. (117) Pb. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 14,50. ISBN 978-3-8376-0757-2.

Lill, Rudolf: Die Macht der Päpste. Butzon & Bercker Verlag, Kevelaer 2011. (308) Geb. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 30,50. ISBN 978-3-7666-1544-2.

Weiß, Otto: Weisungen aus dem Jenseits? Der Einfluss mystizistischer Phänomene auf Ordens- und Kirchenleitungen im 19. Jahrhundert. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2011. (288) Kart. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 35,50. ISBN 978-3-7917-2389-1.

LITURGIE

Heinemann, Christoph (Hg.): Gottes Wort im Kirchenjahr 2012. Das Werkbuch für Verkündigung und Liturgie. Lesejahr B – Band 1: Advent bis 7. Sonntag. Echter Verlag, Würzburg 2011. (240) Kart. Euro 15,90 (D) / Euro 16,40 (A) / CHF 22,90. ISBN 978-3-429-03452-8.

Heinemann, Christoph (Hg.): Gottes Wort im Kirchenjahr 2012. Beiheft zur Liturgie. Lesejahr B – Band 1: Advent bis 7. Sonntag. Echter Verlag, Würzburg 2011. (58) Geheftet. Euro 4,50 (D) / Euro 4,70 (A) / CHF 6,80. ISBN 978-3-429-03455-9.

Heinemann, Christoph (Hg.): Gottes Wort im Kirchenjahr 2012. Lesejahr B – Band 1: Advent bis 7. Sonntag. DIGITAL. Echter Verlag, Würzburg 2011. (CD-ROM, Booklet) Jewelcase. Euro 23,00 (D) / Euro 23,20 (A) / CHF 34,90. ISBN 978-3-429-03458-0.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Böntert, Stefan (Hg.): Objektive Feier und subjektiver Glaube? Beiträge zum Verhältnis von Liturgie und Spiritualität (Studien zur Pastoralliturgie 32). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2011. (299) Kart. Euro 42,00 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 55,90. ISBN 978-3-7917-2373-0.

Dürr, Marion: „Brannte uns nicht das Herz …?" Struktur und Gestaltung der Wort-Gottes-Feier an Sonn- und Feiertagen am Beispiel der Rollenbücher für das deutsche Sprachgebiet (Studien zur Pastoralliturgie 28). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2011. (274) Kart. Euro 42,00 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 55,90. ISBN 978-2-7917-2352-5.

Hauptmann, Stefan: Das Freisinger Begräbnisritual in der Neuzeit (Studien zur Pastoralliturgie 33). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2011. (411) Kart. Euro 52,00 (D) / Euro 53,50 (A) / CHF 69,90. ISBN 978-3-7917-2397-6.

Kluger, Florian: Benediktionen. Studien zu kirchlichen Segensfeiern (Studien zur Pastoralliturgie 31). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2011. (XLIX, 446, CD) Kart. Euro 52,00 (D) / Euro 53,50 (A) / CHF 69,90. ISBN 978-3-7917-2384-6.

Pacik, Rudolf / Redtenbacher, Andreas / Scala, Monika (Hg.): Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg. Band 3/2009/10. Echter Verlag, Würzburg 2011. (332) Pb. Euro 29,80 (D) / Euro 30,70 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-429-03193-0.

Schmidt, Oliver: „… ja, er nimmt mich auf." Sterben und Begräbnis in kirchlicher Liturgie und orthodoxem Judentum (Studien zur Pastoralliturgie 30). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2011. (300) Kart. Euro 42,00 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 58,90. ISBN 978-3-7917-2380-8.

Stuflesser, Martin (Hg.): Sacrosanctum Concilium. Eine Relecture der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 1). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg

2011. (132) Kart. Euro 24,90 (A) / Euro 25,60 (A) / CHF 35,50. ISBN 978-3-7917-2391-4.

MARIOLOGIE

Hofmann, Markus: Maria, die neue Eva. Geschichtlicher Ursprung einer Typologie mit theologischem Potential (Mariologische Studien XXI). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2011. (582) Kart. Euro 44,90 (D) / Euro 46,20 (A) / CHF 59,90. ISBN 978-3-7917-2294-8.

MORALTHEOLOGIE

Delgado, Mariano / Leppin, Volker / Neuhold, David (Hg.): Ringen um die Wahrheit. Gewissenskonflikte in der Christentumsgeschichte (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 15). Academic Press Fribourg, Fribourg 2011. (415) Geb. Euro 82,00 (D) / CHF 89,00. ISBN 978-3-7278-1685-7.

ÖKUMENE

Neumann, Burkhard / Stolze, Jürgen (Hg.): Ursprung und Sendung der Kirche. Apostolizität und Katholizität in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht. Bonifatius Verlag, Paderborn 2011. (233) Kart. Euro 22,90 (D) / Euro 23,60 (A) / CHF 32,90. ISBN 978-3-89710-487-7.

PASTORAL

Steinbach, Dorothea: Getauft und engagiert. Vom innovativen Umgang mit den alten und neuen Formen des kirchlichen Ehrenamtes. Echter Verlag, Würzburg 2011. (107) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 14,90. ISBN 978-3-429-03438-2.

PASTORALTHEOLOGIE

Baumgartner, Konrad (Hg.): Johann Michael Sailer. Leben und Werk (topos taschenbücher 749). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2011. (172) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 15,90. ISBN 978-3-8367-0749-7.

Dickmann, Ulrich / Schneider, Wolfgang Christian (Hg.): Wohnen (Felderkundungen Laienspiritualität 3). Verlag Katholische Akademie Schwerte, Schwerte 2011. (150) Pb. Euro 10,50 (D) / Euro 10,80 (A). ISBN 978-3-927382-5.

Weikmann, Hans Martin / Wertgen, Werner (Hg.): Gemeindereferentinnen und Gemeindereferenten. Profil einer professionellen Pastoral. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2011. (422) Kart. Euro 39,90 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 56,90. ISBN 978-3-7917-2390-7.

Wustmans, Hildegard: Balancieren statt ausschließen. Eine Ortsbestimmung von Frauenritualen in der Religions- und Pastoralgemeinschaft der Kirche (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 83). Echter Verlag, Würzburg 2011. (334) Pb. Euro 36,00 (D) / Euro 37,10 (A) / CHF 47,90. ISBN 978-3-429-03379-8.

RELIGIONSGESCHICHTE

Delgado, Mariano / Hoff, Gregor Maria / Riße, Günter (Hg.): Das Christentum in der Religionsgeschichte. Perspektiven für das 21. Jahrhundert. Festschrift für Hans Waldenfels (Studien zur Religions- und Kulturgeschichte 16). Academic Press Fribourg, Freiburg/CH 2011. (361) Geb. Euro 54,00 (D) / Euro 55,60 (A) / CHF 64,00. ISBN 978-3-7278-1698-7.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Holtkamp, Jürgen: Das Erziehungs-Chaos. Was Kinder heute brauchen. Butzon & Bercker Verlag, Kevelaer 2011. (234) Geb. Euro 17,95 (D) / Euro 18,50 (A) / CHF 27,50. ISBN 978-3-7666-1472-8.

Leimgruber, Stephan: Christliche Sexualpädagogik. Eine emanzipatorische Neuorientierung für Schule, Jugendarbeit und Beratung. Kösel Verlag, München 2011. (206) Pb. Euro 17,99 (D) / Euro 18,50 (A) / CHF 25,90. ISBN 978-3-466-37018-4.

Pemsel-Maier, Sabine / Weinhardt, Joachim / Weinhardt, Marc / Heim, Birgitta: Konfessionell-kooperativer Religionsunterricht als Herausforderung. Eine empirische Studie zu einem Pilotprojekt im Lehramtsstudium. Mit einem Geleitwort von Otto Hermann Pesch. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2011. (206) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-17-021731-7.

RELIGIONSSOZIOLOGIE

Hoff, Gregor Maria / Winkler, Ulrich (Hg.): Religionskonflikte. Zur lokalen Topografie eines Globalisierungsphänomens (Salzburger Theologische Studien interkulturell 7). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2011. (280) Pb. Euro 28,00 (D, A) / CHF 38,50. ISBN 978-3-7022-3108-8.

SOZIALETHIK

Große Kracht, Hermann-Josef: Wilhelm Emmanuel von Ketteler. Ein Bischof in den sozialen Debatten seiner Zeit (topos taschenbücher 791). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2011. (235) Pb. Euro 12,90 (D) / Euro 13,30 (A) / CHF 20,50. ISBN 978-3-8367-0791-6.

SPIRITUALITÄT

Baltes, Gisela / Hartmann, Gerhard / Stratmann, Maria Andrea: Mit den Heiligen von Tag zu Tag (topos taschenbücher 771). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2011. (393) Pb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 23,50. ISBN 978-3-8367-0771-8.

Gaisbauer, Hubert / Volgger, Ewald: Ruhig und froh lebe ich weiter. Älter werden mit Johannes XXIII. Wiener Dom-Verlag, Wien 2011. (256) Geb. Euro 22,50 (D, A) / CHF 32,50. ISBN 978-3-85351-234-0.

Knobloch, Stefan: Honig aus dem Felsen. Biblische Impulse auf dem Weg des Lebens. Fromm Verlag, Beau-Bassin 2011. (94) Pb. Euro 29,90 (D). ISBN 978-3-8416-0007-3.

Kreidler-Kos, Martina / Röttger, Ancilla / Kuster, Niklaus: Klara von Assisi. Freundin der Stille – Schwester der Stadt (topos taschenbücher 561). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer ^{3}2011. (158) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 15,90. ISBN 978-3-8367-0561-5.

THEOLOGIE

Ewald, Günter: Auf den Spuren der Nahtoderfahrungen. Gibt es eine unsterbliche Seele? Butzon & Bercker Verlag, Kevelaer 2011. (172) Geb. Euro 16,95 (D) / Euro 17,50 (A) / CHF 27,50. ISBN 978-3-7666-1544-2.

Glombik, Konrad / Kranemann, Benedikt (Hg.): Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Erfahrungen der polnischen Volkskirche und der Ost- und mitteldeutschen Diasporakirche (Colloquia Theologica 14). Redakcja Wydawnictw Wydzialu Teologicznego UO, Opole 2011. (209) Pb. Euro 9,00. ISBN 978-83-61756-57-6.

Gradl, Hans-Georg / Steins, Georg / Schuller, Florian (Hg.): Am Ende der Tage. Apokalyptische Bilder in Bibel, Kunst, Musik und Literatur. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2011. (188, 8 farbige Bildseiten) Geb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 35,50. ISBN 978-3-7917-2386-0.

Kreutzer, Ansgar: Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011. (588) Pb. Euro 45,00 (D) / Euro 46,30 (A) / CHF 59,90. ISBN 978-3-451-32372-0.

Sedmak, Clemens / Horn, Stephan O. (Hg.): Die Seele Europas. Papst Benedikt XVI. und die europäische Identität. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2011. (387) Kart. Euro 29,90 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-7917-2379-2.

THEOLOGIEGESCHICHTE

Unterburger, Klaus: Gefahren, die der Kirche drohen. Eine Denkschrift des Jesuiten Augustinus Bea aus dem Jahr 1926 über den deutschen Katholizismus (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2011. (182) Kart. Euro 29,90 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-7917-2377-8.

THEOLOGISCHE AUTOREN

Ho-Tsui, Emmie Y. M.: Die Lehre von der Sünde bei Karl Rahner. Eine werkgenetische und systematische Erschließung (Innsbrucker theologische Studien 85). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2011. (315) Pb. Euro 32,00 (D, A) / CHF 42,90. ISBN 978-3-7022-3150-7.

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/92022-330 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Postgiro Nürnberg 6969-850 BLZ 760 100 85 Bayer. Hypobank Regensburg 6 700 505 292 BLZ 750 203 14 Sparkasse Regensburg 208 BLZ 750 500 00
In Österreich	Theologisch-praktische Quartalschrift in der Katholisch-Theologischen Privatuniversität, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz, Tel. 070/784293-4142, Fax -4156, E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at oder Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/92022-330, E-Mail: verlag@pustet.de oder über den Buchhandel
Einzahlung	Sparkasse Oberösterreich BLZ 20320 Nr. 18 600-001 211
Im Ausland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/92022-330 oder über den Buchhandel In der Schweiz über den Buchhandel oder bei Verlagsauslieferung Herder Basel, Muttenzerstraße 109, CH 4133 Pratteln 2

Bezugspreise ab Jahrgang 2010	Jahresabonnement	Einzelheft
Bundesrepublik Deutschland und Ausland	Euro 35,00	Euro 10,00
Österreich	Euro 35,00	Euro 10,00
Schweiz	sFr 58,50	sFr 18,50

Versandkosten werden zusätzlich verrechnet.
Studenten erhalten gegen Studiennachweis Ermäßigung.
Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich.
Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Halbjahresende, jeweils zum 31. Mai bzw. 30. November vorgenommen werden.

Theologisch-praktische Quartalschrift

ISSN 0040-5663

Medieninhaber (Verleger): Friedrich Pustet KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg
Redaktion: Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz, Tel. 0732/784293-4142, Fax -4156
E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at
Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Satzerstellung: Mag. Bernhard Kagerer, Ritzing 3, A 4845 Rutzenmoos
Herstellung: Friedrich Pustet KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg
Anzeigenverwaltung: Verlag Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg

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:

Stille, Heft 4/2011
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*

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

Burnout, Heft 3/2010

Religion und Bildung, Heft 2/2010

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

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**

B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Protest

Klein / Walk · Aufwind für Demokratiebewegungen?

Führer · 9. Oktober 1989 – Anstiftung zum Weitergehen

Raheb / Bechmann · Politische Frauenproteste

Zechmeister · „Wer stört, wird umgebracht." (Romero)

Ruh · Innerkirchlicher Protest – sinnlos oder notwendig?

Berges · Prophetischer Protest

Kirchschläger · Wer soll wie Bischof werden?

Fuchs · Karl May – Großmystiker unserer Literatur?

Literatur:

Allen, John L.: Das neue Gesicht der Kirche (Roman A. Siebenrock)
Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Ethik, Kirchengeschichte, Liturgiewissenschaft, Pastoraltheologie, Patrologie, Philosophie, Spiritualität, Theologie, Theologie interkulturell, Theologische Autoren

2
2012
160. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet

Schwerpunktthema: Protest

Franz Gruber: Editorial ... 113

Ansgar Klein / Heike Walk: Aufwind für Demokratiebewegungen im Westen? ... 115

Christian Führer: Die Friedliche Revolution mit dem Kerndatum 9. Oktober 1989 – Anstiftung zum Weitergehen ... 124

Viola Raheb / Ulrike Bechmann: Politische Frauenproteste für Frieden und Demokratie. Die Friedensnobelpreisträgerinnen 2011 ... 133

Martha Zechmeister: „Wer stört, wird umgebracht." (Oscar Romero) Leben und sterben wie Jesus Christus im sozialen Kontext Lateinamerikas ... 142

Ulrich Ruh: Innerkirchlicher Protest – sinnlos oder notwendig? ... 151

Ulrich Berges: Prophetischer Protest im Namen der rettenden Gerechtigkeit ... 159

Abhandlungen:

Walter Kirchschläger: Wer soll wie Bischof werden? ... 167

Ottmar Fuchs: Der „letzte Großmystiker unserer Literatur"? (Arno Schmidt) Zum 100. Todestag von Karl May ... 182

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch

Roman A. Siebenrock: Allen, John L., Das neue Gesicht der Kirche. Die Zukunft des Katholizismus ... 192

Besprechungen: Aktuelle Fragen (195), Bibelwissenschaft (197), Ethik (198), Kirchengeschichte (201), Liturgiewissenschaft (201), Pastoraltheologie (204), Patrologie (206), Philosophie (207), Spiritualität (211), Theologie (215), Theologie Interkulturell (217), Theologische Autoren (218)

Eingesandte Schriften ... 220

Impressum ... 224

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

Anschriften der Mitarbeiter:
Univ.-Prof.in Dr.in Ulrike Bechmann, Heinrichstraße 78, A 8010 Graz
Univ.-Prof. Dr. Ulrich Berges, Regina-Pacis-Weg 1a, D 53113 Bonn
Univ.-Prof. Dr. Ottmar Fuchs, Liebermeisterstr. 12, D 72076 Tübingen
Pfr. em. Christian Führer, Schreberstraße 4, D 04109 Leipzig
Univ.-Prof. Dr. Walter Kirchschläger, Frohburgstrasse 3, CH 6002 Luzern
Dr. Ansgar Klein, Mary-Somerville-Strasse 5, D 28259 Bremen
Mag.a Viola Raheb, Zieglergasse 68, A 1070 Wien
Dr. Ulrich Ruh, Hermann-Herder-Straße 4, D 79104 Freiburg
Univ.-Prof. Dr. Roman A. Siebenrock, Karl-Rahner-Platz 1, A 6020 Innsbruck
PDin Dr.in Heike Walk, Hardenbergstr. 16–18, D 10623 Berlin
Univ.-Prof.in Dr.in Martha Zechmeister, mzechmeister@uca.edu.sv

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

„*Wo Unrecht zu Recht wird, wird Widerstand zur Pflicht.*“ (Bertolt Brecht)

Liebe Leserin, lieber Leser!

Der zivile Protest hat die Bühne der Öffentlichkeit zurückerobert. Angesichts der ökonomischen, demokratiepolitischen und humanitären Probleme, die sich in den letzten Jahrzehnten angehäuft haben, scheinen das Schweigen und die Geduld der Bürger und Bürgerinnen enden wollend. Nach den Jahren der Ökologie- und Friedensbewegungen sowie den Umwälzungen Osteuropas breitete sich offenbar eine kritikmüde und beinahe biedermeierliche Wellnesskultur aus. Wer für humanitäre Anliegen Unterschriften sammelte, erntete zumeist nur noch ein müdes Lächeln. Und der spontane innerkirchliche Protest gegen die römisch-katholische Reformerstarrung prallte bisher an den Mauern der Kirchenleitung in Rom ab.

Gewiss: Protest ist kein Selbstzweck, wohl aber ein Alarmsignal der Gesellschaft. Doch wer dürfte meinen, zu irgendeinem Zeitpunkt sei unsere Gesellschaft von keiner Krise oder einer schädlichen Entwicklung so bedroht und entstellt, dass Protest überflüssig sei? Deshalb bewegen uns auch die Ereignisse des „Arabischen Frühlings“ so sehr: Die Menschen in den arabischen Ländern nehmen nicht mehr hin, was ihnen an Menschenrechten vorenthalten wird. Genauso betroffen machen uns die blindwütigen Zerstörungsorgien in europäischen Großstädten. Es kocht wieder an der gesellschaftlichen Oberfläche – nicht nur in Europa. Der Slogan vom „Wutbürger“ macht die Runde.

Diese Ausgabe der Theologisch-praktischen Quartalschrift greift deshalb dieses brisante gesellschafts- und kirchpolitische Thema auf und beleuchtet es aus folgenden Blickwinkeln:

Die Berliner Soziologen *Ansgar Klein* und *Heike Walk* untersuchen im Eingangsbeitrag die „links-libertären“ neuen sozialen Bewegungen Europas, die sich von früheren dadurch unterscheiden, wieder „materielle Themen“ wie Harz IV, die Finanzkrise, Arbeitsplatzsicherung etc. ins Zentrum zu rücken. Was diese Aspekte mit den früheren Protestbewegungen verbindet, ist das Demokratiethema als große gemeinsame Klammer aller sozialen Bewegungen nach dem Zweiten Weltkrieg.

Dass auch Christinnen und Christen besonders in repressiven Systemen ihren Protest mutig auf die Straße getragen haben und so zum Sauerteig, mehr noch zum Zündstoff des Umsturzes geworden sind, zeigt eindrucksvoll der Bericht *Die Friedliche Revolution mit dem Kerndatum 9. Oktober 1989 – Anstiftung zum Weitergehen* des Leipziger Pfarrers *Christian Führer*. Seit 1981 initiierte er die wöchentlichen Friedensgebete in der Nikolaikirche. Am Ende dieses Protests stand der Fall der Berliner Mauer.

Ein aufschlussreicher und aktuelle Ereignisse aufgreifender Artikel stammt von *Viola Raheb* und *Ulrike Bechmann*: Die beiden Autorinnen porträtieren die drei Friedensnobelpreisträgerinnen des letzten Jahres und zeigen eindrucksvoll das friedens- sowie demokratiepolitische Engagement dieser Frauen auf.

Die in El Salvador lehrende Theologin *Martha Zechmeister* widmet sich in ihrem Aufsatz *„Wer stört, wird umgebracht“ (Os-*

car Romero) drei Persönlichkeiten, die ihre Vision von einer gerechten Welt nicht nur mit der Hoffnung der Botschaft Jesu, sondern auch mit dem Verlust ihres Lebens bezeugten: Rutilio Grande, Erzbischof Oscar Romero und der Jesuit Ignacio Ellacuría.

Protest regt sich seit längerem auch in der katholischen Kirche unserer Breiten: Die Kölner Erklärung, die international agierende Bewegung „Wir sind Kirche", das „Memorandum" der Theologieprofessorinnen und -professoren des Vorjahres und andere Initiativen zeigen, dass nicht nur die Kluft zwischen Kirchenleitung, Theologie und Basis größer wird, sondern dass die Sorge um die Zukunft der Kirche mit medialer Aufmerksamkeit nach außen getragen wird. Der renommierte Journalist und Chefredakteur der Herder-Korrespondenz *Ulrich Ruh* hat sich dieses Themas angenommen.

Den Themenschwerpunkt beschließt der Artikel des Bonner Alttestamentler *Ulrich Berges*, der die Prophetie Israels als soziale Protestbewegung beleuchtet. Bis heute ist ihr zu verdanken, dass sie aus dem Gottesglauben je neu Inspirationen für eine Welt in Gerechtigkeit und Frieden mit auf den Weg gibt.

Noch ein Hinweis zu den beiden uns angebotenen Abhandlungen: Der Luzerner Bibliker *Walter Kirchschläger* nimmt das wichtige Thema der Bischofsernennung unter die Lupe und fragt nach den Kriterien der Auswahl von geeigneten Kandidaten. Und der Tübinger Pastoraltheologe *Ottmar Fuchs* nimmt den 100. Todestag von Karl May zum Anlass, sein Werk und seine Biographie in Erinnerung zu rufen. Allen Autorinnen und Autoren sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

Liebe Leserin, lieber Leser: In repressiven Systemen kostet Protest nicht selten das Leben, wir sehen das derzeit in erschreckender Weise in Syrien. In offenen Gesellschaften aber laufen wir Gefahr, unser Leben gegen die Macht und Komplexität unüberschaubarer und unbeeinflussbarer Systeme durch Rückzug zu schützen. Protest, getragen aus dem Gefühl für Gerechtigkeit und der Sorge für eine menschliche Zukunft, ist aber oft das einzige öffentliche Warnsignal, das nötige Reformen auf den Weg bringt. Auch der christliche Glaube, der dem Leben dienen will, ist ohne Widerstand für das gerechte und gute Leben nicht zu denken. Ich wünsche Ihnen lebensdienliche Impulse bei der Lektüre dieser Ausgabe der ThPQ.

Im Namen der Redaktion
Franz Gruber

Redaktion:
Chefredakteur: Univ.-Prof. Dr. theol. Franz Gruber; *Redaktionsleiter:* Mag. theol. Bernhard Kagerer; *Redakteure:* Univ.-Ass. Dr. theol. Christoph Freilinger, Univ.-Prof. Dr. theol. Franz Hubmann; Univ.-Prof.in Dr.in theol. Ilse Kögler; Univ.-Prof.in Dr.in theol. Hildegard Wustmans.

Ansgar Klein / Heike Walk

Aufwind für Demokratiebewegungen im Westen?

◆ **In den westlichen Demokratien mehren sich Demonstrationen und öffentliche Proteste. Der Artikel nimmt soziale Bewegungen in den Blick, die als Träger solch demokratischen Protests fungieren. Zudem lotet er Möglichkeiten und Grenzen der „neuen Medien" für Protestbewegungen aus. Die Autorin und der Autor sind ausgewiesene Experten für die neuen sozialen Bewegungen. Sie forschen und lehren an unterschiedlichen wissenschaftlichen Einrichtungen in Berlin, unter anderem an der Humboldt-Universität und der Technischen Universität. (Redaktion)**

In den Medien sind Proteste und soziale Bewegungen nach Stuttgart 21 und den Reaktionen auf die Katastrophe von Fukushima in Deutschland gegenwärtig wieder sehr präsent: In der arabischen Welt, in Spanien und Griechenland, neuerdings auch in Israel, den USA und in europäischen Ländern protestieren hunderttausende von Menschen gegen soziale Ungleichheit, die Auswirkungen der Finanzkrise und für mehr demokratische Rechte. Stuttgart 21, die „occupy-Bewegung", aber auch der überraschende Erfolg der Piratenpartei in Berlin geben den Themen Demokratie und Gerechtigkeit hierzulande neuen Aufwind. Beide Bereiche ziehen sich in unterschiedlichen Gewichtungen durch die meisten Proteste.

Wodurch aber kommt es zu dieser neuen Konjunktur von Protest und sozialen Bewegungen? Was sind die Kennzeichen der gegenwärtigen Protestbewegungen? Welche Rolle spielen für ihre Praxis die neuen Medien und die Globalisierung? Welche Chancen hat insbesondere eine neue Demokratiebewegung? Dies sind Fragen, die sich im Zusammenhang mit den neuen Entwicklungen stellen und die in diesem Artikel diskutiert werden sollen. Dabei werden zunächst einige historische und konzeptionelle Reflexionen zum Thema soziale Bewegungen präsentiert, um den Kontext, in dem die aktuellen Protestereignisse diskutiert werden, zu erläutern. Danach gehen wir auf die gegenwärtigen Demokratie- bzw. Partizipationsbewegungen ein, die sich vor dem Hintergrund veränderter Identitätsmuster und eines gesellschaftlichen Wertewandels formieren, in dem postmaterielle Werte und Fragen materieller Verteilung derzeit neue Verbindungen eingehen.

Die Forschung unterscheidet Gruppen von Bewegungen, die „gemeinsame Grundwerte teilen und ähnliche Vorstellungen gesellschaftlicher Ordnung entwickeln". Dieter Rucht spricht in diesem Zusammenhang von sog. „Bewegungsfamilien"[1]. So müssen die eher links-libertären „neuen sozialen Bewegungen"

[1] *Dieter Rucht*, Modernisierung und neue soziale Bewegungen, Frankfurt/M.–New York 1994, 157.

der 1970er- und 1980er-Jahre von rechten sozialen Bewegungen, von religiös-fundamentalistischen oder von regionalistischen Bewegungen unterschieden werden.

Die folgenden Überlegungen zielen vor allem auf die „links-libertäre" Bewegungsfamilie der „neuen sozialen Bewegungen", auf deren aktuelle Verfasstheit und auf die Mobilisierungsperspektiven des Demokratiethemas. Die völlig anders gearteten sozialen Bewegungen etwa im arabischen Raum werden hier hingegen nicht weiter verfolgt. Für deren Analyse müssten Konzepte der sog. „Transformationsforschung"[2] ebenso wie regionale und kulturelle Besonderheiten berücksichtigt werden.

1 Was sind „Soziale Bewegungen"?

Was macht Bewegungen aus, wann werden einzelne Protestereignisse zu einer Bewegung? Und wie lässt sich der Verlauf von Bewegungen erklären? Nicht jeder Protest ist gleich als eine soziale Bewegung zu verstehen. Diese bedarf einer gewissen Kontinuität der kollektiven Handlung. Auch der Wunsch nach Veränderung und Beeinflussung der gesellschaftlichen Verhältnisse ist ein wesentliches Merkmal sozialer Bewegungen. Die aktive Gestaltung sozialen Wandels ist also eng mit Bewegungen verbunden. „Eine andere Welt ist möglich", ist z. B. einer der Slogans der globalisierungskritischen Bewegung. Bewegungen fordern das etablierte System heraus, tragen zu Veränderung und Neuerung bei und stoßen (günstigstenfalls) Lernprozesse an.

Häufig eignen sich die Aktivisten zusätzliche Kompetenzen an und setzen sich mit den Machtstrukturen und dem politischen System auseinander. Auch werden für das jeweilige Themenfeld Wissen sowie Expertisen angesammelt und teilweise weitervermittelt. Soziale Bewegungen bedürfen unterschiedlicher Projekte und Initiativen. Aber umgekehrt sind Bürgerinitiativen nicht gleichzusetzen mit Bewegungen, denn sie können durchaus unabhängig von Bewegungen bestehen und über einen längeren Zeitraum existieren, ohne sich als deren Teil zu fühlen.[3] Auch verfolgen viele Initiativen und Organisationen keine Gesellschaftsveränderung, sondern nur die Interessen ihrer Förderer oder Mitglieder. Insofern ist es wichtig, die Ziele und Interessen von sozialen Bewegungen genau zu verstehen. Eine NIMBY-Orientierung („not in my backyard"), d. h. eine Orientierung an partikularen Eigeninteressen von Bewegungsakteuren, gerät rasch in schwierige Abwägungsprobleme mit den weiter gehenden Interessen anderer Stakeholder-Gruppen[4] und dieser

[2] Die Transformationsforschung beschäftigt sich mit Veränderungsprozessen in Staaten und Gesellschaften. Dies können Prozesse in Richtung Demokratisierung sein, aber auch Prozesse in Richtung der Ent-Demokratisierung (vgl. beispielsweise *Wolfgang Merkel*, Systemwechsel 5. Zivilgesellschaft und Transformation, Opladen 2000).

[3] Vgl. *Roland Roth* / *Dieter Rucht* (Hg.), Die sozialen Bewegungen in Deutschland seit 1945. Ein Handbuch, Frankfurt a. M.–New York 2008.

[4] Mit Stakeholdern werden unterschiedliche gesellschaftliche Gruppen adressiert: Anspruchsträger, Interessenten und Betroffene, Interessierte Initiativen, Gruppen und Organisationen. Im Gegensatz zum Shareholder-Value-Begriff, der die Anteilseigner einer Organisation umschreibt, versucht das Prinzip der Stakeholder, die Bedürfnisse der unterschiedlichen Anspruchsgruppen zu berücksichtigen (vgl. z. B. *Frank Figge* / *Stefan Schaltegger*, Was ist Stakeholder Value? Vom Schlagwort zur Messung, Lüneburg–Genf–Paris 2000).

Umstand kann zu einem ernsten Mobilisierungsproblem werden.

Protest und Widerstand sind heute vor allem bei höher gebildeten Bevölkerungsgruppen deutlich stärker anerkannt und werden dort als selbstverständliche Formen des bürgerschaftlichen Engagements angesehen. Das wird auch in Umfragen bestätigt, in denen mittlerweile eine Mehrheit der Befragten die Nutzung der sog. unkonventionellen Formen der Beteiligung vom Demobesuch bis zur Teilnahme an Unterschriftensammlungen für selbstverständlich hält. Unkonventionelle Beteiligungsformen sind also längst im politischen Alltag angekommen und haben sich konventionalisiert, finden sich allerdings vor allem bei formal gut gebildeten gesellschaftlichen Gruppen.[5]

Soziale Bewegungen haben in der Vergangenheit sehr viele wichtige gesellschaftliche und politische Umbruchprozesse eingeleitet und unterstützt. Allgemein formuliert sind soziale Bewegungen kollektive Organisationsformen von Menschen, die auf eine mehr oder weniger tiefgreifende Veränderung der Gesellschaft abzielen und sich dabei überwiegend der Strategien des politischen Protests bedienen (z. B. Straßendemonstrationen, Kampagnen und medienwirksam inszenierte Protestaktionen).[6] Soziale Bewegungen haben Organisationen, die als sogenannte „Bewegungsorganisationen" Unterstützung bei der Mobilisierung leisten (Ressourcenmobilisierung), doch sie werden nicht von diesen Organisationen dominiert. Sie knüpfen an unterschiedlichste Probleme („agenda setting" und „Framing") an und versuchen günstige „Chancenstrukturen" zu nutzen, die der Mobilisierung entgegenkommen. Zu den angesprochenen Problemen können soziale Ungleichheiten und Ausgrenzungstendenzen, die bekämpft werden sollen, ebenso zählen wie die Verwirklichung eigensinniger alternativer Lebensmuster und Lebensorientierungen, die vorangetrieben werden sollen.

Bewegungen werden häufig auch als die „weiche Seite" des institutionellen Wandels der Gesellschaft bezeichnet. Sie sind Teil der politischen, sozialen sowie kulturellen Verhältnisse des gesellschaftlichen Zusammenlebens und verbinden den normativen Anspruch emanzipatorischer Politik und kritischer Begleitung demokratischer Praxis. Damit verbunden ist ein bestimmter Blick auf die Gesellschaft, nämlich „auf das Widerständige, das kollektive Agieren jenseits des gesellschaftlichen, politischen und auch wissenschaftlichen Mainstreams, auf Protest und Partizipation, auf Zivilgesellschaft und Engagement. Soziale Bewegung in diesem Sinne ist doppeldeutig: nicht nur als soziales Phänomen kollektiver Handlungen, sondern auch als etwas, das Bewegung in bestehende Strukturen und in das gemeinschaftliche Zusammenleben innerhalb einer Gesellschaft bringt.[7]

Besondere Bedeutung erlangten die neuen sozialen Bewegungen in der Folge der Studentenbewegung in den 1970er- und frühen 1980er-Jahren in Westdeutsch-

[5] Die Umfrage wurde am 4. und 5. März 2011 vom Meinungsforschungsinstitut tns-Emnid im Auftrag der Bertelsmann Stiftung unter 1.000 repräsentativ ausgewählten Bürgern durchgeführt.

[6] Vgl. *Felix Kolb*, Soziale Bewegungen und politischer Wandel, Deutscher Naturschutzring, Kurs Zukunftspiloten, Bonn 2002.

[7] Vgl. Forschungsjournal Soziale Bewegungen 23 (2011), Heft 2.

land. In Ostdeutschland spielten die „Bürgerbewegungen“ in der Wendezeit Ende der 1980er- und Anfang der 1990er-Jahre eine wichtige Rolle. Thematische Schwerpunkte der neuen sozialen Bewegungen sind Frieden und Abrüstung, Ökologie, Menschen-, Frauenrechte und internationale Solidarität. Zum Umfeld der neuen sozialen Bewegungen zählen aber auch Selbsthilfegruppen im Gesundheits- und Sozialbereich, Schwulen- und Lesbengruppen, Hausbesetzer und militante „autonome“ Gruppen.[8] Dabei greifen diese auf sehr unterschiedliche Taktiken und Aktionsformen zurück.[9] Das sind beispielsweise Kundgebungen, Demonstrationen, Unterschriftensammlungen, Pressemitteilungen, Flugblätter, Öffentlichkeitskampagnen und viele andere Formen. In der Regel verfügen soziale Bewegungen weder über direkte Zugänge zum politischen System, noch über eine ökonomische Basis. Daher stellt die Öffentlichkeit die wichtigste Ressource dar, mit Hilfe derer die Ausübung von Einfluss möglich ist. In den letzten Jahren hat die Bedeutung des Internets und der sozialen Medien für die Kommunikation von Bewegungsakteuren stark zugenommen.

Der Einfluss gegenwärtiger Proteste auf die Politik ist größer geworden. Die Protestmobilisierungen zu Stuttgart 21 haben gezeigt, dass soziale Bewegungen in der Lage sind, das routinierte Agieren von gesellschaftlichen und politischen Institutionen zu stören. Je wahrscheinlicher und direkter eine Bewegung Einfluss auf die Öffentlichkeit und damit auf das Wahlverhalten breiter Bevölkerungsschichten ausüben kann, desto erfolgreicher können auch politische Entscheidungen beeinflusst werden. So hat die durch die Proteste gegen Stuttgart 21 mitgeprägte Landtagswahl in Baden-Württemberg im Frühjahr 2011 erstmals einen grünen Ministerpräsidenten an die politische Spitze gebracht. Zu denen, die sich derzeit positiv auf die „occupy-Bewegung“ beziehen, die sich in Folge der weltweiten Finanzkrise gebildet hat, gehört auch Bundeskanzlerin Angela Merkel. Vor dem Hintergrund von Stuttgart 21 hatte sie sich deutlich für eine Demokratisierung der repräsentativen Demokratie ausgesprochen.[10]

Der Blick auf die Bewegungslandschaft in Ostdeutschland offenbart eine unterschiedliche Entwicklung: In den 1990er-Jahren erlitten die Bürgerbewegungen, die sich während der Wendezeit in Ostdeutschland gebildet hatten, einen raschen Bedeutungsverlust. Es konnten sich nur wenige Gruppen institutionalisieren und einen – vom Westen unabhängigen – Politikstil durchsetzen. Aufgrund der drängenden wirtschaftlichen und sozialen Probleme in den neuen Bundesländern verschwanden viele Bürgerbewegungsanliegen.[11] Erst seit wenigen Jahren wächst die Bedeutung der sozialen Bewegungen in den neuen Bundesländern in typischen Aktionsfeldern (Stadtsanierung, Ökologie, gegen Fremdenfeindlichkeit). Häufig gründen sich die Initiativen in Verbin-

[8] Vgl. *Roland Roth* / *Dieter Rucht* (Hg.), Die sozialen Bewegungen in Deutschland seit 1945 (s. Anm. 3).

[9] Vgl. *Felix Kolb*, Soziale Bewegungen (s. Anm. 6).

[10] Rede von Bundeskanzlerin *Angela Merkel* anlässlich des Festakts zur Verleihung des ersten Reinhard Mohn Preises, 2011 (http://www.bundesregierung.de/nn_774/Content/DE/Rede/2011/06/2011-06-16-merkel-reinhard-mohn-preis.html – Zugriff: 21.09.2011).

[11] Vgl. *Thomas Gensicke* / *Thomas Olk* / *Daphne Reim* / *Jenny Schmithals* / *Liudger Dienel*, Entwicklung der Zivilgesellschaft in Ostdeutschland, Wiesbaden 2009.

dung mit öffentlichen Enttäuschungen über die Mechanismen und Problemlösungsfähigkeiten der Parteien und Interessenverbände.

Auch auf der internationalen Ebene hat sich im Zuge der Transnationalisierung und Globalisierung von Wirtschaft, Politik und Kultur seit den späten 1990er-Jahren ein heterogenes Spektrum von globalisierungskritischen Gruppen und Bewegungen herausgebildet.[12] Hierbei werden zum einen viele „klassische" Forderungen der sozialen Bewegungen gebündelt und vor allem auf transnationaler Ebene und gegenüber internationalen Regierungsinstitutionen geltend gemacht. Fragen der globalen Wirtschafts- und Finanzordnung sowie der Transparenz und Demokratie werden in vielen Regionen der Welt diskutiert. Gerade hier dürfen angesichts der weltweiten Finanzkrise noch größere Mobilisierungspotenziale vermutet werden.

2 Aktuelle Bewegungskonjunkturen

Inwiefern unterscheiden sich die gegenwärtigen Protestbewegungen von früheren Bewegungen? Während es in der Vergangenheit bei den neuen sozialen Bewegungen häufig um Lebensstile und um sensible Bereiche der Lebensführung und Lebensgestaltung, beispielsweise um Fragen der sexuellen Wahl oder aber der gesellschaftlichen Anerkennung und Integration von MigrantInnen sowie um Frieden und Umwelt (also eher um nichtmaterielle Fragen) ging, rückten in den letzen Jahren eher materielle Fragen in den Fokus von Protestmobilisierungen, etwa Hartz IV oder auch Themen, die durch die Finanzkrise ausgelöst wurden.

Das Jahr 2011 war geprägt von mehreren wichtigen Ereignissen, zu denen sich unterschiedlichste Protestbewegungen herausgebildet haben. Da sind zum einen die Ereignisse, die sich unter dem Titel „arabischer Frühling" zusammenfassen lassen, anzuführen. Begonnen hatten die Proteste in Tunesien, wo innerhalb kürzester Zeit der autokratisch regierende Präsident Ben Ali aus dem Amt gejagt wurde. Danach erfasste der „arabische Frühling" immer mehr Länder in der Region. Ägyptens Staatschef Mubarak gab dem Druck der Bürger nach und trat ebenfalls ab, Gaddafi in Libyen wurde im offenen Bürgerkrieg gestürzt und Assad in Syrien geht weiterhin mit brutaler Gewalt gegen die eigene Bevölkerung vor. Doch von einer demokratischen Stabilisierung bzw. einer nationalen Demokratiebewegung sind Ägypten, Tunesien oder Libyen noch weit entfernt. Die politische Landschaft Tunesiens etwa ist noch völlig zersplittert (über 70 Parteien traten zur Wahl an) und nur die Islamistenpartei präsentierte sich geeint – mit überraschend moderaten Forderungen.

Auch in Europa, vor allem in Spanien und Griechenland, sind große Protestmobilisierungen entstanden. Auf den zentralen Plätzen in Madrid und Athen kamen über längere Zeit regelmäßig hunderttausende Menschen zusammen, um demokratischere Strukturen, transparente Verfahren und eine gerechte Verteilung der Finanzkrise-Folgen zu fordern. Ein weiteres wichtiges Ereignis war die Reaktorkatastrophe in Fukushima, die vor allem in Deutschland zu einem unglaublichen Auftreten der Anti-Atomkraftbewegung

[12] Vgl. *Donatella della Porta / Sidney Tarrow* (Hg.), Transnational Protest and Global Activism, Lanham 2005.

geführt hat. Hierzulande entwickelte sich ein massiver Protest, während er in Japan bis heute sehr überschaubar blieb. Dort hatte es zuvor nie eine Anti-Atomkraftbewegung gegeben und waren die Themen Atombombe und Atombombenopfer tabuisiert.

Auch das Bahnhofsprojekt Stuttgart 21 – wie oben bereits angesprochen – erfuhr eine breite Öffentlichkeit und eine Schubkraft, die in dieser Heftigkeit kaum voraussehbar war. Dabei ist der Protest gegen das Projekt kein nationales Ereignis, sondern vielmehr stark lokal verankert: Zwei Drittel der Demonstranten kommen aus Stuttgart, mehr als 90 Prozent aus Baden-Württemberg. Die Mobilisierung erfolgte nicht über Großorganisationen – wie etwa Gewerkschaften –, sondern fand eher auf dem weniger klassischen, dem persönlichen Weg statt. In dieser Hinsicht unterscheidet sich Stuttgart 21 stark von anderen Protesten. Nach Ansicht des Protestforschers Dieter Rucht differieren die aktuellen Konflikte insgesamt deutlich weniger von früheren Protesten als angenommen. Demonstrationen gegen lokale Bauvorhaben, an denen gut situierte, konservative Bürger teilnehmen, gebe es seit langer Zeit. Neu sei allerdings, wie häufig und gut besucht die Demonstrationen gegen das Projekt Stuttgart 21 sind.[13] Gleichzeitig hat sich der Konflikt um den Stuttgarter Bahnhof zu einer Debatte über mehr demokratische Mitsprache ausgeweitet. Die Bürger und Bürgerinnen wollten mitgestalten und gingen dafür auch auf die Straße.

3 Demokratisierung: Ein Bewegungsthema?

Das Demokratiethema ist jedoch nicht nur für die Öffentlichkeit virulent, auch Akteure des politischen Systems greifen das Thema auf bzw. unterstützen vereinzelt Projekte. So hatte sich etwa Bundespräsident Christian Wulff während seiner Amtszeit die Aufgabe gesetzt, das Thema „Zukunft der Demokratie" stärker hervorzuheben.[14] Wenn es nicht nur bei verbalen Bekenntnissen geblieben wäre, dann hätten hier viele Aufgaben auf den Bundespräsidenten gewartet, denn der Aus- und vielleicht sogar Umbau demokratischer Strukturen ist noch nicht wirklich in Fahrt gekommen. Die Fakten für die Notwendigkeit der Demokratisierung liegen auf der Hand, angefangen von einer sehr niedrigen Wahlbeteiligung über Mitgliederverluste bei Parteien bis hin zur fehlenden Demokratieakzeptanz bei den Bürgerinnen und Bürgern vor allem in den neuen Bundesländern.[15] Gleichzeitig sind die Chancen für eine Demokratisierung repräsentativer Demokratien insgesamt eher günstig aufgrund der föderalen Struktur des politischen Systems und der Vielfalt der Akteure. Viele Bundesländer in Deutschland haben sich als große Unterstützer und Treiber hervorgehoben:

Einige Landesregierungen versuchen eigene Demokratieprojekte auf die Beine zu stellen. So hat Baden-Württemberg mit Gisela Erler eine Staatsrätin für Zivilgesellschaft und Stimmrecht im Landes-

[13] Dieter Rucht im Interview mit der Frankfurter Rundschau vom 30.11.2010.

[14] *Christian Wulff*, Abschlussveranstaltung zum Bürgerforum 2011, in: http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Christian-Wulff/Reden/2011/05/110528-Buergerforum-Abschluss.html (Zugriff: 21.09.2011).

[15] Vgl. *Friedrich-Ebert-Stiftung* (FES), Persönliche Lebensumstände, Einstellungen zu Reformen, Potenziale der Demokratieentfremdung und Wahlverhalten, polis I sinus. Gesellschaft für Sozial- und Marktforschung mbH, München 2008.

kabinett etabliert. Sie hat sich das Thema Partizipationsförderung besonders auf die Fahnen geschrieben. In Rheinland-Pfalz wurde nach der Landtagswahl eine Enquete-Kommission zu Fragen der Demokratie eingerichtet. Es wird dort auch an einem Gesetzesentwurf zur Partizipation bei Großprojekten gearbeitet. Auch die Bundeskanzlerin hat das Demokratiethema für sich entdeckt.[16] Fast scheint es so, als bedürfte es einer Demokratiebewegung bei so viel staatlicher Lernbereitschaft gar nicht mehr. Zumindest erschwert ein derart großes Entgegenkommen eine Mobilisierung.

Die Geschichte sozialer Bewegungen nach dem Zweiten Weltkrieg in Deutschland insgesamt lässt jedoch das Demokratiethema als das große gemeinsame Thema der links-libertären sozialen Bewegungen erscheinen, das durch die aktuellen Protestbewegungen noch einmal an Bedeutung gewinnt: In ihrem Handbuch der sozialen Bewegungen in Deutschland geben Dieter Rucht und Roland Roth[17] hierzu einen guten Überblick: Soziale Bewegungen haben demnach gegen den Abbau von Demokratie und für die Vertretung schwacher Interessen mobilisiert. Damit wurde die Kultur der Partizipation gestärkt und es wurden auch Impulse zur Demokratisierung aller Lebensbereiche gesetzt. Gegen allzu großes Technikvertrauen wurde ebenso mobilisiert, wie sich die sozialen Bewegungen für neue Formen der demokratischen Beteiligung (Bürgerforen, Planungszellen, Bürgerhaushalte etc.) eingesetzt haben. Damit wurde zum Aufbau einer „demokratiepolitischen Agenda" maßgeblich beigetragen.

Derzeit verfügt die Demokratiebewegung noch über wenig etablierte Akteure und handelt eher dezentral und lokal. Auf der nationalen Ebene wird jedoch derzeit ein neues „Netzwerk Bürgerbeteiligung" unter Federführung der Stiftung MITARBEIT aufgebaut. Im Engagementbereich gibt es seit 2002 das Bundesnetzwerk Bürgerschaftliches Engagement (BBE), das in seiner Agenda Themen der Engagement- und Demokratieförderung eng verbindet. Auf der europäischen Ebene werden die ab 2012 nutzbaren Möglichkeiten einer „Europäischen Bürgerinitiative" mit Spannung erwartet.

4 Welche Rolle spielen die neuen Medien für die neuen Bewegungen?

Die Funktionen des Web 2.0 waren gerade für die Demokratiebewegungen in der arabischen Welt von zentraler Bedeutung. Die Möglichkeit, über das Internet schnell Information auszutauschen und große Distanzen rasch zu überwinden, trägt zu neuen Kommunikations- und Beziehungsmustern der Nutzerinnen und Nutzer bei. Dabei gibt es ganz unterschiedliche Formen der internetbasierten Kommunikation, beispielsweise Weblogs, Wikis etc.,[18]

16 Vgl. die Rede von Bundeskanzlerin *Angela Merkel* (s. Anm. 10).

17 Vgl. *Roland Roth* / *Dieter Rucht* (Hg.), Die sozialen Bewegungen in Deutschland seit 1945 (s. Anm. 3), 663 ff.

18 Weblogs und Wikis: Beides sind Werkzeuge, mit denen Internetauftritte gestaltet werden. Weblogs, häufig auch Blogs genannt, sind Webseiten, die Artikel in chronologischer Reihenfolge darstellen. Sie dienen einem oder mehreren Autoren (Gemeinschaftsblog) dazu, Inhalte über die unterschiedlichsten Themen zu veröffentlichen. Wikis sind Inter- oder Intranetseiten, die von mehreren Personen kooperativ erstellt werden können.

die sich auch hinsichtlich der Möglichkeiten der Transparenz, Kontrolle und Selektion unterscheiden. Einerseits stoßen, wie jüngste Versuche von Diktaturen gezeigt haben, Versuche, das Internet komplett zu kontrollieren, an ihre Grenzen. Andererseits entwickeln sich über das Internet auch neue Mobilisierungsformen vom „flashmob" bis zur „Spontanparty" mit teilweise auch für die Beteiligten überraschenden Folgen (so etwa die Erfahrung von internetbasierten Partymobilisierungen, die zu unkontrollierten Events geraten, bei denen sich dann auch versammlungsrechtliche Fragen neu stellen).

Die Bedeutung des Internets wird spätestens seit dessen erfolgreichem Einsatz im Wahlkampf von Obama in den westlichen Demokratien selber intensiv diskutiert. Für soziale Bewegungen ist auf völlig neue Phänomene bzw. Formen der Mobilisierung über Internet zu verweisen: So folgen tausende von Menschen zum Beispiel Einladungen über Facebook auch ohne traditionelle Wege der Mobilisierung. Mobilisierungsformate wie „flashmobs" stehen für eine ganze Reihe von medial basierten neuen Formen der Mobilisierung und Bewegungsorganisation. Bei Studentenstreiks wurde etwa die ganze Versorgungsinfrastruktur bis hin zur Suppenküche über facebook organisiert. Wir finden aber auch bei den konventionellen Beteiligungsformaten Innovationen aufgrund der neuen Medien. So gibt es Online-Petitionen als neues Format im parlamentarischen Raum oder seit längerer Zeit Internetakteure wie „campact", die sehr professionell zu aktuell laufenden Entscheidungen im parlamentarischen Raum im Internet kritische Postings veröffentlichen, so dass es eine außerparlamentarische Beteiligung mit Bezug auf parlamentarische Entscheidungen gibt. Diese Beispiele könnten problemlos erweitert werden. Sie machen deutlich, wie die neuen Medien zu erheblichen Veränderungen im Feld der Bürgerbeteiligung und Protestmobilisierung beitragen.

Aber auch bei den neuen Medien – und hier noch sehr viel intensiver – finden sich die alten journalistischen Probleme der Informationsüberflutung und der Aufmerksamkeitssteuerung. Insofern ist vor einer naiven Überschätzung der neuen Medien zu warnen – sie verändern vieles, erfordern jedoch ebenso viel an Aufmerksamkeit und zunehmender journalistischer Anstrengung. Und zahlreiche Menschen sind im „digital gap" noch längst nicht beteiligt. In der Zivilgesellschaft gibt es daher erheblichen Fortbildungsbedarf die neuen Instrumente der Beteiligung betreffend, vor allem bei bildungsschwächeren Gruppen. Die „alten" Medien sind zudem keineswegs obsolet. Die Mischung neuer und alter Medien sowie das Aufzeigen von Chancen und Grenzen des Internets sind wichtige Themen auf der Agenda von Bürgerbeteiligung und Demokratie.

Der Autor: *PD Dr. Ansgar Klein, geb. 1959 in Berlin, Diplom aus Soziologe (Universität Frankfurt), Promotion aus Politikwissenschaft (FU Berlin), Habilitation aus Politikwissenschaften an der Universität Bremen; Privatdozent für Politikwissenschaften an der Humboldt-Universität zu Berlin. Seit August 2002 Geschäftsführer des „Bundesnetzwerk Bürgerschaftliches Engagements". Mitherausgeber des Forschungsjournal „Neue Soziale Bewegungen" (Verlag Lucius & Lucius, Stuttgart) und der Buchreihe „Bürgergesellschaft und Demokratie" im VS-Verlag (Wiesbaden). Aktuelle Veröffentlichungen: Der Diskurs der Zivilgesellschaft. Politische Kontexte und demokratietheoretische Bezüge der neueren Begriffsverwendung, Opladen 2001; Hrsg. zus. mit Thomas*

Olk und Birger Hartnuss: Engagementpolitik. Die Entwicklung der Zivilgesellschaft als politische Aufgabe, Wiesbaden 2010; Hrsg. zus. mit Petra Fuchs und Alexander Flohé: Handbuch Kommunale Engagementförderung im sozialen Bereich („Hand_ und Arbeitsbücher 19), Eigenverlag des Deutschen Vereins für öffentliche und private Fürsorge e.V., Berlin 2011.

Die Autorin: *PD Dr. Heike Walk, geb.1966 in Eltville, hat an der Freien Universität Berlin im Fach Politikwissenschaft promoviert und an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster habilitiert. Sie arbeitet als Projektleiterin an zwei Forschungsinstituten: Zentrum Technik und Gesellschaft der Technischen Universität Berlin und inter 3. Institut für Ressourcenmanagement in Berlin. Frau Walk ist Sprecherin des Arbeitskreises „Soziale Bewegungen" der Deutschen Vereinigung für Politikwissenschaft und Mitherausgeberin der Buchreihe „Bürgergesellschaft und Demokratie" im VS-Verlag. Aktuelle Veröffentlichungen: Hrsg. zus. mit Alex Demirovic: Demokratie und Governance. Kritische Perspektiven auf neue Formen politischer Herrschaft, Münster 2011; Partizipative Governance. Beteiligungsrechte und Beteiligungsformen im Mehrebenensystem der Klimapolitik, Wiesbaden 2008; zus. mit Achim Brunnengräber: Multi-level Governance. Klima-, Umwelt- und Sozialpolitik in einer interdependenten Welt (Schriften zur Governance-Forschung 9), Baden-Baden 2007.*

Widerspruch aus Loyalität

Darf man seine Gruppe oder eine Institution oder die Autoritätsperson kritisieren? Und umgekehrt: Muss man nicht manchmal – gerade aus Loyalität – widersprechen? Was ist die rechte Loyalität? Wie kann ein Kritiker sich selbst prüfen? Und wie soll der Kritisierte mit Kritik umgehen? – Hilfen zur Unterscheidung der Geister.

Klaus Mertes **Widerspruch aus Loyalität**
64 Seiten · gebunden · ISBN 978-3-429-03172-5
6,90 Euro [D] / 10.50 CHF / 7,10 Euro [A]

In Ihrer Buchhandlung.

echter verlag
www.echter-verlag.de

Christian Führer

Die Friedliche Revolution mit dem Kerndatum 9. Oktober 1989 – Anstiftung zum Weitergehen[1]

◆ **Am 9. Oktober 1989 nahm die Protestbewegung der Nikolaikirche eine Dimension an, die niemand für möglich gehalten hatte: Zehntausende Menschen, jahrzehntelang eingeschüchtert und gedemütigt von staatlichen Repressalien, versammelten sich zu einem großen friedlichen Marsch mit Kerzen und Gebeten durch Leipzig. Genau einen Monat später fiel die Berliner Mauer. Der „Sauerteig" für diese Entwicklungen waren die wöchentlichen Friedensgebete, die der Pfarrer der Nikolaikirche, Christian Führer, seit 1981 initiierte. Der heute emeritierte Pfarrer schildert die bewegenden Entwicklungen und Herausforderungen jener Zeit. (Redaktion)**

Von entscheidender Bedeutung für den einzelnen Menschen wie für ein ganzes Volk ist das Gedächtnis. Nichts macht den Menschen und seine Persönlichkeit mehr zunichte, als wenn er das Gedächtnis verliert. Nichts macht ein Volk substanzloser und manipulierbarer, als wenn es das Gedächtnis vernachlässigt, missachtet, verdrängt und schließlich ganz verliert. Da wird die Gegenwart zum Zufall und die Zukunft zum Ernstfall. „Zukunft braucht Herkunft" (Odo Marquard)[2]. Darum richten wir von Jahr zu Jahr erneut unser Gedächtnis auf die Friedliche Revolution mit dem Kerndatum 9. Oktober 1989, den Tag der Entscheidung in Leipzig, der vier Wochen später zur gewaltlosen Überwindung der Berliner Mauer am 9. November und ein Jahr später zur Vereinigung der beiden Teile Deutschlands führte.

Mit Revolutionen im Allgemeinen und der Einheit im Besonderen hatten wir nie Glück oder schon immer unsere Probleme. Die Revolutionen von 1848 und 1918 haben eine Blutspur hinterlassen. Sie erreichten die proklamierten Ziele nicht. An anderen dringlichen Stellen haben sie erst gar nicht stattgefunden. Dennoch: Die Einheit kam. 1871 aus Krieg entstanden. 1945 durch Krieg vertan. Zwei deutsche Staaten waren die Folge, BRD und DDR, eingebunden in die beiden Machtblöcke NATO und Warschauer Pakt, die sich unversöhnlich gegenüberstanden. Jeder Versuch einer Lockerung der Verhältnisse wurde im sozialistischen Machtbereich blutig niedergeschlagen: 1953 in der DDR[3],

[1] Der vorliegende Text ist eine für die ThPQ revidierte Fassung eines Vortrags am Dom unserer lieben Frau zu Altenberg am 14. 4. 2011. Der narrative Charakter des Vortrags wurde beibehalten.

[2] *Odo Marquard*, Zukunft braucht Herkunft (Reihe Reclam), Stuttgart 2003.

[3] 17. Juni 1953: Blutige Niederschlagung von flächendeckenden Protesten durch sowjetische Truppen aufgrund des Beschlusses des Zentralkomitees (ZK) der SED (Sozialistische Einheitspartei Deutschlands), die „Arbeitsnorm" um 10,3 % (mehr Arbeitsleistung für gleichbleibenden Lohn) zu erhöhen. Vgl. etwa http://de.wikipedia.org/wiki/Geschichte_der_Deutschen_Demo-

1956 in Ungarn[4] und Polen[5], 1968 in Prag[6], am 4. Juni 1989[7] in Peking. Die innerdeutsche Grenze wurde mit Minen, Stacheldraht und Selbstschussanlagen gewissermaßen zur Hauptkampflinie des Kalten Krieges. Als mit dem Mauerbau 1961 in Berlin die letzte Lücke zubetoniert war, hatten die sozialistischen Planer der Ewigkeit die Teilung Deutschlands scheinbar endgültig zementiert.

Aber nicht nur der äußere Zustand des Landes verengte sich dramatisch. Die Folgen der realsozialistischen Doktrin für die Bevölkerung waren noch verheerender. Der Druck der atheistischen Weltanschauungsdiktatur reichte herunter bis in die sozialistischen Kindergärten. Die Devise lautete: alle zu den Pionieren[8], alle zur Jugendweihe, alle in die FDJ[9], alle zur Wahl, bei der ich immer die Befürchtung hatte, wir würden eines Tages noch über 100 % kommen. Der weitaus größere Teil der Bevölkerung beugte sich diesem Druck und bekam Haltungsschäden. So waren christliche Kinder und Jugendliche oft die Einzigen, die nicht bei den Pionieren und in der FDJ waren und nicht zur Jugendweihe gingen. Und christliche Erwachsene gehörten zu den Wenigen, die nicht zur Wahl gingen oder die Wahlzettel in der Kabine ungültig machten. So wurden die Christen täglich herausgefordert zum Denken und Entscheiden und zu einem eigenen Weg. Sie sind den beiden bequemsten Lebensregeln nicht gefolgt, die da heißen: „Es machen alle so.“, und „Es war schon immer so.“

Letztendlich waren die 40 Jahre DDR ein vierzigjähriges Trainingslager für den Glauben. Denn „Zeiten, in denen es Kirchen gut geht, sind nicht die besten Zeiten für Christen …“ (Altbischof Dr. Albrecht Schönherr). Wir sind an den Widerständen gewachsen und haben neue Wege gefunden, auf die wir in „sicheren Zeiten“ in privilegierter, satter Position nie gekommen wären.

Gesagt werden muss auch, dass unser Weg immer mit Angst verbunden war! In

kratischen_Republik; ausführlicher noch http://de.wikipedia.org/wiki/17._Juni_1953 (Stand 21. 12. 2011).

4 Der Ungarische Volksaufstand begann am 23. Oktober 1956 mit einer friedlichen Großdemonstration der Studenten, der sich auch die ungarische Armee anschloss. Es folgte die Erklärung des Austritts aus dem Warschauer Pakt, was die Invasion der übermächtigen Sowjetarmee (4. Nov. 1956) und das Ende des Freiheitskampfes zur Folge hatte. Vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Ungarischer_Volksaufstand (Stand 21. 12. 2011).

5 Blutige Niederschlagung eines Streiks von Posener Arbeitern und eine sich daraus entwickelnde gewaltsame Auseinandersetzung mit der polnischen Armee (Posener Aufstand – 28. Juni 1956). Vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Posener_Aufstand_(1956) (Stand 21. 12. 2011).

6 Der Versuch, im Rahmen des „Prager Frühlings“ einen „Sozialismus mit menschlichem Antlitz“ zu schaffen, erfuhr am 21. August 1968 eine gewaltsame Niederschlagung durch einmarschierende Truppen des Warschauer Paktes. Vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Prager_Frühling (Stand 21. 12. 2011).

7 Gewaltsame Beendigung eines Volksaufstandes (ursprünglich studentische Demokratiebewegung) am Platz des himmlischen Friedens vom 3. und 4. Juni 1989. Vgl. etwa http://de.wikipedia.org/wiki/Tiananmen-Massaker (Stand 21. 12. 2011).

8 Die Pionierorganisation „Ernst Thälmann“, benannt nach dem Arbeiterführer Ernst Thälmann, war in der Deutschen Demokratischen Republik (DDR) die politische Massenorganisation für Kinder. Vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Pionierorganisation_Ernst_Thälmann (Stand 21. 12. 2011).

9 Freie Deutsche Jugend; einige staatlich anerkannte und geförderte Jugendorganisation. Vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Freie_Deutsche_Jugend (Stand 21. 12. 2011).

den achtziger Jahren hatte ich beinahe Tag und Nacht Angst. Aber der Glaube war immer ein Stück größer als die Angst! Und so konnten von den Frauen und Männern des Kirchenvorstandes mit dem Superintendenten und mir die wichtigen Entscheidungen mit weitreichenden Folgen getroffen werden. Man muss sich das alles vor Augen halten, um zu würdigen, was dann geschah!

Es waren nicht – wie einmal J. W. von Goethe meinte – unsere guten Chausseen und Eisenbahnen, die einen unvorhergesehenen und unerwarteten Prozess der Vereinigung Deutschlands in Gang setzten, sondern ein winziges Senfkorn, dem *Gott* die Kraft gab, die Mauer in den Köpfen und die in Berlin zu durchwachsen und zu überwinden: die Friedensgebete für Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung! Sie waren das Rückgrat der Friedlichen Revolution, aus denen sich die Demonstrationen entwickelten.

1 Die Nikolaikirche – Sammelbecken für die Revolution

Wie fing dieser Weg der Verheißung in der Nikolaikirche an? Er begann mit zehn Friedensgebeten vom 8.–18. November 1981, mit denen ich der Protestbewegung evangelischer Jugendlicher in Ost und West, der Friedensdekade[10], auch in Leipzig Raum und Gehör verschaffte. Den Abschluss bildete der „Bittgottesdienst für den Frieden" am Bußtagabend zusammen mit dem Stadtjugendpfarrer. Anschließend fand eine beeindruckende Kreuz- und Kerzenmeditation im Altarraum mit etwa 130 unangepassten Jugendlichen statt, die vom Staat als „Elemente" bezeichnet wurden. Dieser Abend vermittelte den Jugendlichen die Kirche als Ort der Befreiung, an dem das, was gedacht wurde, auch gesagt werden konnte, an dem die Tabuthemen diskutiert wurden und der Frust über die allgegenwärtige staatliche Bevormundung herausgelassen werden konnte. So wurde die Nikolaikirche 1981 für die Basis- und Protestgruppen geöffnet unter dem Motto „Nikolaikirche – offen für alle!"

Die Anregung einer Jungen-Gemeinde-Gruppe wurde umgesetzt: „Jede Woche Friedensgebet!" So gibt es seit dem 20. September 1982 jede Woche ein Friedensgebet in der Nikolaikirche, ohne Unterbrechung bis heute! Immer am gleichen Ort, im Herzen der Großstadt. Es gab Veranstaltungen der ungewöhnlichen Art wie den „Wutanfall". Für solche Abende hatten wir eine kostensparende und sehr effektive Art der Werbung, durften wir doch keine Plakate drucken. Also hatte ich einigen Jugendlichen gesagt: „*In drei Wochen spielt ‚Wutanfall' in der Kirche, sagt's niemandem weiter.*" Die Wirkung war enorm.

Und eine Vision wurde DDR-weit bekannt: „Schwerter zu Pflugscharen". Die Propheten Jesaja (2,4) und Micha (4,3) hatten sie rund 700 Jahre v. Chr. formuliert: „Sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Spieße zu Sicheln machen … und werden hinfort nicht mehr lernen, Krieg zu führen." Dieses Bibelwort hatte die atheistische Sowjetunion so beeindruckt, dass sie ihrem berühmtesten Bildhauer Jewgenij Wutschetitsch den Auftrag gab, dieses Wort in einer Skulptur festzuhalten. Sie schenkte diese Skulptur

[10] Die Ökumenische Friedensdekade findet jährlich in den zehn Tagen vor dem Buß- und Bettag statt. Weitere Informationen dazu etwa unter http://de.wikipedia.org/wiki/Friedensdekade (Stand 21. 12. 2011).

der UNO, wo sie heute noch steht. Eine Abbildung dieses Mannes, der das Schwert umschmiedet, wurde 1982 als Lesezeichen zur Friedensdekade ausgegeben. Die Jugendlichen nähten es sich lieber auf die Jacken oder klebten es auf Schultaschen und Beutel. Eine riesige Polizeiaktion begann daraufhin, um diese Zeichen zu entfernen. Offenbar waren die Polizisten nicht über die Herkunft informiert worden. Denn zur Jugendweihe wurde genau dieses Motiv „Schwerter zu Pflugscharen. Sowjetisches Denkmal" auf Hochglanzpapier im Buch von den Damen und Herren Direktorinnen und Direktoren überreicht. Draußen rissen es die Polizisten ab – drinnen wurde es zur Jugendweihe feierlich überreicht: da lief etwas total durcheinander. Aber einen Vorteil hatte es: Vom untersten Streifenpolizisten bis zum obersten General hatte die Deutsche Volkspolizei ein Bibelwort eindrücklich gelernt: „Schwerter zu Pflugscharen". *Gott* hat Humor.

Die Initiativen wurden ausgeweitet. 1986 gründete ich den Gesprächskreis „Hoffnung für Ausreisewillige". 1988/89 folgten zusätzliche Fürbitt-Andachten für die bei Demonstrationsversuchen verhafteten Jugendlichen. Dass wir dadurch ins zentrale Fadenkreuz der DDR-Observierung und in immer größere Gefahr gerieten, war gewissermaßen unumgänglich. Der Bibel verdanke ich, dass ich mit Wundern groß geworden bin. So begriff ich, dass mehr möglich ist, als möglich ist. „Was würde *Jesus* dazu sagen" war mein Entscheidungskriterium. Nicht, wie es mir dabei ergeht, was ich davon habe oder was der Staat davon hält. Manche nennen das Mut. Für mich trifft das nicht zu. Bei mir kann ich es nur Glaube nennen, Entscheidungen zu treffen im Vertrauen auf *Jesus*, ohne den Ausgang oder gar Erfolg absehen zu können. Vertrauen bzw. Glaube und Glaubwürdigkeit heißen die entscheidenden Faktoren unseres Handelns, plus Fantasie und Humor. Ist das wirklich umsetzbar in knallharter politischer Realität?

2 Humor – ein wichtiger Bruder des Glaubens

Es war am 19. Februar 1988 in der Leipziger Nikolaikirche. Ich hatte etwa 50 Ausreisewillige zum Gesprächsabend „Leben und Bleiben in der DDR" eingeladen. Die Reaktion der staatlichen Stellen im Vorfeld war heftig. Am Abend des 19. Februar wusste ich, warum: statt der 50 Eingeladenen waren etwa 600 Menschen gekommen.

Der Abend begann unter großer Anspannung. Weggehen oder Hierbleiben: das muss genau überlegt sein. Es ist eine Entscheidung mit weitreichenden Folgen. Angesichts des Anlasses probierte ich eine neue Art von „Auslegung". Ich nahm nicht einen Bibeltext und sagte einige kluge Sätze dazu. Sondern ich wählte ein Bibelwort aus, das die Menschen sofort anpackte, das sie unmittelbar auf sich beziehen konnten. *Jesus* hatte einmal zu *seinen* Freunden, die *ihn* umstanden, gesagt: „Wollt ihr auch weggehen?" Diesen einen Satz nur zitierte ich und rief in die Kirche: „*Jesus* sagt: Wollt ihr auch weggehen?" Es wurde mit einem Schlag totenstill in der Kirche. In den Menschen arbeitete es: Hier bist du geboren, zur Schule gegangen. Hier sind deine Eltern und Freunde. Und wenn du wirklich in den Westen kommst: Kannst du jemals wieder zurück? Womöglich erst als Rentner? Was machen die in diesem Staat eigentlich mit dir? Die ganze Aussichtslosigkeit ihrer Situation trat ihnen deutlich vor Augen. Ich sagte: „So können wir jetzt nicht aus der Kirche nach Hause gehen. Sehen wir noch einmal in die Psalmen, da steht ein wich-

tiger Satz für Sie drin. Im Psalm 65 heißt es: ‚*Gott*, *du* machst fröhlich, was da lebet im Osten wie im Westen!'" Alle fingen an zu lachen. „Das haben Sie doch jetzt bestimmt erfunden", rief jemand. „Nein", sagte ich, „das steht schon seit Jahrhunderten in der Bibel für Sie, nur Sie haben es noch nicht gefunden!"

Die Stimmung kippte im Handumdrehen ins Positive. Eine befreite, fröhliche Ausgelassenheit breitete sich in der Kirche aus. Alle redeten miteinander. Ich hatte Mühe, noch einen Segen in die Massen zu sprechen. Danach kamen etliche Leute zu mir und fragten: „Herr Pfarrer, wir gehören zwar nicht zur Kirche, aber können wir trotzdem ihre Friedensgebete besuchen?" „Draußen steht ‚*Nikolaikirche – offen für alle*'. Das gilt ausnahmslos. Sie sind uns herzlich willkommen", erwiderte ich.

Die Menschen hatten erkannt, wie gut es tut, nicht alleine zu sein. Vor allem aber, auch einmal lächeln oder lachen zu können in der ganzen Misere. Der Humor ist ein wichtiger Bruder des Glaubens. Leider ist er in der Kirche noch nicht heiliggesprochen worden. In einer Situation dauernder Anspannung, Angst, Hoffnungslosigkeit und Wut kann ein Lächeln oder gar Lachen unwahrscheinlich befreiend sein.

Gott sei Dank war uns das Lachen noch nicht vergangen!

3 Das Ende der DDR

Das Ende der DDR begann am 8. Mai 1989 in Leipzig: die Nikolaikirche wurde von jetzt an jeden Montag mit Polizei umstellt. Sie haben von jetzt an alles falsch gemacht: am 4. September 1989 … der Tiefpunkt der Entwicklung am 7. Oktober. „*Gott*, *du* machst fröhlich, was da lebet im Osten wie im Westen" – wird das auch noch gelten, wenn es ganz ernst wird? Am 9. Oktober 1989, dem Tag der Entscheidung, in Leipzig?

Zwei Tage zuvor waren bereits Hunderte von Menschen auf Lastwagen gezerrt und in die zementierten Pferdeboxen auf dem Gelände der Landwirtschaftsausstellung gepfercht worden.

Der Auftakt sozusagen, jetzt endgültig Schluss zu machen – wenn es sein muss, mit der Waffe in der Hand. Aber es kam – ganz anders! Das ungeheure Gewaltszenario der Abschreckung und der bürgerkriegsähnliche Zustand erreichten nicht ihr Ziel. Auch nicht die Entsendung hunderter SED-Genossen in die Nikolaikirche (schon um 14.30 Uhr).

Am 9. Oktober 1989, dem Tag der Entscheidung, wurde die Nikolaikirche im Verbund mit den anderen Innenstadtkirchen zum Ausgangspunkt der Demonstrationen der 70.000 und damit zum Kernpunkt der Friedlichen Revolution überhaupt. Immer wieder hatte die Bergpredigt *Jesu* eine zentrale Rolle gespielt. Immer wieder, so auch an diesem Tag, die Bitte: „Lasst die Gewaltlosigkeit nicht in der Kirche stecken, nehmt sie mit hinaus auf die Straßen und Plätze!" Denn Beten und Handeln, drinnen und draußen, Altar und Straße gehören zusammen!

Was mich am meisten bis heute bewegt: Mit dem Ruf „Keine Gewalt!" war die Bergpredigt *Jesu* auf den Nenner gebracht! Aus dem Volk geboren, nicht von einem Pfarrer oder Bischof formuliert. Und sie haben nicht nur gedacht oder gerufen „Keine Gewalt!", sondern haben die Gewaltlosigkeit konsequent auf der Straße praktiziert. Menschen, die in zwei unterschiedlichen atheistischen Weltanschauungsdiktaturen aufgewachsen waren. Bei den Nazis mit Rassenhass und Kriegsvorbereitungen. An die Stelle *Gottes* war die

„Vorsehung" getreten. Bei den Realsozialisten mit Klassenkampf und Feindbild sowie atheistischer Propaganda: „Euren *Jesus* hat's nie gegeben, und euer Gefasel von Gewaltlosigkeit ist gefährlicher Idealismus. In der Politik zählen Geld, Armee, Wirtschaft, Medien. Alles andere kannst du vergessen!" Dass die so erzogenen Menschen im *Geist Jesu* der Gewaltlosigkeit draußen auf der Straße handelten – wenn je etwas das Wort „Wunder" verdient, dann das. Ein Wunder biblischen Ausmaßes!

Als nach dem Friedensgebet alle aus der Kirche heraus waren, setzte sich die Menschenmenge langsam in Bewegung. Die Kinder hatten sie zu Hause gelassen, weil es lebensgefährlich war. Zwischen Angst und Hoffnung bewegte sich der Zug Meter um Meter vorwärts auf dem Ring. „‚Wir sind das Volk!' Ihr Polizisten, für wen steht ihr eigentlich hier? Für die paar Greise in Berlin – oder was?" Wo das Volk steht, brauchst du bei 70.000 niemandem zu erklären. Die Staatsmacht war völlig überrascht und verunsichert. „*Wir hatten alles geplant, wir waren auf alles vorbereitet, nur nicht auf Kerzen und Gebete*." Dafür hatten die Offiziere keinen Einsatzbefehl. Als der Zug der Menschen unangefochten den Innenstadtring passiert hatte und wieder am Ausgangspunkt angekommen war, herrschte eine ungeheure Erleichterung, dass nicht geschossen worden war. Keine zerstörte Schaufensterscheibe. Keine Sieger und Besiegten. Keiner verlor das Gesicht. Keiner büßte sein Leben ein. Und die Kirche war endlich einmal bei ihrem *Herrn*! Mit den Worten von Heinrich Albertz[11]: „Zum ersten Mal in seiner Geschichte hat der deutsche Protestantismus auf der richtigen Seite gestanden – bei den Unterdrückten und nicht bei den Unterdrückern, beim Volk und nicht bei den Mächtigen!"

So war geworden, was kaum zu fassen war. Die unglaubliche Erfahrung der Macht der Gewaltlosigkeit, welche die Partei- und Weltanschauungsdiktatur zum Einsturz brachte. Die erschütternde Bestätigung, dass alles wirklich wahr ist, was geschrieben steht:

„Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht!" (Jes 7,9)

„*Er* stößt die Machthaber vom Thron und hebt die Niedrigen auf!" (Lk 1,52)

„Es soll nicht durch Heer oder Kraft, sondern durch *meinen Geist* geschehen." (Sach 4,6)

„*Meine* Kraft ist in den Schwachen mächtig." (2 Kor 12, 9)

Man hielt den Atem an, in Deutschland West und Deutschland Ost, an vielen Orten Europas, in den Hauptstädten der Welt. Eine Revolution, die aus der Kirche kam? Kirchen als Häuser der Hoffnung, als Refugien und Zellen des Aufbruchs – nicht als Dienstleistungsbetriebe zur Befriedigung religiöser Bedürfnisse? Die Bergpredigt *Jesu* als tägliches Brot im politischen Alltag hoffnungsloser Situationen – nicht als Jenseitsethik? Einfach unglaublich.

Und die großen Rahmenbedingungen stimmten! 1975 hatte die Schlussakte der KSZE in Helsinki den Grundstein für mögliche Veränderungen in der Weltpolitik gelegt. 1981 Ausnahmezustand in Polen. Gottesdienst in der Leninwerft in Gdańsk. Ein Elektriker wurde bekannt, den bis dahin noch niemand kannte: Lech Wałęsa. Solidarność entstand. In der ČSSR gab es einen Schriftsteller, der nicht veröffentlichen durfte, Václav Havel. Charta 77. Wir

[11] Evangelischer Pastor und deutscher Politiker (SPD). Von 1966 bis 1967 war er Regierender Bürgermeister von Berlin. Vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Heinrich_Albertz (Stand 21. 12. 2011).

hatten Verbindung zu beiden Bewegungen. 1985 kam Michail S. Gorbatschow und mit ihm ein Politikwechsel mit spürbaren Auswirkungen auch für die DDR. Auf die Anfrage des ZK der SED, ob man bei der Bekämpfung der „Konterrevolution" mit sowjetischer, gegebenenfalls militärischer Hilfe rechnen könne, ließ Gorbatschow wissen, dass sich die Sowjetunion nicht in die inneren Angelegenheiten der DDR einmischen würde. Ein klares Signal an Erich Honecker: Sowjetische Panzer werden nicht wie 1953 zum Einsatz kommen. Ja, es war wirklich alles anders als 1953!

Atemberaubend ging es weiter. Die Zahlen der Demonstranten verdoppelten sich an den Montagen nach dem 9. Oktober. Folgerichtig der Rücktritt Honeckers am 18. Oktober und der Rücktritt des Politbüros im November. In vielen Städten und Dörfern geschah in je eigener Weise Ähnliches wie in Leipzig. Das ganze Land zeigte mit Friedensgebeten und Demonstrationen Gesicht und wachte auf. Die erste genehmigte Massendemonstration am 4. November in Berlin. Da musste niemand mehr befürchten, geschlagen oder „zugeführt" zu werden. Da sprachen z. B. der Chefspion der DDR, Markus Wolf, Gregor Gysi und Egon Krenz, um die Entwicklung wieder in den Griff zu bekommen. Sie wurden, wie der Wittenberger Pfarrer Friedrich Schorlemmer sagt, vom Volk einfach weggelacht und weggepfiffen. So war es nur noch eine Frage der Zeit, wann und wie die Mauer aufgehen würde.

Am 9. November geschah es. Wir hätten uns jedes andere Datum eher gewünscht, denn der 9. November ist besetzt: 1848 Erschießung Robert Blums und Ende der Revolution, 1918 erneut missglückte Revolution, 1923 Hitlers Putschversuch, 1925 Gründung der SS, 1938 Reichspogromnacht. Da gibt es in Deutschland nichts zu feiern. Ausgerechnet dieser Tag ist es geworden! Auch hätten wir uns gewünscht, dass wir nicht so in die Maueröffnung hineingestolpert wären. Eher, dass die Basisgruppenleute sich in der Pressekonferenz das Mikrofon genommen und wie in Leipzig nach den Friedensgebeten skandiert hätten: „*Loslaufen, loslaufen* …!" Stattdessen Herr Schabowski mit dem Zettel. Wir sehen ihn noch vor uns. Ich muss dabei an Apg 8 denken: „Verstehst du auch, was du da liesest?"

Hauptsache war, dass es geschah. Die Mauer ist vom Osten her überwunden worden, nicht mit Panzern eingeschossen. Ohne Gewalt, wie es der 9. Oktober in Leipzig vorgegeben hatte.

Als am 9. November der 9. Oktober sein spektakulärstes, erstes Ziel erreichte, kannten Staunen und Freude keine Grenzen mehr! Die tiefgreifenden Unterschiede zwischen Ost und West waren aufgehoben. Ein solch warmherziges Zusammengehörigkeitsgefühl in Freude und Dank hatte es seit Menschengedenken in Deutschland nicht gegeben! Wer diese Zeit zwischen dem 9. Oktober und dem 9. November 1989 miterlebte, wer diese Bilder sieht, der begreift, was es heißt: „*Gott*, *du* machst fröhlich, was da lebet im Osten wie im Westen."

Die Friedensgebete in der Nikolaikirche gingen und gehen ungebrochen weiter. Klar war: Kein System und keine Zeit darf heiliggesprochen werden. Stillhalten und Rückzug in die Nische waren auch jetzt nicht angesagt. Immer müssen die Systeme und Zeiten im Sinne *Jesu* vermenschlicht werden, immer neu werden Glaubenshoffnung, Gerechtigkeitswille und Mut zu notwendigen Veränderungen gebraucht. Einen Gesprächskreis „Hoffnung für Ausreisewillige" brauchten wir schon im November 1989 nicht mehr. Einen Kreis „Hoffnung für Arbeitslose" dafür umso mehr.

4 Nach der Revolution oder was ist heute zu tun?

22 Jahre sind seit der Friedlichen Revolution ins Land gegangen, 21 Jahre besteht die deutsche Einheit. Tiefgreifende Änderungen im Wirtschaftssystem sind nötig. Die Demokratie braucht eine gerechtere Wirtschaftsform als den Neoliberalismus mit den veralteten immer gleichen Antworten einer vergehenden Epoche. Die Banken- und Finanzkrise zeigt, dass dieses Finanz- und Wirtschaftssystem nicht zukunftsfähig ist, ja dass sich die freie Marktwirtschaft gewissermaßen selbst entlarvt. Ihr gnadenloses Gesicht zeigt sich in permanenten Insolvenzen, Firmen- und Betriebspleiten und der Arbeitslosigkeit mit ihren Folgen. Ja nicht nur Firmen und Banken, ganze Länder in Europa gehen pleite und müssen mit gewaltigen Milliardensummen gestützt werden, dass nicht Europa selbst zusammenbricht.

Noch wird in den reichen Ländern mit gigantischen Neuverschuldungen und imaginären Geldsummen der Schein einer Lösung des Problems aufrechterhalten. Aber die Milliarden Hungernder, Unterdrückter, an ausbeuterischen ungerechten Strukturen Leidender stehen wie eine unheilvolle, dunkle, immer größer werdende Wolke über uns! Die Wurzelsünde des Globalkapitalismus, die Anstachelung der Gier, muss überwunden werden! Schon dreieinhalb Jahrhunderte vor Karl Marx und 500 Jahre vor uns heute stellte Luther fest: Der Markt muss durch „Gesetz und Gewissen begrenzt" sein und den Menschen dienen, nicht umgekehrt, sonst wird der Mensch zur Ware.

Teil 2 der Friedlichen Revolution steht uns also noch bevor. Allerdings unter den erschwerten Bedingungen des Wohlstandes. Wir haben darum eine Stiftung gegründet „Friedliche Revolution – wir gehen weiter". Wir wollen die Friedliche Revolution nicht ins Museum stellen, sondern ihre wunderbare Erfahrung – Unmögliches im *Geist Jesu* der Gewaltlosigkeit möglich zu machen – für den 2. Teil der Friedlichen Revolution nutzen.

Eine Wirtschaftsform der „solidarischen Ökonomie" ist zu entwickeln, welche die *Jesus*-Mentalität des Teilens praktiziert: Teilen von Bildung, Arbeit, Einkommen und Wohlstand, in welcher der Mensch, nicht Geld und Profit, an erster Stelle steht.

Hören wir ausgesprochen oder unausgesprochen die Einwände von allen Seiten: „Unrealistisch." „Geht alles nicht." „Naiv." „Weltfremd." „Zur bestehenden Marktwirtschaft gibt es keine Alternative."

Ich höre das alles sehr gelassen. Denn genau das haben wir vor dem 9. Oktober 1989 auch schon gehört: „Ihr denkt doch nicht, dass ihr mit Euren Kerzen und Gebeten was ändern könnt?" Wir nicht. Aber *Jesus*, dessen *Geist* uns erfasst und entzündet, dessen „Kraft in den Schwachen mächtig ist." (2 Kor 12,9). Und es wurde möglich, was unmöglich war …

Klar ist: Gewohnheits- und Wohlstandsatheismus sind kein Motor für die Zukunft und erst recht keine Hilfe zur Bewältigung des täglichen Lebens. Kein Wunder, dass so viele enttäuscht sind. Sich eine DDR lediglich ohne Mauer zurückzuwünschen, überlassen wir den Vergesslichen und den damals Privilegierten. Das Wunder der Friedlichen Revolution, das Wunder der Einheit ohne Krieg und Sieg aber lassen wir uns weder kleinreden noch runterjammern, sondern würdigen es, wie Bundestagspräsident Norbert Lammert am 9. Oktober 2010 in der Nikolaikirche formulierte, „*mit stillem Stolz und lautem Dank*".

Wenn sich viele heute trotzdem wie in einem Irrgarten der Resignation und Mut-

losigkeit vorkommen und sich mit dem pausenlosen Ablaufen der immer gleichen Wege bereits freudlos zufrieden gegeben oder depressiv abgefunden haben – denken wir daran: Der Irrgarten ist oben offen! Wir brauchen wieder den Aufblick! Den Aufblick, um uns orientieren zu können! Den Aufblick zu *Jesus*, dass wir nicht liegenbleiben und aufgeben, sondern wieder Mut und Hoffnung bekommen und wieder stehen können, dass wir widerstehen können, wie am 9. Oktober 1989.

Wir haben die Gnade *Gottes* in einzigartiger Weise erfahren trotz allem, was das „Volk der Dichter und Denker" an entsetzlichen Gräueln im vorigen Jahrhundert der Welt angetan hat, besonders dem Volk, aus dem *Jesus* geboren ist. Lasst uns diese Gnade nicht verspielen, sondern nach vorn gerichtet nutzen:

– Das Dankenswerte achten, nicht vergessen und weiter entwickeln. Denn wir Deutsche haben die unangenehme Eigenschaft, immer und überall zuerst das Haar in der Suppe zu suchen. Und wenn wir keins finden, dann schütteln wir so lange den Kopf, bis eins hinein fällt … Also das Dankenswerte immer wieder vor Augen halten!

– Und gleichzeitig, das gehört organisch zusammen, vorhandene und neu auftretende Ungerechtigkeit bekämpfen!

Und Psalm 65,9 mit auf den Weg nehmen, wo es heißt: „Gott, du machst fröhlich, was da lebet im Osten wie im Westen." Wer wollte da mutlos bleiben?

Der Autor: *Geb. 1943, Studium an der Karl-Marx-Universität Leipzig, evangelischer Pfarrer (Ordination 1968), kam 1980 an die Nikolaikirche in Leipzig. Hier führte er 1981 mit 10 Friedensgebeten die „Friedensdekade" ein. Auf Initiative einer Jungen-Gemeinde-Gruppe wurden wöchentliche Friedensgebete begonnen, die seit dem 20. September 1982 jeden Montag in der Nikolaikirche stattfinden. 2005 Augsburger Friedenspreis zusammen mit Michail Gorbatschow. Nunmehr im Ruhestand. Publikation: Und wir sind dabei gewesen, Berlin 2008.*

Ulrike Bechmann / Viola Raheb

Politische Frauenproteste für Frieden und Demokratie

Die Friedensnobelpreisträgerinnen 2011

◆ **Der Friedensnobelpreis 2011 wurde an drei ganz unterschiedliche Frauen verliehen, die in der arabischen Welt und in Afrika gewaltfrei für die Sicherheit von Frauen kämpf(t)en und für das Recht der Frauen, sich in vollem Umfang an friedensschaffender Arbeit zu beteiligen. Die jemenitische Journalisten Tawakkul Karman (1979), die liberianische Menschenrechtlerin Leymah R. Gbowee (1972) und Liberias Präsidentin Ellen Johnson-Sirleaf (1938) stehen stellvertretend für unzählige Frauen, die gegen ungerechte politische, soziale, wirtschaftliche oder kulturelle Verhältnisse protestieren. Tawakkul Karman steht nicht nur für den Umbruch in ihrem Land, sondern „auch stellvertretend für die Protestbewegungen im ganzen arabischen Raum seit 2011". Es war der Frauenprotest, der das Ende des Bürgerkriegs in Liberia erreichte. Die beeindruckenden Friedensnobelpreisträgerinnen werden in ihrem jeweiligen Kontext vorgestellt. (Redaktion)**

110 Jahre gibt es bereits den Friedensnobelpreis. Seit seiner ersten Verleihung im Jahre 1901 wurde dieser an insgesamt 98 Personen und 20 Organisationen verliehen, 15 Mal davon an Frauen. 1905 ging er erstmals an eine Frau, nämlich die österreichische Pazifistin Bertha von Suttner, die 1891 die Österreichische Gesellschaft der Friedensfreunde, der sie vorstand, gründete und 1892 die Deutsche Friedensgesellschaft ins Leben rief. Sie nahm auch an der Internationalen Frauenkonferenz 1904 und weiteren Friedenskonferenzen teil. Sie engagierte sich international gegen Militarismus, für Frauenrechte und für Völkerverständigung.

Im Herbst 2011 rückten erneut Frauen, die sich gegen Gewalt und für Demokratie engagierten, unerwartet in das Zentrum der weltweiten Aufmerksamkeit. Das Norwegische Komitee für den Friedensnobelpreis nominierte drei Frauen, die sich in ihren krisengeschüttelten Ländern für Frieden einsetzen: Die Liberianerin Leymah Roberta Gbowee, die den Friedensprozess mit vielen christlichen und muslimischen Frauen ihres Landes durchsetzte; die liberianische Präsidentin Ellen Johnson-Sirleaf, die erste afrikanische Frau in einem Präsidentenamt, die sich um die Konsolidierung in Liberia und für den Schutz der Frauen stark macht; und die jemenitische Journalistin Tawakkul Karman, welche die Proteste im Jemen zugunsten von mehr Demokratie und Gerechtigkeit seit Jahren vorantreibt. Sie stehen stellvertretend für unzählige Frauen, die sich für Frieden engagieren. Ein solches Engagement weist darauf hin, dass die Verhältnisse schwierig sind, nicht nur für Frauen, sondern ebenso auf unterschiedlichen gesellschaftlichen Ebenen. Friedensinitiativen sind nicht nur als En-

gagement für etwas, sondern gleichzeitig als ein Protest gegen herrschende Zustände zu verstehen, sei es in politischer, sozialer, wirtschaftlicher oder kultureller Hinsicht.

Im Jahre 2005 hatten Aktivistinnen eine Liste mit 1000 Frauen aus der ganzen Welt für den Friedensnobelpreis vorgeschlagen. Ihr Anliegen war es, auf Frauen rund um den Globus aufmerksam zu machen, die sich mutig, kreativ und innovativ jeden Tag auf unterschiedlichen Ebenen und durch verschiedene Methoden für Frieden, soziale Gerechtigkeit und sichere Zukunft einsetzen. Interessant war bei dieser Initiative der kollektive Charakter. Nicht eine Frau wurde nominiert, sondern 1000 Frauen! Denn politischer Protest und der Einsatz für Frieden von Frauen ist nicht neu. Doch ist es eine Ausnahme, wenn ein solcher Protest von Frauen über die eigenen Grenzen hinaus bekannt wird. Denn all jene Frauen, die sich für zivilgesellschaftliche wie politische Veränderungen eingesetzt haben und einsetzen, blieben und bleiben namenlos und werden öffentlich kaum wahrgenommen. Das macht es nötig, den Blick darauf zu lenken, wie viele Frauen ihren Protest ausdrücken und warum sie in der Öffentlichkeit so wenig wahrgenommen werden.

Bei diesen Frauenprotesten geht es oft um eine grundlegend andere Perspektive auf die Notwendigkeit von gesellschaftlichem Wandel und somit darauf, welcher Frieden ersehnt wird. Sie konzentrieren sich nicht auf die Auswechslung der Herrschaft, sondern auf eine fundamentale Veränderung der Art von Herrschaft. Die Veränderungen geschehen nicht allein durch einen politischen Vertrag, sondern vielmehr in langfristigen Veränderungen auf vielen strukturellen Ebenen. Dieses Engagement für den Frieden belegt, dass die Agenden eines gesellschaftlich-politischen Wandels keine „Supermänner" benötigen, sondern engagierte Menschen im tagtäglichen Leben. Und gerade deshalb kann Frieden nicht nur von einer Person und durch eine Handlung herbeigeführt werden, sondern ist nur durch einen vernetzten und unermüdlichen Einsatz zu erreichen. Diese kollektive Perspektive schließt die globale Dimension mit ein. Deshalb ist der Einsatz der Frauen in ihrem jeweiligen Kontext nicht nur eine lokale Initiative, sondern hat immer auch eine globale Dimension. Was an einem Ort für den Frieden geleistet wird, beeinflusst den Weltfrieden auch anderswo und umgekehrt.

Vergleicht man die erste Friedensnobelpreisträgerin von 1905, Bertha von Suttner, und die jüngst geehrten Frauen, dann zeigt sich, dass diese Frauen über einen Zeitraum von hundert Jahren hinweg die gleiche Option hatten. Bertha von Suttner entschied sich in einer Welt, in der die herrschenden politischen Mächte bewusst auf militärische Optionen setzten, für einen gewaltlosen Widerstand gegen Krieg. Ähnlich optierten auch die Preisträgerinnen aus dem vergangenen Jahr. Diese Frauen wussten und wissen, dass ihr Einsatz für Frieden oft einen hohen persönlichen Preis hat, nicht selten bedeutet dies, sich in Lebensgefahr zu begeben.

Im Jahr 2011 ging der Preis an drei Frauen aus zwei Ländern, die aufgrund ihres unterschiedlichen Kontextes mit verschiedenen methodischen Ansätzen arbeiten. Was sie eint, ist ihr tatkräftiger und persönlicher Einsatz für mehr Frieden, für mehr Gerechtigkeit, gegen Armut in ihren Ländern. Dabei nehmen sie völlig unterschiedliche gesellschaftliche Positionen ein: Journalistin, Präsidentin und Leiterin einer wichtigen Friedensorganisation. Sie alle haben sich nicht mit dem Unrecht oder mit der Gewalt in ihrem Land abgefunden.

Deshalb sollen sie exemplarisch in ihrem jeweiligen Kontext vorgestellt werden. Die jemenitische Preisträgerin Tawakkul Karman steht für den Umbruch in ihrem Land, sie steht jedoch auch stellvertretend für die Protestbewegungen im ganzen arabischen Raum seit dem Frühjahr 2011. Danach soll der Einsatz der beiden liberianischen Frauen gewürdigt werden, denn in Liberia hat der Frauenprotest das geschafft, was unerreichbar schien: Frieden und das Ende des Bürgerkriegs. Zunächst jedoch soll die arabische Welt im Blickpunkt stehen.

1 Frauenproteste im Arabischen Frühling

Wer die Berichte des Jahres 2011 zum „Arabischen Frühling" verfolgt hat, dem bleiben vermutlich die Bilder von den großen Demonstrationen im Gedächtnis. Viele Menschen unterschiedlichen Alters gingen auf die Straße und protestierten gegen die jeweilige Regierung eines Diktators. Oft genug waren diese mehr als 30 Jahre im Amt. Aber nicht immer zeigten die Bilder der Kundgebungen deutlich genug, welch entscheidenden Beitrag die Frauen zum Sturz der jeweiligen Diktatoren geleistet hatten. Frauen waren und sind ein entscheidender Teil der Bewegung des sogenannten „Arabischen Frühlings". Die Entwicklungen in diesem Teil der Welt belegen, dass sich die Frauen in den meisten arabischen Ländern nicht mehr politisch bevormunden lassen wollen. Selbst in eher traditionellen und konservativen Gesellschaften – wie etwa im Jemen oder in Libyen – überwanden die Frauen viele bis dahin existierende kulturelle Barrieren, um sich an den politischen Geschehnissen zu beteiligen. Anhand dreier Kontexte soll dies kurz beleuchtet werden.

1.1 Frauenprotest in Tunesien

In Tunesien begann die Protestbewegung, die inzwischen als „Arabischer Frühling" betitelt wird. Medial drehten sich die Ziele hauptsächlich um den Sturz des Präsidenten Ben Ali, viele Frauen im Land aber ersehnten in der tunesischen Gesellschaft grundlegendere und gesellschaftspolitisch umfassendere Veränderungen. Tunesien konnte im arabischen Raum die am weitesten reichenden Frauenrechte aufweisen. Diese wollten sich die Frauen nicht mehr nehmen lassen, sondern noch stärker ausbauen. Bereits im März 2011 bei der Rückkehr des bis dahin im Exil lebenden Rachid Ghanouchi, dem Vorsitzenden der islamischen an-Nahda-Partei, organisierten sie eine große Demonstration am Flughafen, bei der sie unmissverständlich ihren Protest gegen mögliche Rückschritte der Frauenrechte ausdrückten. Auf den Transparenten, welche die Frauen gestaltet hatten, standen Slogans wie: „Wir wollen keine Theokratie, wir wollen Demokratie"; oder: „Die Tunesierinnen schützen die Revolution". Eine Gruppe engagierter Frauen ging sogar soweit, auf Facebook dazu aufzurufen, Ghanouchi am Flughafen im Bikini zu empfangen. Doch es blieb nicht bei öffentlichen Protesten. Im Sommer 2011 arbeiteten die Frauen daran, die Wahlgesetze für ein zukünftiges tunesisches Parlament zu verändern. Schließlich wurde auf ihre Initiative hin ein neues Wahlrecht verabschiedet, in dem tatsächlich die Rechte der Frauen gestärkt wurden. So ist bei der Erstellung der Wahllisten eine Parität zwischen Männern und Frauen vorgesehen. Gleichzeitig müssen sich Kandidatinnen und Kandidaten auf der Liste abwechseln. Nur bei Befolgung dieser Regel wird die Wahlliste akzeptiert. Dies ergibt eine Frauenquote, von der Frauen in den allermeis-

ten europäischen Ländern lediglich träumen können. Dies war aber nur durch den bleibenden Einsatz von Frauen auch nach dem Sturz Ben Alis möglich. Ihr Protest konnte Früchte tragen, da die Übergangsregierung in Tunesien das Frauenministerium einer über Jahrzehnte engagierten Frauenrechtlerin, nämlich Prof.in Dr.in Lilia Labidi übertrugen. Sie vermochte es, diese Anliegen wirksam in die politischen Prozesse einzuspeisen. Weitere strukturelle Veränderungen sind jedoch notwendig.

1.2 Frauenproteste in Ägypten

Auch wenn der politische Kontext in Ägypten grundlegend anders ist als in Tunesien, so lässt sich bei den Frauenprotesten in Ägypten eine ähnliche Richtung erkennen wie in Tunesien. Viele der engagierten Frauen bei den Protesten am Tahrir-Platz erkannten sehr früh, dass die Revolution nicht nur eine Frage des Sturzes Mubaraks ist, sondern vielmehr eine der Veränderung des politischen Systems. In Ägypten organisierten die Frauen bereits wenige Tage nach dem Sturz von Präsident Mubarak am Internationalen Frauentag, also am 8. März 2011, eine große Demonstration am Tahrir-Platz unter dem Motto „Million Woman March". Dabei standen im Zentrum der Forderungen der Organisatorinnen vor allem die Beteiligung von Frauen an der Erarbeitung einer neuen Verfassung und die legislativ festzuschreibende Veränderung der Gender-Gleichheits-Frage. Die Stellung der Frauen ist für sie nämlich ein Indikator für einen echten Wandel in der Gesellschaft. Anders als in Tunesien sind die Veränderungsprozesse aber noch im Fluss, und ob und wie die Übergangsregierung die Macht abgeben oder teilen wird, das steht noch aus. Die übrigen Bedingungen in Ägypten werden es sehr schwer machen, ähnliche Ansätze wie in Tunesien durchzubringen. Im Moment ist die Entwicklung noch nicht absehbar. Die Demonstrationen gegen die Militärs im Dezember 2011 werden maßgeblich von Frauen getragen, sie sind es, die nicht nur geschlagen werden, sondern denen die Kleider vom Leib gerissen werden.

1.3 Frauenprotest im Jemen

Auch in einem eher traditionellen Kontext wie Jemen leisteten Frauen einen entscheidenden Beitrag zum politischen Wandel, der allerdings ebenfalls bis heute noch nicht durchgesetzt ist. Frauen nahmen zunächst an den allgemeinen Demonstrationen gegen die Präsidentenherrschaft und sein System teil. Bereits im April 2011 riefen sie zu einer besonderen Demonstration gegen die frauenfeindliche Aussage des Präsidenten Ali Abdullah Saleh auf. Dieser hatte die gemeinsamen Proteste von Männern und Frauen auf der Straße als unislamisch deklariert, um die Frauen von der Straße zu drängen – offensichtlich waren die Frauen für ihn nicht nur sichtbar, sondern auch gefährlich. Die Demonstration stand unter dem Motto, dass die Äußerung des Präsidenten eine Beleidigung nicht nur für die Frauen, sondern für die gesamte jemenitische Gesellschaft sei. Im Oktober 2011 gingen die Frauen in ihrem Protest einen Schritt weiter. Sie verbrannten inmitten der Hauptstadt Sanaa in einer gemeinsamen Aktion ihre Schleier. Mit dieser symbolischen Handlung, die aus der traditionellen beduinischen Kultur des Jemen stammt, drücken Frauen einen Hilfeschrei aus. Zwei wichtige Botschaften vermittelten sie mit dieser Art des Protestes: Sie forderten den Präsidenten zum Rücktritt auf und sie fragten, wer Frauen vor verbrecherischen Angriffen schützen

würde? Mit der Verleihung des Friedensnobelpreises an die jemenitische Journalistin und Juristin Tawakkul Karman gelangte der Frauenprotest des Jemen auf die ersten Seiten der internationalen Presse und auf die Fernsehschirme der Medien.

1.4 Friedensnobelpreis an Tawakkul Karman 2011

Tawakkul Karman (32) studierte in Saana Jura und schloss dort auch ihr Studium ab. Schon als junge Frau, lange vor dem Arabischen Frühling, engagierte sie sich für Frauenrechte, Demokratie und Gerechtigkeit im Jemen. Sie ist die jüngste Trägerin des Friedensnobelpreises.

Zu den für sie unhaltbaren Zuständen im Jemen – aufgebaut durch das jahrzehntelange Regime von Präsident Saleh – gehören die Vertreibungen von Familien von ihrem Land, Arbeitslosigkeit, Armut, Korruption und fehlende Pressefreiheit. Die Journalistin gründete die Organisation „Journalistinnen ohne Ketten", zu deren Vorsitzender sie gewählt wurde. Mit dieser Organisation protestierte sie nicht erst seit dem „Arabischen Frühling", sondern kämpfte schon seit Jahren gegen die Regierung von Präsident Ali Abdullah Saleh, organisierte Demonstrationen und wurde zu einer im Land bekannten Regimekritikerin. Als sie verhaftet wurde, protestierten so viele Menschen, dass sie wieder freigelassen werden musste. Wie viele andere versteht sie sich nicht als Einzelkämpferin, sondern sieht sich in der Reihe all jener Frauen, die um ähnliche Anliegen kämpften und kämpfen. In ihrer Rede heißt es: „I see the great number of Arab women, without whose hard struggles and quest to win their rights in a society dominated by the supremacy of men I wouldn't be here. This supremacy has caused a lot of injustice to both men and women. To all those women, whom history and the severity of ruling systems have made unseen, to all women who made sacrifices for the sake of a healthy society with just relationships between women and men, to all those women who are still stumbling on the path of freedom in countries with no social justice or equal opportunities, to all of them I say: thank you."[1] Sie widmete den Friedensnobelpreis deshalb der revolutionären Jugend im Jemen und dem jemenitischen Volk.

1.5 Frauenproteste im Wandlungsprozess der arabischen Welt

Die oben angeführten Beispiele zeigen, wie vielfältig tausende von Frauen in der arabischen Welt für Veränderungen in ihrer Gesellschaft zugunsten von mehr Demokratie, mehr politischer Beteiligung von Frauen und mehr Gerechtigkeit kämpfen. Doch in den Ländern, wo Wahlen bereits stattfanden (Tunesien, Marokko und Ägypten) zeigt sich auch, dass Frauen noch immer viele Gründe haben, auf die Straße zu gehen, manchmal sogar mehr denn je. Der zunehmende Einfluss des politischen Islam in diesen Ländern bringt enorme Herausforderungen gerade für die Frauen mit sich. Dieser Einfluss macht sich jedoch nicht in einer spektakulären Aktion bemerkbar, sondern vielmehr schleichend, in den gesellschaftlichen und gesetzgebenden Prozessen, in Einzelentscheidungen und in Ausgrenzungen, in Zuschreibungen von Eigenschaften und Fähigkeiten und in der Öffnung oder Schließung von Räumen. Hier wachsam zu sein und vor allem den zivilgesellschaftlichen Einsatz dauerhaft zu

[1] Vgl. die Rede bei der Verleihung des Friedensnobelpreises http://nobelpeaceprize.org/en_GB/laureates/laureates-2011/karman-2011/ – (Stand vom 24.02.2012).

leisten, erfordert einen langen Atem, eine gute Vernetzung und die Solidarität vieler.

2 Von Frauen erkämpfter Friede in Liberia

Die beiden weiteren Trägerinnen des Friedensnobelpreises stammen aus dem westafrikanischen Bereich, nämlich aus Liberia. In Liberia tobte vierzehn Jahre lang ein Bürgerkrieg, der im Westen kaum beachtet wurde. Diktator Charles Taylor regierte das Land mit Gewalt, beutete es für seine eigene Bereicherung aus; Widerstand dagegen wurde blutig unterdrückt. Auf der einen Seite standen die Truppen des Präsidenten, der publikumswirksam als Christ die Kirche besuchte. Gegen ihn erhoben sich rebellierende Gruppen, deren *warlords* sich zur Liberian United Nation Democracy (LUND) zusammenschlossen. Sie waren hauptsächlich Muslime. Je mehr Waffen im Spiel waren, desto mehr litt die Bevölkerung, die verfolgt, vertrieben, vergewaltigt, beraubt und ermordet wurde. Unvorstellbare Grausamkeiten wurden von den Männern auf beiden Seiten begangen, Kindersoldaten schickte Taylor mit Drogen und der Erlaubnis, sich alles zu nehmen, in den Kampf. Frauen wurden zum Spielzeug in diesem bewaffneten Kampf.

Leymah Gbowee, eine Sozialarbeiterin, hatte Verfolgung, Armut und Hunger am eigenen Leib erlebt. Es begann damit, dass Leymah Gbowee einen Traum hatte: nämlich, christliche Frauen zu sammeln und diese Gewalt zu stoppen. Sie gründete aus Verzweiflung über die katastrophalen Verhältnisse mit anderen Frauen die „Women of Liberia Mass Action for Peace". Zunächst rief sie christliche Frauen in einer Kirche zu Protesten gegen den ehemaligen Diktator und Präsidenten Charles Taylor auf. Sie formulierte dort, was die Frauen umtrieb: Wir wollen Frieden; wir sind es leid, vertrieben zu werden; wir wollen nicht, dass unsere Kinder vergewaltigt werden; das Töten und die Vertreibungen müssen ein Ende haben. In dieser ersten Versammlung war eine muslimische Frau anwesend. Sie gab sich als solche zu erkennen und versprach, Frauen in den Moscheen für diesen Protest zu gewinnen. Und so ist der liberianische Frauenprotest nicht nur eine Geschichte mutiger Frauen, sondern auch eine Geschichte eines kontextuellen, christlich-muslimischen Dialogs im Sinne eines praktischen Engagements von Frauen. Es war die erste interreligiöse Kooperation in Liberia. Gemeinsame Basis war das Leiden an der Situation. „A bullet cannot pick" (eine Kugel kann nicht unterscheiden), sagten sich die Frauen. Bei den Kämpfen leiden und sterben alle. Und die Initiatorin zur Aktivierung der muslimischen Frauen sagte: „Wir glauben letztlich an den gleichen Gott." Die christlichen Frauen übten Druck auf die Kirchen aus, damit sie wiederum auf Taylor Druck ausübten, die muslimischen Frauen diskutierten mit ihren Imamen, um durch sie Druck auf die gegnerischen Gruppen auszuüben. Durch das gemeinsame Ziel und die gemeinsame Arbeit daran kamen die Frauen einander näher.

Der gewaltfreie Protest begann damit, dass die Frauen sich weiß kleideten, um sich kenntlich zu machen. „Es war eine Armee von Frauen in Weiß, die sich erhoben, als es niemand sonst wagte", schreibt Gbowee in ihrer Autobiografie. „Wir hatten keine Angst, denn die schlimmsten Dinge, die man sich vorstellen kann, waren uns bereits passiert." Sie setzten sich protestierend auf den Fischmarkt, damit der Präsident an ihnen vorbeifahren musste und um eine breite Öffentlichkeit zu be-

kommen. Sie demonstrierten, während der Krieg tobte, der sie wie ihre Angehörigen oft genug in Lebensgefahr brachte. Schließlich erreichten ihr hartnäckiger Protest und die Öffentlichkeitsarbeit, dass es zu Friedensverhandlungen kam. Die Frauen beobachteten diese und protestierten bei den Konferenzorten weiter. Als schließlich die Verhandlungen in Ghana Wochen um Wochen dauerten und die jeweiligen Gruppierungen per Telefon den Krieg in Liberia anheizten, Massengräber ausgehoben wurden und die Hauptstadt unter Granatenbeschuss lag, besetzten die Frauen das Hotel, schlossen die Verhandlungsführer im Tagungsraum ein, womit sie diese zwangen, zu substanziellen Ergebnissen zu kommen. Leymah Gbowee drohte sich vor den Männern auszuziehen, gleichsam als symbolischen Hilfeschrei, denn es ist für afrikanische Männer ein Fluch, wenn man seine Mutter nackt sieht. „Wir reflektierten jeden Schritt", sagte Leymah Gbowee in einem Interview. Wir haben jede Protestform analysiert und wir überlegten uns immer neue, kreative Schritte. Diese Reflexion führte auch dazu, dass die Frauen ihre Arbeit nicht allein mit dem Vertrag für eine Übergangsregierung beendeten. Sie begleiteten dessen Umsetzung, Taylors Gang ins Exil nach Nigeria, die Wahlkampagnen für eine Regierung, und sie kämpften dafür, dass Ellen Johnson Sirleaf – ebenfalls mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnet – als neue Präsidentin gewählt wurde. Erst nachdem viele Maßnahmen gegen die Kriegsfolgen und zum Schutz der Frauen gesetzt waren, beendeten die Frauen offiziell ihren Protest.

Diesen gewaltfreien Frauenprotest dokumentiert der äußerst beeindruckende und preisgekrönte Film „Pray the devil back to hell"[2]. Dass die Dokumentarfilmerin Gini Reticker sich auf den Weg nach Liberia machte, um die Geschichte der Frauen filmisch zu begleiten, verschaffte dieser herausragenden Entwicklung erst mediale Öffentlichkeit. Ohne sie wäre dieser Protest vermutlich zwar in Liberia erfolgreich gewesen, aber er wäre nicht in dieser Art weltweit bekannt geworden und hätte wohl kaum den Friedensnobelpreis eingebracht.

In ihrer Rede bei der Verleihung des Nobelpreises 2011 erinnerte Leymah Gbowee an die vielen Frauen weltweit, die einen ähnlichen Kampf führen müssen. Sie nannte Ägypten, den Kongo, die Elfenbeinküste, Tunesien, Palästina und Israel sowie „every troubled corner of the world"[3]. Und sie widmete diesen Preis den Frauen, die weiter ihre Gesundheit und ihr Leben aufs Spiel setzen müssen, weil sie den Erfolg, der sich in Liberia einstellte, noch nicht erreicht haben. Ihre Rede bestätigt eindrücklich, dass ihr dieser kollektive Blick angesichts eigener Leiden, Anstrengungen und manchmal eigener Erfolge nicht aus den Augen geriet. „This prize has come at a time when ordinary mothers are no longer begging for peace, but demanding peace, justice, equality and inclusion in political decision-making."[4]

Ebenfalls ausgezeichnet wurde Ellen Johnson Sirleaf (72). Sie studierte in den USA, in Harvard, und war bei internationalen Organisationen wie der Weltbank oder den Vereinten Nationen tätig. Unterstützt durch die Frauen, regiert sie seit

2 Der Film „Pray the devil back to hell", Fork Films 2008, und alle Informationen sind auf der Website über den Aufstand zu finden: http://praythedevilbacktohell.com/ (Stand: 24.02.2012).

3 Die Reden der Frauen finden sich auf der Homepage des Nobelpreiskomitees; vgl. http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2011/gbowee-lecture_en.html# (Stand: 24.02.2012).

4 Ebd.

2006 als Präsidentin von Liberia und ist das erste gewählte weibliche Staatsoberhaupt in Afrika. In einem vom Bürgerkrieg zerrissenen Land, wo Hunderttausende gestorben waren, viele Menschen vertrieben und traumatisiert wurden, setzte sie sofort nach ihrem Amtseintritt ein Gesetz gegen Gewalt an Frauen durch und gründete zum Schutz der Bevölkerung eine Polizei mit indischen Frauen. Eine ihrer Prioritäten war die Re-Integration traumatisierter Ex-Kindersoldaten. Und schließlich berief sie eine „Wahrheits- und Versöhnungskommission" nach südafrikanischem Vorbild ein, welche die Schreckenstaten des Bürgerkriegs untersuchen sowie Frieden und Stabilität in dem Krisenland wiederherstellen soll. Ihre Regierung sowie der damit einhergehende Friede wäre nicht möglich gewesen ohne den Kampf von Liberias Frauen auf breiter, interreligiöser Basis. Dass der Protest von muslimischen und christlichen Frauen gemeinsam getragen wurde, machte es möglich, dass die Zukunft Liberias nicht mehr, wie etwa in Nigeria, mit starken, religiösen Friktionen belastet ist.

3 Schluss

Die oben angeführten Beispiele von aktuellen Frauenprotesten zeigen, dass bei sehr unterschiedlichen Voraussetzungen Frauen sich besonders aktiv in die gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen einmischen. Frauen kämpfen um Raum und um Möglichkeiten, ihr Potenzial zu nutzen und eine effektivere Rolle beim Demokratisierungsprozess ihrer Länder spielen zu können. Das Engagement von Frauen in den Bereichen der Konfliktlösung ist eine Notwendigkeit für nachhaltigen Frieden in den Ländern. Auch wenn die Formen der Proteste sich kontextuell unterscheiden, lassen die Biografien der Nobelpreisträgerinnen erkennen, dass es Parallelen in den Optionen gibt und ähnliche Anliegen, die Frauen antreiben. Sie gehen auf die Straße, weil sie für die kommenden Generationen eine andere Welt schaffen wollen. Naiv sind sie nicht, sie wissen ganz genau, welcher Preis dafür zu zahlen ist – weltweit gibt es dafür bedauerlicherweise mehr als genügend Beispiele. Insofern ehrt die Verleihung nicht nur diese drei Frauen, sondern im gleichen Atemzug alle Frauen dieser Welt, die sich seit Jahrzehnten oft unter großen persönlichen Opfern zur Beendigung von Kriegen und Konflikten, für einen demokratisch-politischen Wandel, für Frieden, Gerechtigkeit, Gewaltlosigkeit und Menschlichkeit jeden Tag aufs Neue einsetzen. Diese Frauen geben ein Zeugnis dafür, dass der von ihnen ersehnte Frieden aus der Leidenschaft, Zerbrechlichkeit, Verletzbarkeit, damit letztendlich aus der Menschlichkeit lebt und gedeiht. Dafür

Weiterführende Literatur:

Bieberstein, Sabine (Hg.), Frauen schaffen Frieden (FrauenBibelArbeit 17), Stuttgart Düsseldorf 2006.

http://www.1000peacewomen.org (Zum Projekt der 1000 Friedensfrauen)

Reutter, Angelika U. / Rüffer, Anne, Frauen leben für den Frieden. Die Friedensnobelpreisträgerinnen von Bertha von Suttner bis Schirin Ebadi (Serie Piper 4209), München u. a. 2004.

Sandra Hedinger, Frauen über Krieg und Frieden. Bertha von Suttner, Rosa Luxemburg, Hannah Arendt, Betty Reardon, Judith Ann Tickner, Jean Bethke Elshtain (Reihe Politik der Geschlechterverhältnisse 14), Frankfurt a. M. 2000.

gebührt ihnen Anerkennung und Hochachtung! Gleichzeitig fordert der Friedensnobelpreis dazu auf, nach anderen Frauen Ausschau zu halten, sie ebenfalls wahrzunehmen und ihnen und ihren Visionen Stimme, Präsenz und Gehör zu verschaffen, um Leiden und Gewalt zu beenden.

Die Autorinnen: *Ulrike Bechmann, geb. 1958 in Bamberg, Studium der Kath. Theologie (Diplom), Promotion im Fach Altes Testament (1988) und Studium der Islamwissenschaften/Arabistik (M.A.) an der Universität Bamberg; 1989–1999 Geschäftsführerin und theologische Referentin des Deutschen Komitees des Weltgebetstags der Frauen; 1999–2006 Wissenschaftliche Assistentin/Oberassistentin am Lehrstuhl Kath. Theologie der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Bayreuth, Habilitation 2004 zum Thema „Abraham im interreligiösen Dialog"; seit 1. März 2007 Leiterin des Instituts für Religionswissenschaft an der Kath.-theol. Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz; Forschungsschwerpunkte: Alter Orient, Naher Osten, Vergleichende Religionswissenschaft, Interreligiöser Dialog, Ökumene, Genderperspektiven.*

Viola Raheb, geb. 1969 in Bethlehem, Studium der Pädagogik und Theologie an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, 1995 Mag. art.; bis 2002 Schulrätin der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Jordanien und Palästina (ELCJ); nunmehr freiberufliche Konsulentin/Beraterin und Bildungsreferentin im Bereich der Entwicklungszusammenarbeit und Erwachsenenbildung in Wien; Publikationen: „Im Lande der verlornen Kindheit", in: Ulrike Bechmann / Ottmar Fuchs (Hg.) Von Nazareth bis Bethlehem: Hoffnung und Klage Mit einem Forschungsbericht von Saleh Srouji, Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik, Münster, 2002; „Women in Contemporary Palestinian Society: a Contextual Reading of the Book of Ruth", in Silvia Schroer / Sophia Bietenhard (Hg.) Feminist Interpretation of the Bible and the Hermeneutics of Liberation, Sheffield 2003; Nächstes Jahr in Bethlehem – Notizen aus der Diaspora, Berlin 2008.

Martha Zechmeister

„Wer stört, wird umgebracht." (Oscar Romero)

Leben und sterben wie Jesus Christus im sozialen Kontext Lateinamerikas

◆ **In diesem Beitrag wird der Blick auf drei salvadorianische Märtyrer des vergangenen Jahrhunderts gerichtet: Rutilo Grande, Oscar Romero, Ignacio Ellacuria. Es war ihr Lebensanliegen, das Evangelium zu vergegenwärtigen. Dadurch wurden sie zu einer Bedrohung für das Establishment, das ihnen schon bald nach dem Leben trachtete. Solche Systeme der Gewalt gibt es nach wie vor überall auf der Welt, doch das Zeugnis der Märtyrer steht für prophetischen Mut und einen unbeirrbaren Glauben an Jesus Christus und seine Botschaft von einem Leben in Fülle – und dies für alle Menschen. (Redaktion)**

Die Kirche Lateinamerikas erlebte in den letzten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts ein wahrhaftes Pfingsten. Sie riskierte, den Impuls des Zweiten Vatikanischen Konzils umzusetzen und sich der Welt zu öffnen. Doch die Welt, die in sie eindrang, war nicht die der europäischen Moderne. Es war die Welt der Armen – eine durch zum Himmel schreiende Ungerechtigkeit entstellte Welt, welche die Menschen in die massenhafte Verelendung treibt.[1]

Den Startschuss gab 1968 die Konferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín, Kolumbien. Mutig nahmen die Bischöfe Abschied von einem wirklichkeitsfremden „soteriologischen Doketismus": einer Botschaft von der Erlösung, die auf eine jenseitige Welt vertröstet, ohne sich mit der „Materie" der diesseitigen zu beschmutzen, die von handfesten und mörderischen wirtschaftlichen, politischen und militärischen Interessen bestimmt wird. Insofern sich die lateinamerikanische Kirche in den folgenden Jahren real – und nicht bloß in frommen Absichtserklärungen – auf die Armen einließ, erlebte sie zugleich einen ungeahnten Frühling. Mit neuer Frische und Ursprünglichkeit wurde das Evangelium gegenwärtig, wurde erfahrbar, welche erlösende Kraft es freisetzt, wie Jesus zu leben – und auch zu sterben. Diese Erfahrung vieler lateinamerikanischer Ortskirchen lässt sich mit besonderer Dichte am Beispiel der salvadorianischen Kirche und am Vermächtnis ihrer Märtyrer beschreiben. An drei herausragenden Gestalten soll dies versucht werden:

1 Rutilio Grande

1928 im 40 Kilometer nördlich der Hauptstadt San Salvador gelegenen Bauerndorf El Paisnal geboren, trat Rutilo Grande als erster Salvadorianer in die Gesellschaft

[1] Vgl. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates, Medellin 1968, 1/I/1.

Jesu ein. Lange Jahre des Studiums im vorkonziliaren Stil, vor allem in Spanien, entfremdeten ihn seiner Wurzeln und stürzten ihn in tiefe psychische Krisen. Als er 1965 nach El Salvador zurückkehrte und dort als einer der ersten Priester den Impuls von Medellín aufnahm, fand Rutilio Grande Schritt für Schritt zu seiner Identität.[2]

In den 1970er-Jahren begannen sich die Landarbeiter in El Salvador zu organisieren, da bedingt durch die wirtschaftliche Krise ihre Situation immer unerträglicher wurde. Die Großgrundbesitzer reagierten darauf mit brutaler Repression. In diesem Kontext entwickelte Rutilio Grande ein bewusstseinbildendes und befreiendes Modell pastoraler Arbeit. Zunächst als Verantwortlicher für die Sozialarbeit im Priesterseminar und dann als Pfarrer von Aguilares, einer Gemeinde in unmittelbarer Nachbarschaft seines Geburtsortes, tätig, baute er ein Team von Seminaristen und Jesuiten auf, die erste Generation von Katechisten wurde ausgebildet und die Basisgemeinden blühten auf.

Am 13. Februar 1977 hielt Rutilio eine seiner beeindruckendsten Predigten, die ihm zum Todesurteil wurde. Er spricht die Sprache der Campesinos, er kennt und teilt ihre extreme Armut – und er deckt deren Wurzel auf: die Gewinnsucht der Großgrundbesitzer, die dem Schöpfungsplan Gottes schreiend widerspricht.

„Gott, der Herr, hat uns in seinem Plan für uns die materielle Welt gegeben […] eine materielle Welt für alle, ohne Grenzen! Ich kann nicht sagen: ‚Ich kaufe mir die Hälfte El Salvadors, das ist mein gutes Recht, und dieses Recht steht nicht zur Diskussion.' Das wäre ein gekauftes Recht – es gibt jedoch kein Recht, die Hälfte El Salvadors zu kaufen. Das ist die Verneinung Gottes! Es gibt kein Recht, das vor der Mehrheit der Menschen Bestand haben könnte."[3]

Auf welche Seite sich die Kirche im eskalierenden sozialen Konflikt zu stellen hat und was es in diesem Kontext heißt, Christ zu sein, ist für Rutilio klar:

„Der Priester und der einfache Christ, die ihren Glauben nach den einfachen und klaren Richtlinien der Botschaft Jesu in die Praxis umsetzen, haben in Treue zur Botschaft zwischen zwei Polen zu leben: dem geoffenbarten Wort Gottes und dem Volk, dem wirklichen Volk, der großen Mehrheit am Rand des Weges, den Versklavten und kulturell Marginalisierten – 60 Prozent Analphabeten! –, denen, die tausende Arten der Entfremdung erleiden und seit Jahrhunderten in einem feudalen System leben. Die Statistiken unseres kleinen Landes sind katastrophal auf der Ebene der Gesundheit, der Kultur, der Kriminalität, des Überlebenskampfs der Mehrheit der Bevölkerung, des Grundbesitzes."[4]

Wer die Missstände so konkret beim Namen nennt und damit die Interessen derer, die davon profitieren, aufdeckt und hinterfragt, begibt sich jedoch auf höchst gefährliches und riskantes Gelände:

„Es ist gefährlich, in unserer Mitte Christ zu sein! Es ist gefährlich, wahrhaft katholisch zu sein! Es ist praktisch illegal, ein authentischer Christ in unserem Land zu sein! Wenn die Welt, die uns umgibt, durch und durch auf einer etablier-

2 Zur Biografie vgl. *Rodolfo Cardenal*, Historia de una esperanza. Vida de Rutilio Grande, San Salvador 1985.

3 *Salvador Carranza* / *Miguel Cavada Diez* / *Jon Sobrino*, XXV aniversario de Rutilio Grande. Sus homilias, San Salvador 2002, 76.

4 Ebd., 79.

ten Unordnung gegründet ist, wird schon die bloße Verkündigung des Evangeliums notwendigerweise zur Subversion. Und so muss es sein, es kann gar nicht anders sein! Denn das, was uns verbindet, ist eine Unordnung, keine Ordnung!"[5]

„Ich befürchte sehr, meine lieben Brüder und Freunde, dass sehr bald die Bibel und das Evangelium nicht mehr über unsere Grenzen gelassen werden. Wir werden bloß die Buchdeckel erhalten, weil alle Seiten der Bibel subversiv sind – subversiv gegen die Sünde natürlich!

Ich fürchte sehr, Brüder, wenn Jesus von Nazareth wiederkommen würde wie damals, wenn er von Galiläa nach Judäa hinuntergehen würde, das heißt von Chalatenango nach San Salvador, ich wage zu sagen, er würde zur Zeit mit seinen Predigten und Aktionen nicht einmal bis Apopa kommen. Ich glaube, sie würden ihn schon dort auf der Höhe des Guazapa aufhalten. Dort würden sie ihn festnehmen und ins Gefängnis werfen. […] Sie würden ihn vor viele Hohe Gerichte schleppen und als verfassungswidrig und subversiv anklagen."[6]

Ein Monat nach dieser Predigt, am 12. März 1977, fiel Rutilio Grande zusammen mit dem alten Mesner (Manuel Solorzano, 72) und einem jungen Burschen (Rutilio Lemus, 16) den Maschinengewehrsalven der Todesschwadronen zum Opfer. Oscar Romero wird über ihn und einen weiteren Priester, der noch im selben Jahr getötet wurde, sagen: „Weil sie den Mut hatten, die Wahrheit zu predigen und die Sünden der Welt aufzudecken, wurden diese zwei Priester durch die Kugeln der Verbrecher durchlöchert."[7]

2 Oscar Romero

Rutilio Grande und Oscar Romero waren seit ihrer Ausbildungszeit befreundet. Dieser Freundschaft konnte es auch keinen Abbruch tun, dass Romero einer der schärfsten Kritiker des neuen, von Medellín ausgehenden pastoralen Kurses war und er den Aktivitäten von Rutilio Grande skeptisch und ablehnend gegenüberstand. Der Tod des Freundes wurde Romero jedoch zum Schlüsselerlebnis, das in ihm eine tiefgreifende Umkehr auslöste. So wie Jesus sein öffentliches Wirken begann, als Johannes in den Kerker geworfen wurde (Mk 1,14), so trat der gehemmte und einer traditionellen Theologie verpflichtete Romero in dem Moment aus seinem Schatten heraus, als Rutilio ermordet wurde. Die Nähe zur Lebenswelt der Armen kennzeichnete ihn bereits vorher, doch zum herausragenden Propheten wurde er erst jetzt. Dass er im Kontext der Ideologie „nationaler Sicherheit" damit unweigerlich als „Subversiver" abgestempelt würde und sein Leben riskierte, war ihm völlig bewusst.

In den drei Jahren als Erzbischof San Salvadors wurde Romero zur kraftvollen und geliebten Stimme der Armen. Der begnadete Redner befreite sich aus den abstrakten Allgemeinplätzen kirchlicher Rhetorik und begann konkret und mit Präzision das Unrecht beim Namen zu nennen:

„Wenn einer ein Christsein lebt, das noch so gut sein mag, doch nicht die Ungerechtigkeiten anklagt, wenn er nicht das Reich Gottes mit Mut verkündet, wenn

5 Ebd.
6 Ebd., 81.
7 *Miguel Cavada Diez* (Hg.), Homilias de Monseñor Oscar Arnulfo Romero. 7 Bde., San Salvador 2005–2009; hier Band IV, 211: Predigt vom 7. Mai 1978.

er die Sünde der Menschen nicht zurückweist, nur um sich mit gewissen Kreisen gut zu stellen, der erfüllt nicht seine Pflicht, er sündigt, er verrät seine Mission. […]

Die Kirche darf nicht schweigen angesichts der Ungerechtigkeit der Wirtschaftsordnung, der politischen und sozialen Ordnung. Wenn die Kirche schweigen würde, wäre sie Komplizin dessen, der im kranken und sündhaften Konformismus dahindämmert, oder dessen, der diese Betäubung des Volkes ausnutzt, um es ökonomisch und politisch zu missbrauchen und die immense Mehrheit zu marginalisieren."[8]

Romero wechselte nicht einfach die Seiten, um mit einer Seite im Konflikt billig zu sympathisieren. Was ihn besonders schmerzte, war der „Kampf zwischen Armen und Armen". Es sind dieselben Armen, die sich auf beiden Seiten in tödlicher Feindschaft gegenüberstanden: die gewaltsam aus der armen Landbevölkerung rekrutierte Militärpolizei und die Landarbeiter, die sich gegen den von der Oligarchie geschürten Staatsterror zu verteidigen suchten. Und es ist derselbe Kampf ums Überleben, der sie dazu antrieb, sich gegenseitig zu zerfleischen:

„Wie satanisch muss ein System sein, das erreicht hat, den Hunger der Menschen so auszunutzen. […] Dass sie sich hassen und befehden, obwohl sie an derselben Armut teilhaben. […] Sie sind Opfer des Gottes Moloch, der unersättlich nach Macht und Geld giert. Um die Situation der Ungerechtigkeit aufrechtzuerhalten, zählt nicht das Leben der Campesinos, noch das der Polizisten, sondern nur der Kampf, um ein System der Sünde zu verteidigen."[9]

Für Romero darf die Kirche nicht länger der „Scheinleib" Christi bleiben, sondern muss vielmehr wirklich Fleisch (sarx) werden, „salvadorianisches Fleisch" in der konkreten historischen Situation. In dem Moment jedoch, wo die Phantomwelt verlassen und die Verkündigung wirklichkeitsträchtig wird, wird auch unweigerlich der Preis dafür eingefordert. „Verfolgung" wird zur fundamentalen nota ecclesiae, zum Kennzeichen der wahren Kirche Jesu Christi und zum paradoxen Grund der Freude:

„Ich freue mich, Brüder, dass unsere Kirche genau wegen ihrer vorrangigen Option für die Armen verfolgt wird; dafür, dass sie versucht, sich im Interesse der Armen zu inkarnieren."[10]

„Die Verfolgung ist ein charakteristisches Kennzeichen der Authentizität der Kirche. Vor einer Kirche, die keine Verfolgung erleidet, sondern sich der Privilegien und der Unterstützung ‚der Welt' erfreut, fürchtet euch! Das ist nicht die wahre Kirche Jesu Christi."[11]

„Es wäre einfacher, sich zu verstecken. ‚Es dürfen keine Konflikte provoziert werden, Klugheit, wir müssen noch klüger sein.' Doch Christus war nicht von dieser Art – und den, der ihm riet, sich nicht in Gefahr zu begeben, nannte er Satan."[12]

Es ist atemberaubend zu verfolgen, zu welchen kühnen und kreativen theologischen Formulierungen und Konzepten der bis dahin einer klassischen Schultheologie verpflichtete Romero findet. Im Wort vom „gekreuzigten Volk" rückt er Christus und die gequälten Menschen El Salvadors untrennbar zueinander. Das „gekreuzigte Volk" ist die sakramentale Präsenz Chris-

8 Ebd., Homilias I–II, 190: Predigt vom 21. August 1977.
9 Ebd., Homilias IV, 193: Predigt vom 30. April 1978.
10 Ebd., Homilias VII, 79: Predigt vom 15. Juli 1979.
11 Ebd., Homilias VI, 190: Predigt vom 11. März 1979.
12 Ebd., Homilias V, 162: Predigt vom 3. September 1978.

ti, und das Leiden des Volkes hat wie der Kreuzestod Jesu erlösende und befreiende Potenz:

„Im Christus der Karwoche, der sein Kreuz trägt, erleben wir das Volk, das ebenfalls sein Kreuz trägt. Im Christus der offenen und gekreuzigten Arme erleben wir das gekreuzigte Volk."[13]

„In Christus begegnen wir dem Urbild des Befreiers, dem Menschen, der sich mit dem Volk identifiziert – bis dorthin, dass die Ausleger der Bibel nicht wissen, ob der Knecht Gottes, den Jesaja verkündet, das leidende Volk ist oder Christus, der kommt, um uns zu erlösen."[14]

Mit Kühnheit setzt sich Romero auch über die klassische Definition hinweg, dass nur der Märtyrer sei, der „in odium fidei" – aus Hass gegen den Glauben – getötet wurde. Märtyrer ist für ihn vielmehr, wer wie Jesus – und aus denselben Gründen wie Jesus – getötet wurde:

„Warum wird jemand umgebracht? Umgebracht wird, wer stört. Für mich sind das die wahrhaften Märtyrer, […] sie sind Märtyrer des Volkes, Männer, die die Inkardination in die Armut gepredigt haben; […] die an die gefährlichen Grenzen gegangen sind, an denen die Todesschwadronen Furcht einjagen – dort, wo man auf jemand zeigen kann und es damit endet, dass dieser getötet wird, so wie Christus getötet wurde."[15]

Der Name Oscar Romeros führte die Listen der Todesschwadronen während seiner gesamten Amtszeit an. Als der Präsident ihm anbot, ihn unter den Schutz des Sicherheitsdienstes des Staates zu stellen, wies er dieses Angebot wenige Tage vor seinem Tod in einem Interview öffentlich zurück:

„Eine Todesdrohung gegen meine Person hat sehr viel Widerhall erfahren. Ich versichere euch, ich werde mein Volk nicht verraten und mit ihm alle Gefahren riskieren, die mein Amt von mir fordert. […]

Als Hirte sehe ich mich durch göttliches Gebot verpflichtet, das Leben für die zu geben, die ich liebe. Das sind alle Salvadorianer – auch die, die mich ermorden werden. Wenn sie kommen, um ihre Drohungen wahrzumachen, biete ich Gott mein Blut für die Erlösung und Auferstehung El Salvadors an."[16]

Am 24. März 1980 wurde Oscar Romero am Altar erschossen.

3 Ignacio Ellacuría

Am 9. November 1930 in Portugalete, einer baskischen Kleinstadt, geboren, trat er 16-jährig in die Gesellschaft Jesu ein und wurde ein Jahr später in das Noviziat nach El Salvador geschickt. Er studierte Philosophie in Quito, Ecuador (1949–1954) und Theologie in Innsbruck (1958–1961). Zu seinem wichtigsten akademischen Lehrer wurde jedoch der spanische Philosoph Xavier Zubiri.

Ab 1967 arbeitete Ellacuría an der zwei Jahre zuvor gegründeten Universidad Centroamericana José Simeón Cañas und prägte sie entscheidend. 1973 publiziert er seine „Teología política", mit der er sich in den Reihen der Befreiungstheologen positionierte und sich als Denker auswies, für den philosophisch-theologische Reflexion

[13] Ebd., Homilias IV, 80: Predigt vom 19. März 1978.
[14] Ebd., Homilias VII, 373: Predigt vom 21. Oktober 1979.
[15] Ebd., Homilias VII, 287: Predigt vom 23. September 1979.
[16] *Jon Sobrino* / *Ignacio Martín-Baró* / *Rodolfo Cardenal* (Hg.), La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero, San Salvador 1986, 461.

und gesellschaftliches Engagement untrennbar zusammengehören.

Als Chefredakteur der universitären Zeitschrift ECA (Estudios Centroamericanos) schrieb er 1977 den Leitartikel „¡A sus ordenes, mi capital!" (Zu Befehl, mein Kapital). Er kostete die Universität die finanzielle Unterstützung der Regierung, da Ellacuría darin den Präsidenten kritisierte, der sich dem Druck der Geldoligarchie beugte und die angefangene Agrarreform wieder zurücknahm. Die Ermordung Rutilio Grandes und Oscar Romeros hat Ellacuría tief bewegt und noch mehr zur prophetischen Anklage und zum Aufdecken der Wahrheit angetrieben. In der Konsequenz schlugen immer wieder Bomben in die Universität und die Jesuitenkommunität ein. Von Anfang bis zum Ende war Ellacuría ein radikaler Mensch, Christ und Denker – ein leidenschaftlicher Kämpfer für die Gerechtigkeit. Es mag heute überzogen und pathetisch klingen, wenn er nichts Geringeres forderte, als das Ruder der Geschichte herumzureißen, ihren Lauf um 180 Grad zu wenden. Denn er war überzeugt, dass das, was den Motor der Geschichte am Laufen hält, eine „Zivilisation des Reichtums" ist, eine Zivilisation der skrupellosen Anhäufung des Kapitals, die ihre unzähligen Opfer als unerheblichen „Kollateralschaden" banalisiert. Nicht oberflächliche Reformen könnten hier weiterhelfen, sondern nur der Mut zur radikalen Umkehr. Nicht kleine Kurskorrekturen wären vonnöten, sondern eine grundlegend andere Dynamik, ein anderes zivilisatorisches Prinzip, das Ellacuría „Zivilisation der Armut" nennt. Ihr Ansatzpunkt muss die Befriedigung der Grundbedürfnisse aller sein, zuerst der Verletzlichsten und Gefährdetsten.[17]

Als 1980 der Bürgerkrieg in El Salvador ausbrach, kam Ellacuría zum Schluss, dass angesichts der barbarischen Repressalien gegen die Zivilbevölkerung nur mehr der Weg der militärischen Auseinandersetzung offenstand und deshalb der bewaffnete Kampf der Guerilla legitim sei. Jedoch bereits im Februar 1981, kurz nach der gescheiterten „finalen Offensive" der Guerilla, meldete sich Ellacuría aus dem Exil in Nicaragua mit seiner Einschätzung zu Wort, dass dieser Krieg für niemanden zu gewinnen sei und deshalb die einzig mögliche Lösung Verhandlungen zwischen den Konfliktparteien wären. Er sollte langfristig Recht behalten, setzte sich jedoch damals zwischen alle Stühle der politischen Lager: jene der faschistoiden Rechten, da sie aggressiv verweigerte, mit „Kriminellen und Terroristen" zu verhandeln –, und jene der Linken, die längst nicht bereit war, die Hoffnung auf den militärischen Sieg aufzugeben.

Was Ellacuría als Zickzackkurs ausgelegt werden könnte, offenbart einen wichtigen Zug seiner Persönlichkeit. Was ihn unbedingt verpflichtete, war nie die mechanische Umsetzung philosophischer Theorien oder politischer Ideologien und die Forderung nach ihrer „Orthodoxie". Schon gar nicht war es das Schielen auf Beifall oder die Sorge um die eigene Sicherheit. Woran er sich und seine Forderungen an die politische Praxis ausrichtete, war die Wirklichkeit des „gekreuzigten Volkes". Befreiung begreift er als Prozess, und das einzige Kriterium, an dem sich politisches Handeln zu orientieren hat, ist: Was hilft den Armen und Unterdrückten? 1982 brachte Ellacuría dies bei einer Konferenz in Valladolid, Spanien, auf den Punkt. In diesen Sätzen wird zugleich sein Selbst-

[17] Vgl. *Ignacio Ellacuría*, Utopía y profetismo, in: *Ignacio Ellacuría* / *Jon Sobrino*, Mysterium Liberationis, Conceptos fundamentales de la teología de la liberación I, Madrid 1990, 393–442.

verständnis als Jesuit und seine „politische Interpretation" der Exerzitien des Ignatius von Loyola sichtbar:

„Das einzige, das ich mir wünschen würde, sind zwei Dinge: dass Sie Ihre Augen und Ihre Herzen auf die Völker richten, die so sehr leiden – die einen unter Elend und Hunger, die anderen unter Unterdrückung und Gewalt – und dass Sie danach vor diesen gekreuzigten Völkern das Gespräch des hl. Ignatius der ersten Woche der Exerzitien halten (ich bin schließlich Jesuit) und sich fragen: Was habe ich getan, um es zu kreuzigen? Was muss ich tun, um es vom Kreuz zu befreien? Was muss ich tun, damit dieses Volk aufersteht?"[18]

Weiterführende Literatur:

Martin Maier, Oscar Romero. Kämpfer für Glaube und Gerechtigkeit, Freiburg i. Br. 2010. Dieses sorgfältig recherchierte und gut lesbare Buch lässt die Biografie Romeros im Kontext der Dramatik der Geschichte El Salvadors lebendig werden. Der Autor ist Jesuit, der zum Zeitpunkt der Ermordung Ellacurías und Romeros in El Salvador studierte.

Ignacio Ellacuría, Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum, Freiburg i. Br. 2011. Seit kurzem sind mit diesem Band zentrale theologische Texte Ellacurías in der deutschen Übersetzung von Raúl Fornet-Ponse zugänglich: Nach einer knappen Einführung in Biografie und Theologie Ellacurías bietet der Band sowohl Texte zu den Grundlagen und der Methode der Befreiungstheologie, wie zu Ellacurías ekklesiologischer Konzeption der „Kirche der Armen".

Ellacurías Forderung nach Verhandlungen verhallte zu Beginn der 1980er-Jahre ungehört. El Salvador schlitterte in den zwölfjährigen Alptraum des Bürgerkriegs, der 70 000 Tote kosten wird, vor allem unter der Zivilbevölkerung. In dieser Zeit wurde Ellacuría zur wichtigen öffentlichen Gestalt und moralischen Instanz. Als Rektor der Universität definiert er diese als kritisches und konstruktives Bewusstsein und als Instrument zum Aufbau einer gerechten Gesellschaft:

„Eine christlich inspirierte Universität ist die, die alle ihre Aktivitäten vom erhellenden Horizont der vorrangigen Option für die Armen her fokussiert. […] Die Universität muss sich intellektuell unter den Armen inkarnieren, damit sie die wissenschaftliche Stimme derer sei, die keine Stimme haben; die intellektuelle Rückendeckung derer, die in Wirklichkeit die Wahrheit und die Begründungen für sich haben, […,] denen jedoch nicht die akademischen Argumente zur Verfügung stehen, um ihre Wahrheit und ihre Gründe zu rechtfertigen."[19]

Anfang November 1989 nahm Ellacuría in Barcelona einen Preis für sein Engagement für die Gerechtigkeit entgegen. Obwohl gerade zu diesem Zeitpunkt die letzte große „finale Offensive" der Guerilla den Bürgerkrieg bis in die Hauptstadt vordringen ließ, kehrte Ellacuría am 13. November nach San Salvador und an die UCA zurück. Am 16. November wurde nicht nur er ermordet, sondern mit ihm seine Mitbrüder Ignacio Martín Baró, Segundo Montes, Armando López, Juan Ramón Moreno und Joaquín López y López. Mit ihnen mussten auch die Haushälterin Elba Julia Ramos und ihre Tochter Celina sterben.

[18] *Ignacio Ellacuría*, Las Iglesias latinoamericanos interpelan a la Iglesia de España, in: Sal Terrae 3 (1982), 230.

[19] Ebd., 14.

Der empörte Aufschrei der internationalen Öffentlichkeit gegen die brutale Liquidierung erzeugte den Druck, der endlich die verhärteten Fronten an den Verhandlungstisch zwang. Was Ellacuría mit seinem brillanten Intellekt und seinem unermüdlichen und leidenschaftlichen Engagement nicht zu erreichen vermochte, das bewirkte sein Sterben. Der Tod der Märtyrer der UCA wurde so zum Symbol der erlösenden Kraft des Kreuzestodes Jesu. Gerade in ihrer Ohnmacht und in ihrer Vernichtung vermochten sie den Lauf der Geschichte erlösend zu wenden.

4 Ausblick: Prophetisches Lebenszeugnis in einer globalisierten Welt?

Die Welle der Zuversicht und Hoffnung, welche die Friedensverhandlungen auslöste, ist längst abgeebbt und der pfingstliche Aufbruch der Kirche in ferne Vergangenheit entschwunden. In der neueren Geschichte El Salvadors gibt es zwar Fortschritte, was die politischen Institutionen, die Versammlungs- und Meinungsfreiheit betrifft, doch gerade in der zentralen Frage der Gerechtigkeit hat sich nicht wirklich etwas zum Besseren gewendet. El Salvador zählt weiter zu den Ländern mit der extremsten Ungleichverteilung weltweit, nichts scheint den immensen Blutzoll, den der Bürgerkrieg gefordert hat, zu rechtfertigen.

Die Massaker und himmelschreienden Menschenrechtsverletzungen während des Bürgerkriegs wurden im Bericht der Wahrheitskommission von 1993 benannt, doch verhinderte eine unmittelbar danach ausgesprochene Generalamnestie, dass die Verantwortlichen zur Rechenschaft gezogen wurden. Die Gewalt schlägt heute in völlig irrationaler und unberechenbarer Gestalt zurück. Jugendbanden, die von der Drogenmafia und jeder Art von politischen Interessen benutzt werden, zerfleischen sich gegenseitig und terrorisieren die arme Bevölkerungsmehrheit, die keine Mittel hat, um sich eine private Sicherheitsarmee zu leisten. El Salvador gehört laut UNO-Statistik zu den Ländern mit der höchsten Mordrate weltweit, 71 Menschen pro hunderttausend Einwohner jährlich. Im Vergleich dazu sind es in Österreich 0,9. Im Jahr 2011 wurde ein trauriger Höhepunkt mit mehr als 4 300 Opfern insgesamt erreicht.

Es stimmt, dass sich in den letzten Jahrzehnten die Situation in El Salvador dramatisch verändert hat – und doch ist zugleich alles „beim Alten" geblieben. Die paradoxe Aussage Ignacio Ellacurías bestätigt sich, dass es unter den „Zeichen der Zeit" ein hauptsächliches und „permanentes" gibt, in dessen Licht alle anderen zu unterscheiden und zu interpretieren sind:

„Dieses Zeichen ist *immer* das in der Geschichte gekreuzigte Volk, das sowohl durch sein dauerhaftes Fortbestehen wie durch die immer verschiedenen Formen seiner Kreuzigung gekennzeichnet ist. Dieses gekreuzigte Volk ist die geschichtliche Fortführung des leidenden Gottesknechtes, dem die Sünde der Welt fortfährt jede menschliche Gestalt zu nehmen, dem die Mächte dieser Welt weiter alles rauben und dem sie selbst noch das Leben entreißen, vor allem das Leben."[20]

Das von Oscar Romero angeprangerte „satanische System", das Arme gegen Arme aufhetzt, ist noch immer an der Herrschaft und die Politiker scheinen mehr denn je als Marionetten eines hemmungslosen Kapitalismus. Auch wenn dieser in noch so dra-

[20] *Ignacio Ellacuría*, „Discernir el ‚signo' de los tiempos", in: *ders.*, Escritos teológicos II, San Salvador 2000, 133–135. Siehe auch Diakonía 17 (1981), 58.

matische Krisen schlittert, scheint der Versuch, auch nur anzudenken, sich von ihm als „Motor der Geschichte" radikal und dauerhaft zu verabschieden, als hoffnungslos illusorisch und realitätsfremd. Die heutige Gestalt von Kirche und Theologie ist in diesem Kontext weitgehend „entpolitisiert" – sei dies in der pfingstlerisch-eskapistischen, in der orthodox-reaktionären oder der ästhetisch-feingeistigen Variante.

Im Kontext der Globalisierung kann El Salvador als Mikrokosmos begriffen werden, in dem der Zustand der Welt insgesamt offenbar wird. In extrem verkleinertem Maßstab spielt sich die Dramatik ab, die den Globus als Ganzen zerreißt und an den Abgrund treibt. Doch gerade die irreversible Vernetzung des Mikro- mit dem Makrokosmos macht die Situation so hoffnungslos unübersichtlich. War in den 1970er-Jahren klar, dass für die gerechtere Verteilung des Grundbesitzes und gegen die Militärdiktatur gekämpft werden muss, so liegt heute im Nebel, wo man den Hebel ansetzen könnte, um die Situation zu Gunsten des „gekreuzigten Volkes" wirksam zu wenden. Die prophetische Anklage scheint im Kontext der globalisierten Welt allzu leicht zum hysterischen Rundumschlag zu verkommen und droht zugleich in resignierte Ohnmacht umzuschlagen.

Und dennoch: Die salvadorianischen Propheten und Märtyrer inspirieren und wecken Hoffnung. So wie sie ihrem geschichtlichen Moment mit Mut, Kreativität und der Hingabe ihres Lebens begegneten, so ist Christen heute der ihre gleichermaßen aufgegeben. Die Bereitschaft zur Umkehr, dazu, mit der tödlichen Spirale des „Wachstums" und des Erfolgszwangs zu brechen und die Gemeinschaft mit den Armen zu suchen – und dies nicht bloß als persönliches „Aussteigerprogramm" zu leben, sondern in politische Dimensionen zu übersetzen; mit prophetischem Mut das sichtbar zu machen, was pervers ist und zum Himmel stinkt in unserer Welt; alle verfügbaren intellektuellen Ressourcen zu mobilisieren, um wirksame Strategien zu entwickeln, um die Opfer von Hunger und Gewalt von ihrem Kreuz zu befreien – dies können heute Umschreibungen der Nachfolge Jesu sein. Es sind mögliche Ansätze, die Kirche aus ihrer harmlos-frommen Belanglosigkeit herauszuführen und die Welt lebensfreundlicher und menschlicher zu machen. Zu vertrauen, dass es möglich sei, „das Ruder der Geschichte herumzureißen", das war auch für Ellacuría nur in einem „schwierigen Akt des Glaubens" möglich:

„Nur im Modus der Utopie und der Hoffnung kann man glauben und den Mut nicht verlieren, um zu versuchen, gemeinsam mit allen Armen und Unterdrückten der Welt die Geschichte umzukehren, sie zu unterlaufen und ihr eine neue Richtung zu geben."[21]

Die Autorin: *Martha Zechmeister CJ, geboren 1956 in Niederösterreich, Ordensfrau der „Congregatio Jesu"; Studium der Theologie in Wien, Promotion 1984, Habilitation 1997. 1999–2008 Professorin für Fundamentaltheologie an der Kath. Theol. Fakultät der Universität Passau. Seit 2009 Professorin für systematische Theologie der „Universidad Centroamericana José Simeón Cañas", San Salvador/El Salvador; Veröffentlichungen u. a.: Mystik und Sendung. Ignatius von Loyola erfährt Gott, Würzburg 1986; Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg Negativer Theologie, Münster [2]2000; Theologie und Biografie. Als politische Theologin in El Salvador, in: Concilium 45 (2009), 35–39.*

[21] Vgl. *Ignacio Ellacuría*, Utopía y profetismo, in: Revista Latinoamericana de Teología 17 (1989), 141–184; zit. nach *Jon Sobrino* / *Ignacio Ellacuría*, el hombre y el cristiano, San Salvador 2001, 6.

Ulrich Ruh

Innerkirchlicher Protest – sinnlos oder notwendig?

◆ **Kirchengeschichte ist Konfliktgeschichte, innerkirchliche Protestbewegungen hat es immer wieder gegeben, sie sind ein unvermeidlicher Bestandteil von (notwendigen) Veränderungsprozessen. Ulrich Ruh, Chefredakteur der Herder Korrespondenz, macht dies an historischen Beispielen deutlich und skizziert die vielfältigen Initiativen vergangener Jahrzehnte, die eine umfassende Reform der Kirche verlang(t)en, in ihrem Kontext. Die zahlreichen gegenwärtigen Protestbewegungen sind „Bestandteile der verschiedenen Phasen und Spielarten der Auseinandersetzung um die Umsetzung des Zweiten Vatikanums", ihre Wurzeln sieht der Autor darin, dass das Konzil keine wirklich grundlegenden strukturellen Änderungen implementieren konnte. (Redaktion)**

Kirchengeschichte war und ist immer auch Konfliktgeschichte. Das ist nicht schwer zu belegen: Man denke etwa an den Konflikt um die hochmittelalterlichen Armutsbewegungen und ihre kirchliche Integration, an den spätmittelalterlichen Streit um Konzil oder Papst als höchste kirchliche Autorität oder an die reformatorischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts, die zur Spaltung der abendländischen Christenheit in verschiedene Konfessionen führten.

Auch der Typ von innerkirchlichen Protestbewegungen, von dem hier die Rede sein soll, hat seinen spezifischen historischen Ort. Er gehört nämlich in die Geschichte der katholischen Kirche seit dem 19. Jahrhundert, die gekennzeichnet ist einerseits durch eine Neuformierung von Kirche als Institution und von Katholizismus als Lebenswirklichkeit in Reaktion auf die sich immer stärker ausbreitende Moderne. Andererseits ist sie geprägt durch die Auseinandersetzungen um die Ablösung dieses Modells durch eine veränderte Art des Kirche- und Katholisch-Seins. Diese Phase der Kirchengeschichte ist auch am Anfang des 21. Jahrhunderts noch nicht abgeschlossen.

Eine entscheidende Zäsur innerhalb dieser Entwicklung wird durch das Zweite Vatikanische Konzil markiert. Vor dem Konzil gab es innerhalb einer römisch-katholischen Kirche, die sich gedanklich wie strukturell als festes, geschlossenes Bollwerk angesichts vielfältiger ideologischer und lebenspraktischer Bedrohungen sah, etliche Bewegungen, denen es um eine „Schleifung der Bastionen", eine Öffnung zu den „Anderen" und gleichzeitig um ein neues Verhältnis zur eigenen Tradition zu tun war. Weder die Anfänge des katholischen Ökumenismus noch die Bemühungen um eine Überwindung der Neuscholastik waren allerdings öffentlichkeitswirksame Protestbewegungen. Vielmehr fanden sie sozusagen im Untergrund statt, bedroht immer von kirchenoffiziellen Verboten.

Das Konzil sorgte dann insofern für neue Bedingungen, als vieles von dem, was zuvor meist inkriminiertes Anliegen

einzelner Vordenker oder entsprechender Gruppen war, in die offiziellen Dokumente Einzug hielt. So öffnete sich die römisch-katholische Kirche der ökumenischen Bewegung und dem Gespräch mit den nichtchristlichen Religionen. Sie erkannte durch die Erklärung über die Religionsfreiheit das moderne Menschenrechtsethos an und setzte die Heilige Schrift als maßgebliche Quelle für den eigenen Glauben in neuer Weise ins Recht. In der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" erklärte sie sich mit den Errungenschaften der wirtschaftlichen, wissenschaftlich-technischen und kulturellen Moderne grundsätzlich solidarisch und bekannte sich sogar dazu, von diesen manches lernen zu können.[1] An ihrem strukturellen Gefüge nahm sie durch das Zweite Vatikanum zwar gewisse Akzentverschiebungen (Aufwertung des Bischofskollegiums einesteils, der gläubigen Laien andernteils) vor, allerdings keine grundlegenden Änderungen.

Damit war der Streit um die Reichweite und die Konsequenzen der Grundoptionen des Zweiten Vatikanischen Konzils schon vorprogrammiert. Er wird seither unter den Stichworten *Tradition* und *Reform* in vielen Varianten ausgetragen. Die innerkirchlichen Protestbewegungen sind insofern ein typisch nachkonziliares Phänomen, sie sind Bestandteile der verschiedenen Phasen und Spielarten der Auseinandersetzungen um die Umsetzung des Zweiten Vatikanums.

In diesen Zusammenhang gehörte beziehungsweise gehört im Übrigen auch die Traditionalistenbewegung mit ihrer inzwischen verstorbenen Leitfigur Erzbischof Marcel Lefebvre: Sie ist eine Protestbewegung besonderer Art, insofern sie entscheidende Neuorientierungen des Konzils (Ökumene, Religionsdialog, Religionsfreiheit, bischöfliche Kollegialität, Liturgierefom) unter Berufung auf eine angeblich unveränderliche Tradition der Kirche ablehnt. Organisiert in Form der seinerzeit von Erzbischof Lefebvre gegründeten „Pius-Bruderschaft", hat sie ihren europäischen Schwerpunkt innerhalb bestimmter Milieus des französischen Katholizismus. Dieses Faktum verweist darauf, dass die kirchliche Entwicklung der Nachkonzilszeit in den europäischen Ländern recht unterschiedlich verlaufen ist, was wiederum mit ihrer jeweiligen kirchlich-konfessionellen Prägung und der entsprechenden Vorgeschichte zusammenhängt, durchaus aber auch mit den politischen Verhältnissen.

So konnten nachkonziliare Protestbewegungen nur in Ländern entstehen, in denen sich die Kirche insgesamt frei entfalten konnte, keinen politisch-ideologischen Beschränkungen im Rahmen ihres Wirkens ausgesetzt war. In jenem Teil Europas, der zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils und in den ersten Jahrzehnten danach unter kommunistischer Herrschaft stand, war nicht nur die Umsetzung des Konzils unter mehr oder weniger großen Schwierigkeiten möglich, sondern es fehlten dementsprechend auch die Ansatzpunkte für innerkirchliche Konflikte und damit auch für Protestbewegungen. Nach der Wende von 1989/90 wiederum hatte die Kirche in den postkommunistischen Ländern primär damit zu kämpfen, sich in den grundlegend veränderten politisch-kulturellen Verhältnissen zurechtzufinden und die neuen Möglichkeiten der öffentlichen Präsenz zu erproben – erneut keine günstigen Voraussetzungen für innerkirchliche Protestbewegungen.

[1] Nr. 44 von „Gaudium et spes" ist ausdrücklich betitelt: „Die Hilfe, welche die Kirche von der heutigen Welt erfährt".

Darüber hinaus spielten sich die innerkirchlichen Kontroversen der unmittelbaren Nachkonzilszeit im freien Europa in einem Umfeld ab, das von heftigen gesellschaftlichen Eruptionen geprägt war. Hierfür steht die Kurzformel „68er-Bewegung". Es war die Zeit der Studentenproteste in Frankreich, Deutschland und Italien, die teilweise zu Zerreißproben für das politische System wurden. Bestimmte Mentalitäten, Stile und Aktionsformen des damaligen Protests wirkten sich, nicht zuletzt durch die Jugendverbände und die Hochschulgemeinden, auch im innerkirchlichen Bereich aus. Seinerzeit verbanden sich teilweise politische Forderungen nach mehr Partizipation oder Herrschaftsfreiheit zwanglos mit solchen nach innerkirchlicher Mitsprache, versuchte man, gesellschaftskritische Ansätze auch gegenüber dem kirchlichen System in Anschlag zu bringen. Allerdings wäre es kurzsichtig, die kirchlichen Krisenerscheinungen der unmittelbaren Nachkonzilsjahre mit dem Einbruch der „68er-Ideologie" in das kirchliche Gefüge und damit als Überfremdung des Glaubens erklären zu wollen, wie dies in manchen Diagnosen[2] versucht wird.

Nicht nur die politisch-ideologische, sondern auch die konfessionelle Konstellation wirkte sich bezüglich Art und Intensität des kirchlichen Protests nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil aus. Nicht besonders intensiv wurde der Streit um das Konzil und seine Umsetzung in Ländern des freien Europa ausgetragen, in denen die Katholiken deutlich in der Minderheit gegenüber anderen christlichen Kirchen sind, also etwa in England. Offensichtlich hatte hier die Sorge um den Zusammenhalt der eigenen konfessionellen Gruppe Priorität. Ebensowenig gab es deutlichere Auseinandersetzungen um das Konzil in einigen homogen katholischen Ländern, nicht zuletzt in Italien.

In Spanien und Portugal wiederum überlagerten sich die Fragen der Konzilsumsetzung mit den Problemen für die Kirche in der Spätphase autoritärer Regime.

Für den Gegentyp intensiver Konzilsrezeption mit entsprechenden Konflikten stehen Länder wie die Niederlande und die Bundesrepublik Deutschland mit ihrer Prägung durch zwei etwa gleich große katholische und protestantische Flügel. Aber auch ein Land wie Frankreich, dessen insgesamt dominierender Katholizismus schon vor dem Konzil stark zwischen „linken" wie „rechten" Strömungen polarisiert war und unter den Bedingungen einer strikten Staat-Kirche-Trennung stand, steht für eine durchdringende Auseinandersetzung mit dem Konzil.

Auch das Stichwort „Synode" darf in diesem Zusammenhang nicht fehlen: Es gab nach dem Zweiten Vatikanum in den Niederlanden und in der Bundesrepublik Deutschland, aber auch in Österreich und in der Schweiz landesweite Synoden beziehungsweise parallele Synoden in den einzelnen Bistümern (Schweiz; auch in Österreich). Den Anfang machte 1966 bis 1970 das niederländische „Pastoralkonzil", das in der Folge auch über die eigenen Landesgrenzen hinaus für Furore sorgte. Insgesamt hatten die nationalen Synoden – unter

[2] Auf differenzierte Art und Weise behandelt Klaus Schatz die Frage, wenn er in seinem Blick auf die Nachkonzilszeit als einen Faktor die „Kulturrevolution" Ende der sechziger Jahre erwähnt, in deren Sog zu einem guten Teil die Rezeption der konziliaren Impulse „in großen Teilen der jüngeren Generation, vor allem auch des jüngeren Klerus" gestanden habe (Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt 1986, 319).

Beteiligung der verschiedenen Gruppen innerhalb der Kirche (Bischöfe, Priester, Ordensleute, Laien) – zum Ziel, die Weichenstellungen des Zweiten Vatikanischen Konzils für die jeweilige Situation fruchtbar zu machen. Dabei kamen Verständnis und Rolle des kirchlichen Amtes ebenso zur Sprache wie die Möglichkeiten und Schwierigkeiten der Glaubensverkündigung und des gesellschaftlichen Zeugnisses, nicht zuletzt auch theologische und praktisch-pastorale Probleme der Ökumene.

Im Rahmen der nachkonziliaren Synoden wurde offen und kontrovers diskutiert sowie intensiv um gemeinsame Antworten auf die anstehenden Herausforderungen für die Kirche gerungen. Es wurden auch etliche respektable Ergebnistexte verabschiedet. Allerdings stieß man an Grenzen, wo gesamtkirchliche Aspekte berührt und entsprechende Voten von den römischen Instanzen, an die sie gerichtet waren, zurückgewiesen wurden. So trugen die Synoden wesentlich dazu bei, innerkirchliches Protestpotenzial im guten Sinn zu kanalisieren und konstruktiv zu verarbeiten. Sie konnten die Konfliktlagen jedoch nicht nachhaltig entschärfen, da diese letztlich mit ungelösten Struktur- und Autoritätsproblemen in der katholischen Kirche nach der Zäsur des Konzils zu tun haben. Auf diesem Hintergrund möchte ich die Frage nach Sinn und Grenzen des innerkirchlichen Protests am Beispiel der Niederlande einerseits und des deutschsprachigen Raums andererseits veranschaulichen, um daran einige knappe allgemeine Schlussfolgerungen anzuschließen.

1 Sinn und Grenzen des innerkirchlichen Protests

Im Mai 1985 besuchte Johannes Paul II. das einzige Mal in seiner langen Amtszeit die Niederlande. Damit verbunden waren ebenso Besuche in Belgien und Luxemburg. Kurz vor diesem Besuch gab es in Den Haag am 8. Mai eine Großveranstaltung mit dem programmatischen Titel „Das andere Gesicht der Kirche", organisiert von der „Plattform Initiative Papstbesuch", zu der sich etwa 80 Gruppen und Einrichtungen zusammengeschlossen hatten. Diese Veranstaltung wurde zur Geburtsstunde einer innerkirchlichen Protestbewegung, die sich den Namen „Achter-Mai-Bewegung" gab.

Um diese Bewegung einordnen zu können, ist ein Blick in die vorausgegangenen Jahrzehnte der Entwicklung des niederländischen Katholizismus notwendig. Die katholische Kirche in den Niederlanden hatte sich in atemberaubendem Tempo verändert: Von einer in Frömmigkeit und Theologie sehr „römisch" geprägten Kirche, die seit dem 19. Jahrhundert innerhalb der niederländischen Gesellschaft eine der großen „Säulen" mit einem engmaschigen Netz von katholischen Vereinigungen aller Art bildete, war sie nach dem Konzil sehr schnell zu einem Experimentierfeld in Sachen Glaubensunterweisung, Gottesdienst, Amtspraxis, Ordensleben und Ökumene geworden. Man denke nur an den berühmt gewordenen „Niederländischen Katechismus"!

Das hatte wiederum zu erheblichen Spannungen mit Rom geführt, wo man einen zweiten „Abfall der Niederlande" und ansteckende Wirkungen des niederländischen Großexperiments auf andere europäische Ortskirchen fürchtete. Papst und Kurie versuchten zunächst durch die Ernennung romtreuer Bischöfe gegenzusteuern, verschärften aber dadurch die Polarisierung weiter. Schließlich griff man zum ungewöhnlichen Mittel einer Sonderversammlung der Bischofssynode für die Niederlande, die Anfang 1980 im Vatikan

stattfand. Auf dieser Synode mussten sich die niederländischen Bischöfe in den umstrittenen Punkten dazu verpflichten, vermeintliche Missbräuche abzustellen und sich künftig an römische Vorgaben zu halten. Zum Thema Protestbewegungen ist im Ergebnisdokument der Sondersynode zu lesen: „Hinsichtlich der kritischen Gruppen stellt die Synode fest, daß diese zuweilen einen allzu starken Druck auf das Leben der Kirche ausüben, wobei nicht zu übersehen ist, daß sie auch Priester und Ordensleute mit einschließen."[3] Aber es heißt auch: „Die Bischöfe erkennen an, daß die Kritiken zum Teil begründet sind und zuweilen angemessene Wünsche und brauchbare Anregungen für die Seelsorge beinhalten."[4]

Der Besuch Johannes Pauls II., der weit weniger Menschen mobilisierte als Papstbesuche in anderen europäischen Ländern und ein insgesamt zurückhaltend-kritisches Medienecho fand, brachte keine Befriedung der innerkirchlichen Auseinandersetzungen. Als Folge der „Achter-Mai-Bewegung" entstand mit „Kontakt Römische Katholiken" eine Art Gegenbewegung konservativer Katholiken, die jedoch auch nur begrenzten Zuspruch erfuhr. Langsam kam es zu einer Entspannung zwischen den Fronten, nicht zuletzt im Blick darauf, dass der niederländische Katholizismus insgesamt an Ausstrahlungskraft und gesellschaftlicher Präsenz eingebüßt hatte. Auch die Bischöfe bemühten sich durch Kontakte zu beiden Lagern um eine Entkrampfung der Konfliktlage.

Ende 2003 löste sich die „Achter-Mai-Bewegung" auf eigenen Entschluss hin auf. Dem waren Diskussionen innerhalb der Bewegung über ihren Sinn und Zweck vorausgegangen; Kritiker sprachen von „geistiger Inzucht" und von der Frustration, immer zu den gleichen Leuten zu reden. Tatsächlich fehlten bei den jährlichen Treffen der „Achter-Mai-Bewegung" immer mehr die jüngeren Teilnehmer; die Protestgeneration der bewegten Nachkonzilszeit kam zunehmend in die Jahre.

Der niederländische Katholizismus macht längst nicht mehr durch kreative Aufbrüche oder heftige innerkirchliche Konflikte Schlagzeilen. Die Katholiken bilden zwar nach wie vor die mit Abstand stärkste religiöse Gruppe in den Niederlanden; die Beteiligung am kirchlichen Leben ist allerdings weiter zurückgegangen. Gleichzeitig findet in der insgesamt sehr säkularen niederländischen Gesellschaft der Faktor Religion stärkere Beachtung und wird mehr diskutiert als früher, nicht zuletzt aufgrund des gestiegenen Gewichts der muslimischen Bevölkerungsgruppe. Daran wird deutlich: Innerkirchlicher Protest kann nie losgelöst vom gesamtgesellschaftlich-religiösen Umfeld betrachtet werden; er ist – so paradox das zunächst klingt – nie nur ein rein innerkirchliches Phänomen.

Den Reiz der Avantgarde hatte der niederländische Katholizismus der Nachkonzilszeit; Theologen wie Edward Schillebeeckx (auch er sprach bei der Veranstaltung „Das andere Gesicht der Kirche" am 8. Mai 1985) trugen ebenso ihren Teil dazu bei wie geistliche Dichter – etwa Huub Oosterhuis. Gleichzeitig musste dieser für diese Avantgardefunktion aber auch einen hohen Preis zahlen, nicht zuletzt durch den radikalen Bruch mit der früheren Gestalt von Kirche und Katholizismus, der mit ihr einherging.

[3] Abschlussdokument der Arbeiten der Sondersynode der niederländischen Bischöfe (31. Januar 1980), Nr. 34; vgl. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1980/january/index_ge.htm (Stand: 24.02.2012).

[4] Ebd.

Einen vergleichbar tiefen Bruch erlebte die katholische Kirche im deutschen Sprachraum durch das Konzil nicht. In Deutschland gab es nicht zuletzt die lange Tradition eines relativ selbstständigen Laienkatholizismus. Sein Spitzenorgan, das „Zentralkomitee der deutschen Katholiken", veränderte zwar seine Zusammensetzung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, war aber gleichzeitig ein Element der Kontinuität. Die vom Zentralkomitee in regelmäßigem Abstand veranstalteten „Deutschen Katholikentage" erwiesen sich als flexibel genug, um den Veränderungen in der kirchlichen Großwetterlage ein Forum zu bieten. Dass man dabei allerdings an Grenzen stieß, zeigte der eine Zeit lang parallel veranstaltete „Katholikentag von unten".

Die innerkirchliche Protestwelle als Reaktion auf die Veröffentlichung der Enzyklika „Humanae vitae" Pauls VI. kulminierte in Deutschland jedenfalls auf dem Essener Katholikentag von 1968. Nicht zuletzt in Folge der verbreiteten Unruhe auch in kirchlichen Kernschichten verständigte man sich dann relativ schnell auf die Abhaltung der „Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland", nach ihrem Tagungsort meist als „Würzburger Synode" bezeichnet. Bei dieser Synode, die zwischen 1971 und 1975 tagte, waren alle großen Gruppen innerhalb der Kirche durch Repräsentanten vertreten, die deutschen Bischöfen waren „normale" Synodenmitglieder. Die Synodenbeschlüsse mussten von ihnen jedoch für ihre jeweiligen Diözesen formell in Kraft gesetzt werden.

Dass sich nach einigen innerkirchlich verhältnismäßig ruhigen Jahren im deutschen Sprachraum die nächste Protestwelle als Theologenprotest artikulierte, ist kein Zufall: Die wissenschaftliche Theologie hat in Deutschland wie auch in Österreich aufgrund ihrer Präsenz an staatlichen Universitäten eine traditionell starke Stellung und ein entsprechendes Eigengewicht. Aufgrund dieser Gegebenheit musste es angesichts der sehr selbstbewussten Ausübung des päpstlichen Lehramts durch den seit Oktober 1978 amtierenden Papst Johannes Paul II. und dem damit verbundenen Anspruch gegenüber der Theologie bei entsprechendem Anlass zu Kollisionen kommen.

Anlass für die „Kölner Erklärung" vom Jänner 1989 waren dann auch der römische Umgang mit dem „Nihil obstat" für Theologieprofessoren und der übersteigerte lehramtliche Anspruch in päpstlichen Äußerungen zum Reizthema Geburtenregelung. Dazu kamen noch umstrittene Bischofsernennungen durch Johannes Paul II., die in verschiedenen Ländern gegen den Widerstand der Ortskirchen erfolgt waren. Die Theologen begründeten ihren Protest mit ihrer Pflicht, „öffentlich Kritik zu üben, wenn das kirchliche Amt seine Macht falsch gebraucht, so dass es in

Weiterführende Literatur:

„Wir sind Kirche". Das Kirchenvolks- Begehren in der Diskussion, Freiburg i. Br. 1995 (Sammlung von kurzen Beiträgen aus Anlass des Kirchenvolksbegehrens in Österreich und Deutschland);

Sabine Demel / *Hanspeter Heinz* / *Christian Pöpperl*: „Löscht den Geist nicht aus". Synodale Prozesse in deutschen Diözesen, Freiburg i. Br. 2005. (Analyse der synodalen Folgeveranstaltungen der Würzburger Synode);

Judith Könemann / *Thomas Schüller* (Hg.): Das Memorandum. Die Positionen im Für und Wider, Freiburg i. Br. 2011 (Diskussionsband zum „Theologenmemorandum" von 2011).

Widerspruch zu seinen Zielen gerät, die Schritte zur Ökumene gefährdet und die Öffnung des Konzils zurücknimmt."[5].

Schon wenige Jahre nach der „Kölner Erklärung" kam es zuerst in Österreich und dann auch in Deutschland zum „Kirchenvolks-Begehren", das wesentlich weitere Kreise zog und auch von vornherein nicht als Protestaktion einer einzelnen Gruppe angelegt war. In Österreich wurden rund eine halbe Million Unterschriften für das „Kirchenvolks-Begehren" gesammelt, was etwa acht Prozent der Katholiken im Land entspricht; in Deutschland unterschrieben etwa 1,5 Millionen Katholiken den entsprechenden Text. Dass in Österreich eine weit stärkere Mobilisierung gelang, hat damit zu tun, dass Vorgänge um österreichische Bischöfe der unmittelbare Auslöser waren, nicht zuletzt der „Fall Groër". In Deutschland fehlte ein entsprechend aktueller Ansatzpunkt für den Protest. Die Forderungen des „Kirchenvolks-Begehrens" sind alles andere als überraschend, vielmehr nehmen sie Gravamina auf, die seit der Zäsur Zweites Vatikanum jedenfalls vielerorts in Europa geläufig sind, von der Mitsprache der Ortskirchen bei Bischofsernennungen über die Abschaffung des Pflichtzölibats bis hin zu Veränderungen in der katholischen Sexualmoral, etwa in der Bewertung von Homosexualität.

Das „Missbrauchsjahr" 2010 führte im deutschsprachigen Raum ebenso zu einer Protestreaktion, und zwar wieder in Form einer Erklärung von Theologen. Das „Memorandum", mit dem sich über Universitätstheologen hinaus auch Pfarrer und Religionslehrer solidarisierten, bezieht sich ausdrücklich auf den von den deutschen Bischöfen bei ihrer Herbstvollversammlung 2010 ins Leben gerufenen Dialogprozess und fordert die Kirche dazu auf, verknöcherte Strukturen aufzubrechen, um „neue Lebenskraft und Glaubwürdigkeit zurück zu gewinnen"[6]. In der Diskussion um das Memorandum wurde bezeichnender Weise nicht selten angemerkt, die Theologen hätten es in ihrem Text unterlassen, die doch eigentlich brennende „Gotteskrise" anzusprechen und damit das Übel bei der Wurzel zu packen.

2 Schlussfolgerungen

Damit ist ein springender Punkt im Zusammenhang des Themas innerkirchlichen Protests benannt: Auch das Zweite Vatikanische Konzil hat keines seiner Dokumente ausdrücklich der Gottesfrage im Horizont der Moderne gewidmet, obwohl die entsprechende Herausforderung schon seinerzeit durchaus bestand. Es hat sich vielmehr auf die Kirche „ad intra" wie „ad extra" konzentriert, da es hier besonders dringlichen Handlungsbedarf gab. Obwohl eindrucksvolle religiöse Großinstitution, hatte sich die römisch-katholische Kirche gleichzeitig durch ein verengtes Verständnis von Tradition und Identität in eine Sackgasse manövriert. Zumindest ansatzweise hat das Konzil in mancher Hinsicht diese Sackgasse geöffnet und die Kirche damit dem Risiko kontroverser Debatten ausgesetzt.

Innerkirchliche Protestbewegungen waren und sind grundsätzlich ein unvermeidlicher Bestandteil dieses Verände-

[5] Wider die Entmündigung – für eine offene Katholizität. Kölner Erklärung katholischer Theologieprofessorinnen und Theologieprofessoren vom Dreikönigsfest 6.1.1989, 4; http://www.wir-sind-kirche.de/files/90_kölnerkl.pdf (Stand: 24.02.2012).

[6] http://www.memorandum-freiheit.de/ (Stand 24.02.2012).

rungsprozesses. Es gibt für sie kein ein für allemal festgelegtes Regelwerk; sie greifen legitimer Weise auf Methoden zurück, die in der demokratischen Protestkultur der Gegenwart gebräuchlich sind. Der innerkirchliche Protest ist ein Zeichen von Lebendigkeit einer vielgestaltigen Kirche und muss im Übrigen nicht folgenlos sein: So hat die „Kölner Erklärung" zur Einrichtung der regelmäßigen „Mainzer Gespräche" zwischen Theologen und Bischöfen des deutschsprachigen Raums geführt. Protest sollte den in der Kirche Verantwortlichen also zu denken geben; er ersetzt allerdings nicht geregelte Wege der Entscheidungsfindung. Das bevorstehende Konzilsjubiläum könnte ein guter Anlass dafür sein, eine ehrliche Bilanz innerkirchlicher Protestbewegungen in der Zeit seit dem Zweiten Vatikanum zu ziehen.

Der Autor: *Dr. Ulrich Ruh, Jahrgang 1950; 1974–1979 Assistent bei Karl Lehmann; seit 1979 in der Redaktion der Herder Korrespondenz; seit 1991 deren Chefredakteur. Veröffentlichungen: Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen, Freiburg i. Br. 1986; Religion und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, München 1990; Der Weltkatechismus, Freiburg 1993; Das Jesusbuch des Papstes, Freiburg i. Br. 2008.*

Ulrich Berges

Prophetischer Protest im Namen der rettenden Gerechtigkeit

◆ **Wenn von Protest gesprochen wird, dann darf ein Blick auf die Propheten der Bibel nicht fehlen. Denn sie waren es, die im Namen JHWHs, der Israel aus der Sklaverei befreit hat, gleichsam als „Diagnostiker der gesellschaftlichen Gegenwart" lautstark und scharfzüngig gegen Unrecht und Unterdrückung aufgestanden sind. Mit eindrücklichen Beispielen belegt der Autor, der jetzt in Bonn Altes Testament lehrt, dass sich dieser Protest im Einklang mit den Sozialgesetzen der Tora wie ein roter Faden durch die prophetischen Schriften vom 8. bis zum 4. Jh. zieht. (Redaktion)**

Zur Analyse und Bewertung des prophetischen Protests ist eine Differenzierung zwischen „kalten" und „heißen" Gesellschaften von Nutzen. Nach C. Lévi-Strauss sind „kalte Gesellschaften" so gefroren, dass sie Veränderungen permanent abzuwehren suchen. Jede Veränderung, jede Modernisierung wird als Angriff auf die uralten Traditionen angesehen und abgelehnt. Unter den unmittelbaren Nachbarn Israels ist Ägypten das beste Beispiel einer „kalten" Gesellschaft. Demgegenüber zeichnen sich „heiße Gesellschaften" dadurch aus, dass sie Veränderungen in ihre Identitätsbestimmung integrieren und sich somit dynamisch fortentwickeln.[1] Unter diesem Blickwinkel ist das antike Israel ohne Zweifel eine „heiße Gesellschaft", die uns durch die Schriften des Alten Testaments zugänglich ist, grosso modo entstanden zwischen dem 8. und 4. Jh. v. Chr. Was für die hebräische Bibel insgesamt gilt, dass Veränderungen, ja die Verarbeitung von Katastrophen eine ihrer wesentlichen Antriebsfedern waren, das trifft in besonderem Maß für die Schriftpropheten und ihre Schülerkreise zu. Nicht die Bewahrung des gesellschaftlichen „status quo", sondern die immer wieder aufs Neue geforderte Ausrichtung auf das „proprium israeliticum", den Glauben an den befreienden und rettenden Gott JHWH stand im Mittelpunkt prophetischer Kult- und Sozialkritik. So ist es kein Zufall, dass sich die Tradition der Schriftpropheten ab der Mitte des 8. Jh. (Jesaja, Micha, Hosea) genau dann herauszubilden begann, als der assyrische Kulturdruck immer stärker auf Israel und Juda lastete, dem das Nordreich schließlich im Jahre 722/721 v. Chr. unterlag. Die höchst instabile Lage als Durchzugsgebiet und Zankapfel zwischen Ägypten im Süden und den mesopotamischen Großreichen im Osten (Assur/Babel) ließen in Israel nie den Hauch einer „kalten" Gesellschaft aufkommen – dafür wehte der politische und militärische Wind viel zu heftig! Erst mit der persischen Herrschaft (539 – 333 v. Chr.) begann für Israel nach der Katastrophe

[1] Dazu *Jan Assmann*, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, 68–78.

des babylonischen Exils (587 – 539 v. Chr.) eine zweihundertjährige Phase der Ruhe und Stabilität, in der die Schriften des Alten Testaments – also auch die prophetischen Traditionen – gesammelt und redigiert wurden. In dieser Spannung zwischen dem Anspruch, JHWHs besonderes Eigentumsvolk zu sein, und der Wirklichkeit, diese Berufung zur Geschwisterlichkeit immer wieder verraten zu haben, stehen auch und nicht zuletzt die schriftprophetischen Überlieferungen.

1 Propheten und Prophetenforschung

Rückblickend hat man die Schriftpropheten in der deutschsprachigen alttestamentlichen Exegese der letzten 50 Jahre sicherlich zu charismatisch und zu sehr als gesellschaftliche Sonderlinge dargestellt, die den königlichen und priesterlichen Herrschaftsstrukturen im Gottesvolk *prinzipiell* ablehnend gegenübergestanden hätten. Die Kritik und der Protest entzündeten sich aber nicht an der Monarchie, dem kultischen Regelwerk oder an den florierenden Opfern im Jerusalemer Tempel generell, sondern daran, dass Anspruch und Wirklichkeit nicht mehr miteinander in Einklang gebracht werden konnten. Anders als die umgangssprachliche Rede heute vermuten lässt, waren die prophetischen Gründergestalten keine Vorhersager der Zukunft, sondern Diagnostiker der gesellschaftlichen Gegenwart! Prophetie in Wort und Schrift klärte nicht über Zukünftiges auf, sondern durch-schaute (Dia-gnose) die Gegenwart, und zwar vor dem Hintergrund der religiös-ethischen Grundsätze, die sich bereits in vorexilischer Zeit in Israel herausgebildet hatten und die nachexilisch immer stärker in den Sozialbestimmungen der Tora ihren Niederschlag fanden.

Ein markantes Beispiel einer solchen gesellschaftlichen Analyse findet sich am Beginn des Jesajabuches: Der Höraufruf an Himmel und Erde (Jes 1,2) steht sonst nur noch im Moselied am Ende des Pentateuchs (Dtn 32,1), womit die prophetische Weisung des Jesajabuches (vgl. Jes 1,10) der priesterlichen Tora an die Seite gestellt ist. Der prophetische Weheruf (Jes 1,4) gilt einer Nation, einer Brut von Übeltätern, die JHWH verlassen, dem Heiligen Israels den Rücken zugekehrt haben. Die prophetische Anklage richtet sich gegen die Führer und das Volk gleichermaßen:

„Hört das Wort JHWHs, ihr Wortführer von Sodom! Horcht auf die Weisung unseres Gottes, Volk von Gomorra! Was soll ich mit euren vielen Schlachtopfern?, spricht JHWH. Die Brandopfer von Widdern und das Fett von Mastkälbern habe ich satt, und am Blut der Stiere, Lämmer und Böcke habe ich keinen Gefallen … Wenn ihr eure Hände ausbreitet, verhülle ich meine Augen vor euch. Wenn ihr auch noch so viel betet, ich höre es nicht. Eure Hände sind voller Blut. Wascht euch, reinigt euch! Schafft mir eure bösen Taten aus den Augen. Hört auf, Böses zu tun! Lernt, Gutes zu tun! Sucht das Recht! Schreitet ein gegen den Unterdrücker! Verschafft den Waisen Recht, streitet für die Witwen!“ (V 10–11.15–17).

Auffällig ist, wie zum einen Kult- und Sozialordnung unzertrennlich miteinander verbunden sind und welchen absoluten Stellenwert die Kategorien von Recht (mischpat) und Gerechtigkeit (zedaqah) zum anderen einnehmen. Dieser bindende und richtende Maßstab betrifft nicht zuerst andere, sondern das eigene Verhalten, ja sogar das Tun und Lassen Gottes selbst. So darf es z. B. Abraham wagen, JHWH an

seine eigenen ethischen Grundsätze zu erinnern, als dieser unterschiedslos Gerechte *und* Frevler in Sodom dem Verderben ausliefern will: „Das sei fern von dir! Sollte der Richter aller Welt nicht gerecht richten?“ (Gen 18,25).

2 Prophetische Heils- und Unheilsverkündigung

Anders als in den Gesetzessammlungen der mosaischen Tora möglich, entwerfen die Propheten – und unter ihnen führend das Jesajabuch – eine Unheils- und Heilstopographie, die ihren Ausgangs- und Zielpunkt in Jerusalem und auf dem Zion besitzt. So klagt Jesaja als literarische Hauptperson zu Beginn seines Auftretens, die Stadt des Rechts und der Gerechtigkeit sei jetzt voller Mörder, ihr Silber sei verschlackt, ihr Wein verwässert (Jes 1,21 f.) – und fährt fort: „Deine Fürsten sind Aufrührer und eine Bande von Dieben, ein jeder liebt Bestechung und jagt Geschenken nach. Der Waise verschaffen sie kein Recht, und der Rechtsstreit der Witwe gelangt nicht vor sie“ (1,23–24). Die Ankündigung des göttlichen Gerichts dient nicht der Vernichtung, sondern der Reinigung: „Ich will meine Hand gegen dich wenden, ich schmelze wie mit Lauge deine Schlacken aus und will all dein Blei entfernen. Ich will dir Richter geben wie am Anfang und Ratgeber wie zu Beginn. Danach wird man dich Stätte der Gerechtigkeit nennen, treue Stadt. Zion wird durch Recht erlöst und die zu ihr umkehren durch Gerechtigkeit“ (V 25 f.).

In keinem anderen Prophetenbuch findet sich das Wortpaar „Recht und Gerechtigkeit“ so prägnant und fortlaufend wie im Buch Jesaja.[2] Das berühmte Weinberglied von Jes 5 stellt den rhetorischen Höhepunkt dar, wenn es die große Enttäuschung JHWHs über das fehlende Recht und die ausbleibende Gerechtigkeit in Szene setzt: „Denn der Weinberg JHWH Zebaots ist das Haus Israel, und die Männer von Juda sind die Pflanzung seiner Lust. Er hoffte auf Rechtsspruch – doch siehe da: Rechtsbruch, auf Rechtsverleih – doch siehe da: Hilfegeschrei.“ (Jes 5,7). Wenn dieser nicht zuletzt gegenüber den Opfergaben und Gebeten seiner Verehrer unbestechliche Gott Recht und Gerechtigkeit durchsetzt, dann wird er sich als heilig erweisen (5,16). Anders als die bisherigen Könige, deren Herrschaft von Ungerechtigkeiten geprägt war (nicht einmal der große David entging den schwersten Vergehen von Ehebruch und Auftragsmord [vgl. 2 Sam 11]), soll ein zukünftiger Königssohn diesen Thron auf alle Zeit durch Recht und Gerechtigkeit festigen und stützen (vgl. Jes 9,6). Was für eine weltgeschichtliche Wahrheit, die sich allezeit und überall denen erschließt, deren Augen nicht verklebt und deren Ohren nicht verstopft sind (Jes 6,9–10). Ohne Recht und Gerechtigkeit kann keine Herrschaft Bestand haben; vielmehr wird sie durch die Wolkenbrüche des Gottes weggespült, der als seine Waagschalen nur *iudicium et iustitia* duldet (vgl. Jes 28,17). Auf dem Zion, dem erhofften, ja ersehnten Heilsgelände sollen Recht und Gerechtigkeit wohnen (32,16), weil JHWH als der in der Höhe Thronende seine Stadt mit Gerechtigkeit füllt (vgl. 33,5). Interessanterweise kommt das Wortpaar „Recht und Gerechtigkeit“ in ethischer Dimension in Jes 40–55 überhaupt nicht vor, denn in der Zeit der babylonischen Gefangenschaft war Solidarität von allen verlangt und ge-

[2] Jes 1,27; 5,7.16; 9,6; 28,17; 32,16; 33,5; 54,17; 56,1; 58,2; 59,9.14.

lebt! Doch sofort nach der Rückkehr ins Land der Väter setzt das Unrechtsverhalten erneut ein, und Recht und Gerechtigkeit werden zum Motto jener Kreise, die sich für eine solidarische Gesellschaft – bedauerlicherweise vergeblich – einsetzten (vgl. Jes 56,1; 58,2; 59,9; 59,14).

3 Die gescheiterte Restauration nach dem Exil

Die nachexilische Restauration führte keineswegs zur Durchsetzung einer geschwisterlichen Gesellschaft, wie besonders das Dtn dies als Lehre aus der exilischen Katastrophe erhofft hatte, sondern im Gegenteil zu einer immer größeren sozialen Zerklüftung. Ein dramatisches Bild davon wird in Neh 5 entworfen, wo jüdische Bewohner des Landes die eigenen Leute drangsalieren, sie enteignen, deren Kinder pfänden und somit die Sozialnormen der Tora sträflich missachten! Wenige Jahrzehnte später verfasst, lässt Ijob 24 erkennen, wie sich die soziale Lage der Armen verschärft hatte und sogar zum theologischen Problem wurde: „Nackt, ohne Kleidung, verbringen sie die Nacht, und in der Kälte haben sie keine Decke. Vom Regen der Berge sind sie durchnässt, und an den Felsen suchen sie Schutz. Man reißt das Waisenkind von der Mutterbrust, und den Säugling des Armen nimmt man zum Pfand. Nackt gehen sie einher, ohne Kleidung, und hungernd tragen sie Garben. In den Gärten pressen sie Öl, treten die Kelter und leiden Durst dabei. In der Stadt hört man Menschen stöhnen, und Verletzte schreien um Hilfe, und Gott achtet nicht auf [ihr] Gebet“ (Ijob 24,7–12). Es ist kein Zufall, dass im ganzen Ijob-Buch nur in der Rede des Elihu das gesuchte Wortpaar erneut aufscheint – und zwar als Verteidigung Gottes: „Den Allmächtigen – ihn erreichen wir nicht, den Erhabenen an Kraft. Aber das Recht und die Fülle der Gerechtigkeit beugt er nicht“ (Ijob 37,23). Das heißt nichts anderes als: Man weiß zwar nicht, warum so viel Ungerechtigkeit geschieht, aber an Gott kann es auf jeden Fall nicht liegen! Das gesamte Buch Ijob ist ein Protest gegen diese Theologie, die Gott aus dem Elend dieser Welt heraushalten will.

In der spätnachexilischen Zeit wurde eine Entwicklung immer dominanter, die der vorexilischen Konzeption von Arm und Reich diametral gegenübersteht. Galten zuvor der Reiche und die Reichen als von JHWH gesegnet (vgl. die Segnungen der Erzeltern in u. a. Gen 24,35; 26,12–14), so wurde der materielle Reichtum in der Spätzeit immer suspekter, ja geradezu gottlos. So stellt sich der Beter von Ps 73 die angeberischen und fettleibigen Reichen vor, die Schätze anhäufen und an deren Lippen die Massen hängen. In diese Situation gehört auch der bekannte Vers aus dem vierten Gottesknechtslied, wo es nach dem hebräischen Text heißt: „Bei den Frevlern gab man ihm sein Grab und beim Reichen (aschir) seine Ruhestätte, obwohl er kein Unrecht getan hat und kein trügerisches Wort in seinem Mund war“ (Jes 53,9). Bereits die Septuaginta hat diese provokante Gleichsetzung nicht akzeptieren wollen und übersetzt: „Ich werde die Bösen anstelle seines Grabes und die Reichen anstelle seines Todes geben“ (Septuaginta Deutsch 2009). Die prophetische Kritik schaut dagegen hinter die Kulissen und lehnt ungerechten Reichtum ab: „Wie ein Rebhuhn, das ausbrütet, was es nicht gelegt hat, so ist ein Mensch, der Reichtum durch Unrecht erwirbt“ (Jer 17,11). Die Brisanz von sozialer Armut ist auch daran abzulesen, dass das biblische Hebräisch eine Vielzahl von unterschiedlichen Begriffen

kennt, die arme, mittellose Personen kennzeichnen. Dabei ist bedeutsam, dass das Wort „rasch", das den Armen in seiner rein ökonomischen Lage bezeichnet, weder in den Sozialgesetzen der mosaischen Tora, noch in den Schriftpropheten, sondern nur und sogar häufig in der Spruchweisheit begegnet. Für die Weisheitslehrer war Armut zum Teil selbstverschuldet (Spr 6,6–11; 10,4–5; 24,33–34; 28,19) und konnte auch als Schande bezeichnet werden (Spr 13,18). Für die Schriftpropheten waren die Armen aber nie nur ökonomisch zu sehen, sondern ihnen haftete ein ethischer Imperativ an, der in den drei theo-politischen Begriffen für Arme, nämlich „dal, ebjon, ani/anaw" zum Tragen kommt. So ist der „ani" nicht nur ein mittelloser Mensch, sondern jemand, der ein Anrecht auf Hilfeleistung hat. Gerade weil er der ständigen Ausbeutung anderer wehrlos ausgesetzt ist, muss er davor geschützt werden (Ex 22,24; Lev 19,9–10; Dtn 24,12.14–15).

4 Der biblische Maßstab der *rettenden* Gerechtigkeit

Dass Recht und Gerechtigkeit nicht deckungsgleich sind, kann auch heute am eigenen Leib erfahren, wer zwar Recht hat, aber sein Recht nicht bekommt! Zur Durchsetzung des Rechts und zur Aufrichtung von Gerechtigkeit bedarf es einer integren Ausübung von Macht und richterlicher Gewalt (also potestas, nicht violentia). Diese Gewalt kam in den antiken Gesellschaften des östlichen Mittelmeerraumes dem König zu. So heißt es im Prolog der berühmten Gesetzesstele des altbabylonischen Königs Hammurapi aus dem 18. Jh. v. Chr., der Sonnengott Schamasch habe ihn dazu berufen, „um Gerechtigkeit im Lande sichtbar zu machen, den Bösen und den Schlimmen zu vernichten, den Schwachen vom Starken nicht schädigen zu lassen …"[3]. Diese Beauftragung zum Schutz der Schwachen findet sich erneut im Epilog des Kodex Hammurapi: „… um die Entscheidungen des Landes zu fällen, um dem Geschädigten Recht zu verschaffen [habe] ich meine überaus wertvollen Worte auf meine Stele geschrieben und vor meiner Statue namens ‚König der Gerechtigkeit' aufgestellt"[4]. Auffälligerweise ist dieser Imperativ zur Durchsetzung der Gerechtigkeit zugunsten der Schwachen nur in der königsideologischen Rahmung des Gesetzeswerkes zu finden, nicht aber in den Bestimmungen selbst! So schreibt zum Beispiel der § 16 des Kodex Hammurapi vor, denjenigen zu töten, der eine entlaufene Sklavin bzw. einen entflohenen Sklaven in seinem Haus versteckt.

In den alttestamentlichen Sozialgesetzen steht der Schutz der Armen und Schwachen nicht nur propagandistisch am Anfang und Ende, sondern das Ethos der Mitmenschlichkeit hat sich in die Gesetze selbst hineinverlegt. So ist die Auslieferung eines Sklaven, der seinem Herrn entflohen war, ausdrücklich verboten und nicht nur das: Vielmehr hat er das Recht, sich in Israel einen Ort zu erwählen, an dem es ihm gefällt. Dort soll er nicht bedrückt werden (Dtn 23,16–17)! Dass das Personenrecht über den Besitzrechten steht, ist im AT auch daran ersichtlich, dass es in Israel keine lebenslange Schuldsklaverei von Hebräern geben darf, sondern im siebten Jahr die Freiheit eingeräumt werden muss (Ex 21,1–11; Dtn 15,12–18; Lev 25,35–46).

[3] TUAT I/1, 40 übers. R. Borger.
[4] Ebd., 76.

Ebenfalls singulär ist das alttestamentliche Verbot der Zinsnahme von den eigenen Landsleuten (Ex 22,24; Dtn 23,20; Lev 25,35–38), lag doch die Zinsrate in der antiken Welt für kurzfristige Kredite bei 33 %, bei längerfristigen immerhin noch bei 20 %. Die Trias der personae miserae aus Fremden, Witwen und Waisen steht im AT unter dem besonderen Schutz JHWHs, weil sie aus dem Netz von familiärer Hilfe und Solidarität gefallen ist. Dazu gesellt sich der Levit, der nachexilisch von der zadokidischen Priesterklasse an den Rand gedrängt wurde und als „clerus minor" mehr und mehr der Armut anheimfiel. Gerade das Deuteronomium mit seiner ausgesprochenen Geschwisterethik mahnt das Gottesvolk, diese Personengruppe mit strukturell erhöhtem Armutsrisiko (heute würden Alleinerziehende sicherlich dazugehören!) unterstützend zu behandeln (vgl. Dtn 10,18; 14,29; 16,11.14; 24,17–21; 26,12–13). Diesem Grundsatz pflichten die Schriftpropheten unisono bei (Jer 7,6; 22,3; Ez 22,7; Sach 7,10; Mal 3,5; vgl. Ps 94,6; 146,9). Aus der Erfahrung eigener Unfreiheit im Sklavenhaus Ägyptens heraus soll das Gottesvolk an den bedrängten Mitmenschen so befreiend handeln, wie JHWH an ihm gehandelt hat (Ex 22,20–23; Dtn 10,18–19; 24,17–18). Auch und gerade uns Christen, die wir das Liebesgebot mitunter mehr auf den Lippen als im Herzen tragen, müsste die Weisung von Lev 19,33–34 geradezu die Schamröte ins Gesicht treiben: „Und wenn ein Fremder bei dir lebt in eurem Land, sollt ihr ihn nicht bedrängen. Wie ein Einheimischer soll euch der Fremde gelten, der bei euch lebt. Und du sollst ihn lieben wie dich selbst, denn ihr seid selbst Fremde gewesen im Land Ägypten. Ich bin JHWH, euer Gott."

Wie sich die prophetische Ethik in das Recht Israels hineinverwoben hat, ist auch gut an der Begrenzung der Pfandnahme abzulesen. Der Gläubiger konnte sich durch ein Pfand beim Kreditnehmer absichern. Handelte es sich jedoch um einen Armen, so musste er ihm seinen Mantel bei Sonnenuntergang zurückgeben, denn es war seine einzige Decke für die Nacht: „Worin soll er sonst schlafen?" Im Vergleich zum sonstigen altorientalischen Recht fällt der anschließende theologische Imperativ auf: „Wenn er [= der Arme] zu mir schreit, höre ich es, denn ich habe Mitleid" (Ex 22,25–26). Diese Schlussmahnung beweist, dass der arme Kreditnehmer keine Chance besaß, sein Recht auf Rückgabe des verpfändeten Mantels durchzusetzen, sondern auf die

Weiterführende Literatur:

Ulrich Berges / Rudolf Hoppe, Arm und Reich (Neue Echter Bibel Themen 10), Würzburg 2009. In diesem Band werden die sozialgeschichtlichen und theologischen Aspekte von Armut und Reichtum im AT und NT einer kritischen Betrachtung unterzogen.

Ulrich Berges, Jesaja. Der Prophet und das Buch (Biblische Gestalten 22), Leipzig 2010. Das Jesajabuch mit seiner fast fünfhundertjährigen Geschichte und seine Auswirkungen im NT, in Qumran, der Patristik und der Kunst werden bündig vorgestellt. Ein kleines Kompendium eines großen prophetischen Buches.

Rainer Kessler, Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung, Darmstadt 2006. Die politischen und gesellschaftlichen Strukturen aus der Frühzeit der israelitischen Stämme bis hin zur Spätzeit des Hellenismus werden präzise erläutert. So werden viele alttestamentliche Texte aus ihrem sozialen Kontext heraus erst verständlich.

Bereitschaft des Gläubigers angewiesen war, sich der Tora entsprechend zu verhalten.[5] Und dennoch ist es beeindruckend, wie die Person des Armen, seine Würde und Unversehrtheit nicht aus dem Blickfeld geraten. Gleiches gilt für die parallele Stelle zur Pfandregelung in Dtn 24,12–13 (auch Dtn 24,17). Der Gläubiger darf nicht das Haus desjenigen betreten, von dem er ein Pfand fordert, sondern muss draußen warten, auf dass es ihm nach draußen gebracht wird! Damit wird die Privatsphäre – auch und gerade die des Armen und wirtschaftlich Bedrängten – geschützt.

Solche Schutzbestimmungen, zumal noch unterlegt mit theologischen Imperativen, sind ein deutlicher Hinweis darauf, dass es um die Rechte der Armen auch damals nicht gut bestellt war. Die Kritik und der Protest der Schriftpropheten setzen genau hier ein: Damit das Recht zur Gerechtigkeit führt, bedarf es einer moralischen Instanz, die den bedrängten Menschen immer wieder ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt. Dies tat auf unnachahmliche Weise der Prophet Amos zur Mitte des 8. Jh.s, der nicht zuletzt die wirtschaftliche Ausbeutung geißelte:

„Hört dies, die ihr den Armen tretet und darauf aus seid, die Elenden im Land zu vernichten, und sagt: Wann ist der Neumond vorüber, dass wir Getreide verkaufen, und der Sabbat, dass wir Korn anbieten; um das Efa zu verkleinern und den Schekel zu vergrößern und die Waage zum Betrug zu fälschen, um die Geringen für Geld und den Armen für ein Paar Schuhe zu kaufen, und damit wir den Abfall des Korns verkaufen? Geschworen hat JHWH beim Stolz Jakobs: Niemals werde ich alle ihre Taten vergessen!“ (Am 8,4–7). Die Verbindung von Getreide- bzw. Saatguthandel und Schuldversklavung ist nicht zufällig, sondern dokumentiert die soziale Wirklichkeit der israelitischen Kleinbauern. Hatte es in einem Jahr nicht genügend geregnet, fehlte es den Kleinbauern erstens an Getreide zum Brotbacken und zweitens am Saatgut für das nächste Jahr. So waren sie gezwungen, sich beides bei den Großhändlern gegen horrende Zinsen zu leihen. Folgte auf das schlechte Jahr ein zweites oder gar drittes ohne ausreichenden Ernteerfolg, war das Schicksal der Bauern und ihrer Familien besiegelt. Dass der Geringe für Geld und der Arme für ein Paar Schuhe verkauft wird, bedeutet nicht, dass sie nur eine geringe „Ware“ darstellten, sondern dass beim Zahlungsverzug der Kredite – sei es auch nur im Wert von ein Paar Sandalen – der Schuldner selbst in die Sklaverei verkauft werden konnte. Vielleicht hatte er zuvor noch versucht, seine Tochter als Darlehnspfand den Gläubigern anzubieten, und musste zusehen, wie Vater und Sohn mit ihr verkehrten (Am 2,7). Der Prophet klagt an, die Paläste der Reichen seien voller Schätze und räuberischem Frevel (Am 3,9–11) und die wohlhabenden Frauen lägen wie fette Kühe von Baschan auf gepolsterten Liegen und ließen sich bei ihren teuren Partys mit Wein volllaufen (Am 4,1). Micha aus dem judäischen Moreschet, 30 km südwestlich von Jerusalem gelegen, schlägt in die gleiche Kerbe: Das Stadtleben mit seiner Konzentration von Macht, Geld und Einfluss hebt die bäuerliche Solidargemeinschaft je länger desto stärker

[5] Siehe die Petition eines Erntearbeiters um ca. 600 v. Chr. aus Messad Haschavjahu, ca. 20 km südwestlich des heutigen Tel Aviv gelegen: „Wenn ich von Schuld frei bin, gib mir doch mein Gewand zurück. Wenn aber der Beamte das Gewand deines Dieners nicht zurückgeben darf, so mögest du ihm Gnade erweisen und das Gewand deines Dieners zurückgeben. Und schweige doch nicht!“ (*M. Weippert*, Historisches Textbuch zum Alten Testament, Göttingen 2010, 372).

aus den Angeln. Da gibt es Spekulanten, die frühmorgens aufstehen und planen, wessen Haus und Acker sie heute an sich reißen: „Begehren sie Felder, sie rauben sie, und Häuser, sie nehmen sie weg; und sie üben Gewalt am Mann und seinem Haus, am Menschen und seinem Erbteil“ (Mi 2,2). Durch diese Machenschaften geraten selbst die freien Bürger in Bedrängnis. Wo die Rechtsprechung fehlt und das Recht des Stärkeren gilt, ist dem Chaos Tür und Tor geöffnet: „Verschwunden ist der Getreue aus dem Land, und kein Aufrechter ist unter den Menschen. Sie alle lauern auf Blut, und auf den eigenen Bruder macht jeder Jagd mit dem Netz. Besonders gut wollen ihre Hände das Böse tun, der Fürst stellt Forderungen, und wer Recht spricht, tut es gegen Bezahlung, und der Große redet, wozu seine Gier ihn treibt, und schon immer haben sie alles verdreht“ (Mi 7,2–3).

5 Schluss

Der prophetische Protest gründet im biblischen Ethos einer Solidarität, die besonders dem in Armut geratenen bzw. in die Armut getriebenen Mitbürger gilt. Der Maßstab des gerechten Rechts, d. h. der Gerechtigkeit, ist der von JHWH zur Freiheit befreite Mensch – was im Exodusgeschehen für alle Zeiten paradigmatisch dargestellt ist. In unübertroffener Weise bringt Micha diesen rechtlichen, prophetischen und weisheitlichen Anspruch auf einen Nenner, der auch für uns Heutige gleichermaßen gilt: „Man hat dir kundgetan, Mensch, was gut ist, und was JHWH von dir fordert: Nichts anderes, als Recht zu üben und Güte zu lieben und in Demut mit deinem Gott zu gehen“ (Micha 6,8). Wo Kirchen sich selbst unter diese Maxime stellen und sie nicht nur von anderen einfordern, brauchen sie sich um ihre Zukunft nicht zu sorgen!

Der Autor: *Ulrich Berges, geb. 1958 in Münster/Westf., studierte Theologie und Bibelwissenschaften in Eichstätt, Salzburg, Rom und Jerusalem. Nach Lehrstühlen in Lima/Peru (1989 – 1994), Nimwegen (1998 – 2005) und Münster (2005 – 2009) ist er seit 2009 Professor für Altes Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität in Bonn. Zu seinen Hauptveröffentlichungen zählen: Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt (HBS 16), Freiburg i. Br. 1998; Klagelieder (HThKAT), Freiburg i. Br. 2002; Jesaja 40–48 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2008.*

Walter Kirchschläger

Wer soll wie Bischof werden?

1 Einführung

Im Zuge der Auswahl von Kandidaten für die Ernennung zum Bischof wird in der gegenwärtigen allgemeinen Praxis der römisch-katholischen Kirche Personen, „von denen ein gutes Urteilsvermögen, ein klares Urteil und die erforderliche Verschwiegenheit erwartet werden dürfen", ein Fragenkatalog vorgelegt, der sich auf elf Bereiche bezieht und der zu einer abschließenden Beurteilung über die Eignung eines Kandidaten aus der Sicht der befragten Personen führen soll.[1]

Unter den Schwerpunkten dieses Fragebogens werden allgemeine und spezifisch christlich orientierte Charaktereigenschaften ebenso erfragt wie speziell „Rechtgläubigkeit", „Disziplin" und die Fähigkeit zur Leitung und Verwaltung. Dabei fallen einige erläuternde Stichworte zu diesen Fragen besonders auf: Das Interesse richtet sich „auf eventuelle Anzeichen erblicher Krankheiten" (Nr. 1), aber auch auf „gesundes und selbständiges Urteil", sowie „Verantwortungsbewusstsein" (jeweils Nr. 2). Gefragt wird u. a. nach Demut (Nr. 3), nach täglicher Eucharistiefeier (Nr. 3) und Marienfrömmigkeit (Nr. 3), des weiteren nach „Kompetenz und entsprechender Fortbildung in den kirchlichen Wissenschaften" (Nr. 5). Zu beurteilen ist ein „offener Sinn in Bezug auf die Probleme unserer Zeit" (Nr. 5) und das „Interesse für die Probleme der Gesamtkirche und der Ortskirche" (Nr. 9). Die Rubrik „6. Rechtgläubigkeit" verdient besondere Beachtung, denn hier geht es um die „Loyale und von Überzeugung getragene Anhänglichkeit gegenüber der kirchlichen Lehre und dem Lehramt der Kirche." Im Einzelnen sind hier die folgenden Themenkreise aufgelistet:

„Haltung des Kandidaten gegenüber den Dokumenten des Heiligen Stuhles über das priesterliche Amt, zur Frage der Priesterweihe für Frauen, über die Ehe, über die Sexualmoral und die soziale Gerechtigkeit. Treue zur echten kirchlichen Überlieferung und Einsatz für die authentische vom II. Vatikanischen Konzil und den darauf folgenden päpstlichen Lehraussagen geförderte Erneuerung."[2]

Unter der sodann folgenden Rubrik „7. Disziplin" werden insbesondere genannt:

„Treue und Fügsamkeit gegenüber dem Heiligen Vater, dem Apostolischen Stuhl und der Hierarchie; Hochschätzung und Annahme der priesterlichen Ehelosigkeit, wie sie vom kirchlichen Lehramt dargelegt wird; Ehrfurcht und Beachtung der allgemeinen und besonderen Vorschriften bei der Ausübung gottesdienstlicher Aufgaben sowie im Hinblick auf die kirchliche Kleidung."[3]

1 Das als Kopie vorgelegte Papier trägt den Titel „Fragebogen"; es trägt keinen Briefkopf, ist gänzlich anonymisiert, nicht datiert und nicht paginiert (Umfang: 3 Blätter). Seine Zuordnung kann nur durch die aushändigende Instanz, das ist der jeweilige Apostolische Nuntius, näher eingegrenzt werden. Quelle: Archiv WK. (Obiges Zitat siehe S. 3).

2 Vgl. Fragebogen, S. 1.

3 Fragebogen, S. 2.

Dieser Überblick und Einblick ließe sich noch fortsetzen. Es ergibt sich insgesamt ein sehr umfassender Katalog von Eigenschaften und Begabungen, der so den Charakter einer Wunschvorstellung erhält. Wenn frau oder man diesen Fragebogen mit Bezug auf die gegenwärtigen Bischöfe liest, ist leicht erkennbar, dass im jeweils konkreten Fall Abstriche gemacht werden müssen: Kein Kandidat kann alle Erfordernisse erfüllen, mit Kandidatinnen verhielte es sich vermutlich nicht anders. Das ist generell einleuchtend. Die Frage stellt sich dann allenfalls, in welchen Bereichen hier die Bereitschaft besteht, zurückzustecken, und bei welchen Fragenkreisen es absolut keine Kompromisse gibt.

Zur kritischen Einordnung des vorliegenden Fragenkatalogs ist allerdings auch genauer hinzusehen, welche Themenkreise im theologisch-kirchlichen Bereiche gerade *nicht* angesprochen werden – was angesichts der Hervorhebung einzelner Anliegen, die eindeutig einer zweiten Prioritätsstufe zuzuordnen sind, besonders auffällt. Dass es sich dabei weitgehend um die Konfliktbereiche im heutigen Kirchenverständnis handelt, ist dabei voraussehbar; zugleich ist dies symptomatisch: Das Amtsverständnis, insbesondere die Frage nach der Amtsfähigkeit der Frau, der Fragenkomplex von Ehe mit dem Problemfeld der Sexualmoral, die Fähigkeit „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“[4]. So wird auch deutlich: Gefragt ist Konformität, keine Abweichung, kein kritisches Anders- oder Vorausdenken in die Kirchenzukunft, eben „Treue und Fügsamkeit gegenüber dem Heiligen Vater“ und „dem Apostolischen Stuhl“. Von einer notwendigen Treue zum Volk Gottes, vom Hinhören auf den Glaubenssinn der Gläubigen etwa, die in ihrer „Gesamtheit“ „im Glauben nicht irren“ können,[5] ist nicht die Rede, und es fehlt auch – um nur zwei theologische Bereiche zu nennen – unter den theologischen Fragestellungen (Nr. 6) jeder Bezug zum Gottesverständnis und zum Zugang zu Jesus Christus – Themen, von denen ich behaupten würde, sie betreffen den Kern unseres Christin- und Christseins, weshalb daher absolut erstrangig.[6] Dass die Ermittlungen mit diesem Fragebogen streng geheim ablaufen, muss wohl nicht eigens hervorgehoben werden, obwohl dies nach den Kirchenerfahrungen der letzten Jahre bzw. Jahrzehnte besonders heftig aufstößt.

Auf der Grundlage dieser umfangreichen Kriterienliste (und sicherlich auch anderer, nicht bekannter Gesichtspunkte)

[4] Gaudium et spes 4. Siehe dazu *H. J. Sander*, Die pastorale Grammatik der Lehre – ein Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit, in: *G. Wassilowsky* (Hg.), Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (QD 207), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2004, 185–206; *R. Bucher*, Eine alte Kirche in ziemlich neuen Zeiten, in: ThPQ 156 (2008), 396–405. Als gelungenes Beispiel des theologischen Transfers dieses grundsätzlichen Fragebereichs siehe *A. Biesinger* / *M. Gronover*, Gemeindekatechese als Familienkatechese. Im Dialog mit den „Zeichen der Zeit“, in: ThPQ 158 (2010), 132–139.

[5] Vgl. Lumen gentium 12.

[6] Siehe dazu *J. Gnilka*, Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1999, hier 219.285–299; des weiteren *W. Kirchschläger*, Bleibendes und Veränderbares in der Kirche. Ein biblischer Beitrag zur Systemanalyse, in: *A. Schifferle* (Hg.), Pfarrei in der Postmoderne? Fs. L. Karrer, Fribourg 1997, 129–139, hier 131–135.137; *ders.*, Kirche auf kath'olisch. Zu Grundelementen des neutestamentlichen Kirchenverständnisses, in: *W. Müller* (Hg.), Katholizität – Eine ökumenische Chance, Zürich 2006, 11–36.

werden in der Regel vom Bischof von Rom in uneingeschränkter Entscheidungsvollmacht und ohne jedwede Rechenschafts- oder Auskunfts- und Begründungspflicht die Bischöfe für die verschiedenen Ortskirchen der Welt ernannt.[7] Ausnahmen sind an verschiedenen Orten erfreulicherweise gegeben. Da und dort sichern Staatsverträge einzelnen Staaten ein unterschiedlich gestaltetes Recht der Stellungnahme zu den in Aussicht genommenen Kandidaten.[8] Mit der etwas extensiveren Aktivierung dieses konkordatären Rechts wurde in den letzten Jahrzehnten an verschiedenen Orten, neuerdings auch in Österreich angesichts gravierender Defizite bei Bischofsernennungen, sympathisiert. Damit wird ein sehr heikler und komplexer Bereich berührt. Es darf dabei nicht übersehen werden, dass eine staatliche Instanz ihren Einfluss nicht *gratis* geltend zu machen bereit ist, und dass der Kirche (oder einzelnen ihrer Bereiche) – in welcher Form und zu welchem Zeitpunkt auch immer – dafür die Rechnung präsentiert wird.

In manchen Diözesen haben sich alte verbriefte Mitsprache- oder Vorschlagsrechte erhalten, wie dies in Österreich in Salzburg der Fall ist. Ähnliche Regelungen bestehen u. a. auch in Köln und Chur, etwas anders gestaltet auch in St. Gallen.[9] Die Salzburger Erzdiözese und ihr Metropolitankapitel wissen aus der Geschichte der vergangenen zwanzig Jahre freilich auch, wie seitens des Bischofs von Rom mit diesen Partikularrechten verfahren wird.[10]

Lediglich im Bistum Basel wird auch noch heute der Bischof durch das Dom-

[7] Aus der Perspektive des bibelwissenschaftlichen Befundes sowie einer Communio-Ekklesiologie werden zu dieser Vorgehensweise seit mehr als 20 Jahren verschiedentlich prinzipielle Vorbehalte angemeldet; vgl. z. B. *J. Kremer*, Viele „Kirchen" – eine „Kirche". Biblische Aussagen und ihre frühchristliche Wirkungsgeschichte (unter besonderer Berücksichtigung von Mt 16,17–19), in: *F. König* (Hg.), Zentralismus statt Kollegialität?, Düsseldorf 1990, 16–54, dort besonders das Resümee: „Hinsichtlich mehrerer Bischofsernennungen in letzter Zeit drängt sich mir als Bibelwissenschaftler die ernste Frage auf: Lässt sich die dabei geübte römische Vorgangsweise mit den biblischen Aussagen – unter Berücksichtigung der gesamten frühchristlichen Tradition – über die Eigenständigkeit der Ortskirchen noch vereinbaren?" (50). Siehe sodann *G. Greshake*, Bischofsernennungen im Lichte einer Theologie des kirchlichen Amtes und einer Communio-Ekklesiologie, in: *ders.* (Hg.), Zur Frage der Bischofsernennungen in der römisch-katholischen Kirche, München 1991, 104–139, bes. 127 f.: „Zwar hat der Papst die Befugnis der freien Bischofsernennungen nach gesatztem Recht, […], aber dass er dazu das uneingeschränkte Recht von der ontologischen Struktur der Kirche her hat, ist m. E. mit Nachdruck in Frage zu stellen" (127). Siehe auch *K. Rahner*, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg i. Br. 1972, Neuausgabe 1989, hier 142–46. Rahner hält fest: „Aber von diesem Amt einmal abgesehen [d. h.: Das Amt des Bischofs von Rom steht „im Augenblick nicht zur Frage", 142], gibt es eigentlich kein ‚göttliches' Recht für die genauere Art, wie ein Träger eines anderen Amtes in der Kirche konkret auszuwählen und zu bestimmen ist" (142–143). Des weiteren verweist Rahner auf das „moraltheologische Prinzip, dass eine solche Wahl [das meint: die Bestellung eines Amtsträgers] einen für sein Amt möglichst geeigneten Träger bestellen müsse", wozu auch eine „gewisse ‚Akzeptation' möglichst positiver und allgemeiner Art von Seiten derer, für die das Amt, um das es sich handelt, ausgeübt werden soll", gehört (alle Zitate 143).

[8] Für Österreich ist dafür das Konkordat mit dem entsprechenden Zusatzprotokoll zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Österreich vom 5. Juni 1933 maßgebend.

[9] Ausführlich dazu *H. Maritz*, Das Bischofswahlrecht in der Schweiz, St. Ottilien 1977.

[10] Angesprochen ist die Bischofs„wahl", die das Metropolitankapitel in den Tagen vor Weihnachten 1988 vorzunehmen hatte. Ob für diese Wahl, in der die Entscheidung auf Georg Eder fiel, von Rom tatsächlich *Kandidaten* benannt wurden, mag dahingestellt bleiben.

kapitel frei gewählt.[11] Dabei handelt es sich nicht, wie oft interpretiert wird, um den Erhalt eines uralten Privilegs. Basel hat vielmehr den ursprünglichen Bestellungsmodus eines Bischofs in großen Teilen bewahren können. Dass es heute weltweit das einzige Bistum ist, in dem dies gelingen konnte, ist wohl eine Ironie der Geschichte. Seit den letzten fünf Bischofswahlen ist es allerdings dem Domkapitel verwehrt, den Namen des Gewählten unmittelbar nach dem Wahlvorgang bekannt zu geben. Mit der Wahl von Anton Hänggi (1972), Otto Wüest (1982), Hansjörg Vogel (1994), Kurt Koch (1995) und Felix Gmür (2010) hat sich diese Praxis geändert: Erst mit der Bestätigung durch den Bischof von Rom darf die Wahl des Domkapitels publiziert werden. Was im erstgenannten Fall noch ein höfliches Zugeständnis war, wird in der Zwischenzeit längst von Rom als gewohnheitsrechtliche Praxis eingemahnt. Gerade deshalb ist es dem Domkapitel des Bistums Basel im Sinne einer anzustrebenden Transparenz hoch anzurechnen, dass nach erfolgter Wahl des Bischofs und nach der Kenntnisnahme dieser Wahl durch den Bischof von Rom[12] die Kandidatenliste, die das Kapitel selbst nach umfänglichen Recherchen und Umfragen in einem selbstständigen Meinungsbildungsprozess erarbeitet hatte, veröffentlicht wurde.[13]

In anderen Fällen werden allerdings die Mitspracheinteressen oder sogar -rechte der Ortskirchen nicht nur formal, sondern auch inhaltlich ausgehöhlt oder gänzlich missachtet.[14] Die römische Taktik, durch entsprechende Dreierlisten mit zwei oder sogar mit drei de facto nicht wählbaren Kandidaten die Wahlkompetenz eines Domkapitels zu relativieren, wurde seinerzeit in Salzburg (siehe oben), aber auch in Köln und neuerdings (2007) nochmals in Chur angewendet – jeweils zum wohl nachhaltigen Schaden der Ortskirche.[15]

Zur Fragestellung „Wer soll wie Bischof werden?“ könnten vermutlich viele über gehörige Defizite berichten, die darauf schließen lassen, dass die Methode der Auswahl offensichtlich dem Ziel, gute Bischöfe in den Diözesen zu installieren, nicht generell dienlich ist. Das ist auch der

[11] Siehe zu einer maßvollen Würdigung dieses Sachverhalts *E. Gatz*, Das Bistum Basel im internationalen Vergleich, in: *U. Fink* / *St. Leimgruber* / *M. Ries* (Hg.), Die Bischöfe von Basel 1794–1995, Fribourg 1996, 401–410, bes. 401 f.

[12] Siehe dazu *A. Loretan*, Basler Bischof wird gewählt, nicht ernannt, in: Zentralschweiz am Sonntag vom 28.11.2010.

[13] Siehe den diesbezüglichen Brief des Domkapitels an die Gläubigen im Bistum Basel, in: Schweizer Kirchenzeitung 178 (2010), 565, sowie die Erklärung ebd. 179 (2011), 25.

[14] Dies obwohl im CIC 1983 (can. 377 § 1) das päpstliche Ernennungsrecht „und die päpstliche Bestätigung des rechtmäßig Gewählten als gleichwertige Modi nebeneinandergestellt“ werden – dies sogar in Abweichung vom ersten Entwurf, der noch der freien Ernennung seitens des Bischofs von Rom den Vorzug gab: So *R. Potz*, Bischofsernennungen. Stationen, die zum heutigen Zustand geführt haben, in: *G. Greshake* (Hg.), Zur Frage der Bischofsernennungen (s. Anm. 7), 17–50, hier 43 f. (Zitat 43).

[15] 1988 wurde das Recht des Churer Domkapitels, aus einem römischen Dreiervorschlag zu wählen, von Rom durch die Ernennung von Wolfgang Haas zum Koadjutor unterlaufen: Da der Koadjutor mit der Ernennung ein Nachfolgerecht hat (vgl. can. 403 § 3 CIC 1983: „Sollte es dem Heiligen Stuhl zweckmäßiger scheinen, kann er von Amts wegen einen Bischofskoadjutor ernennen, der ebenfalls mit besonderen Befugnissen ausgestattet wird; der Bischofskoadjutor hat das Recht der Nachfolge.“) – so lautete die Argumentation – sei ein Wahlvorgang aus einer Dreierliste rechtlich nicht möglich. Haas rückte nach dem Rücktritt von Bischof J. Vonderach (1990) als Bischof von Chur (1990 bis 1997) nach; das Domkapitel konnte sein Wahlrecht nicht ausüben.

Grund für diese Überlegungen. Um Perspektiven für eine Verbesserung der gegenwärtigen, ungenügenden Vorgaben zu entwickeln, werden zunächst einige Beobachtungen aus den ersten Jahrzehnten der Kirche, also aus der noch neutestamentlichen Zeit, zusammengetragen (2). Daraus ergeben sich Einsichten, die auch heute bei der Ernennung von Bischöfen zum Wohl der betroffenen Ortskirche wie auch der gesamten Kirche und zum Wohl der als Kandidaten betroffenen Personen zu berücksichtigen sind (3).

2 Beobachtungen zum „Amt" in neutestamentlicher Zeit

In der Benennung dieses Abschnitts spreche ich allgemein vom „Amt", obwohl es genau genommen um das Amt oder den Dienst des Bischofs geht. Ohne die entsprechende Offenheit kann ich aber darüber aus der Perspektive des Neuen Testaments nicht nachdenken, will ich mich nicht einer verhängnisvollen, allerdings generell üblichen Verkürzung und Kurzschließung der historischen und theologischen Zusammenhänge schuldig machen. Das soll etwas entfaltet werden:

2.1 Das Bischofs„amt" in neutestamentlicher Zeit

Sprechen wir im Blick auf die Kirchen in der neutestamentlichen Zeit von Leitungsaufgaben, kommen nicht in erster Linie „Bischöfe" in den Blick. Bischöfe im heutigen Sinn des Wortes hat es zu dieser Zeit nicht gegeben. Sie können nur durch zwei in die Irre leitende Kunstgriffe in diese frühe Phase der Kirche zurück projiziert werden:

(1) durch die Gleichsetzung des griechischen Begriffs *episkopos* mit „Bischof";

(2) durch die immer neu wiederholte verkürzende Formel: Die Bischöfe sind die Nachfolger der Apostel.

2.1.1 Nehmen wir diese Aussagen einmal etwas kritisch unter die Lupe: Aus sprachlicher Sicht ist die Übertragung „Bischof" für das Wort *episkopos* auch, aber nicht voll umfänglich zutreffend. Genauer müsste gesagt werden: Aus dem *episkopos* und seinen Aufgaben entwickelt sich allmählich jenes Amt, das als Bischofsamt bezeichnet wird.

Ursprünglich ist der *episkopos* wohl der Leiter einer örtlichen Kirche. Der Begriff bedeutet wörtlich „Aufseher", *episkopos* ist eine unter mehreren Bezeichnungen für örtliche Leitungsaufgaben in den Kirchen. Verständlich und daher brauchbar ist diese Bezeichnung allerdings nur dort, wo Menschen mit militärischen Strukturen vertraut sind. So stammt denn auch der älteste Beleg für diesen Titel im Neuen Testament aus dem Brief des Paulus an die Kirche von Philippi, die er im Briefeingang wie folgt begrüßt: „[…] an alle Heiligen, die in Philippi sind, mit Episkopen und Diakonen" (Phil 1,1). Das Schreiben stammt aus ca. 55 n. Chr., also rund eine Generation (25 Jahre) nach Tod und Auferstehung Jesu Christi. Davor ist von Episkopen nicht die Rede.[16] Der Begriff steht im Plural: „[…] mit Episkopen […]". Pau-

[16] Grundlegend dazu noch immer *R. E. Brown*, ‚Episkope' and ‚episkopos': The New Testament Evidence, in: TS 41 (1980), 322–338. Vgl. auch den Überblick bei *U. Heckel*, Hirtenamt und Herrschaftskritik (BThST 65), Neukirchen 2004, 202–204, sowie *W. Kirchschläger*, Die Entwicklung von Kirche und Kirchenstruktur zur neutestamentlichen Zeit, in: *H. Temporini* / *W. Haase* (Hg.), Principat (ANRW 26.2), Berlin 1995, 1277–1346, hier bes. 1335–1336.

lus grüßt also mehrere solche Funktionsträger in Philippi. Von einer Einer-Spitze in der dortigen Kirche kann keine Rede sein, eher wird hier (wie vermutlich auch an anderen Orten[17]) kollegial gedacht.

Vor allem muss beachtet werden: Dies ist in allen Kirchen, die unter paulinischem Einfluss stehen, der einzige Beleg für diesen Titel. Denn – wie oben angedeutet – er setzt einen bestimmten Rahmen voraus. Da Philippi eine römische Garnisonsstadt war, hatten die dort lebenden Menschen eine Vorstellung von (militärischen) Rangbezeichnungen. So konnten diese im analogen Verständnis auch für die Verantwortungsträger der Kirche am Ort eingesetzt werden. Das geschieht im Kontext der paulinischen Tätigkeit nachweislich auch an anderen Orten: In Korinth, einer der größten Hafenstädte der Antike, wird die Leitungsinstanz mit dem Vokabular für die Steuerung eines Schiffes benannt: *kybernesis*, also die Kybernetikerinnen und Kybernetiker (vgl. 1 Kor 12,28); in der Verwaltungsstadt Thessalonich ist in Analogie zu hohen Verwaltungsbeamten bzw. -beamtinnen von den *proistamenoi* die Rede.[18]

In diesem Zusammenhang darf daran erinnert werden, dass in neutestamentlicher Zeit ein einheitliches, generell akzeptiertes Amtsverständnis noch nicht entwickelt ist. Das von Paulus in diesem Zusammenhang gebrauchte Bild vom Leib Christi (vgl. 1 Kor 12 und Röm 12), verbunden mit seiner Vorstellung von der Vielfalt der Gnadengaben, die hier in den Kirchen am Ort in einzelnen Personen zusammenwirken, war wohl über seine Generation hinaus (mindestens in der Zeit zwischen 40 und 65 n. Chr.) weitgehend prägend.[19] Im Rückblick auf die gleiche Zeit überliefert Lukas in der Apg für die Kirchen in Jerusalem und Palästina ganz andere Vorgehensweisen, die – das ist wohl nicht verwunderlich – an den Organisationsformen für die jüdischen Synagogen anschließen.[20] Die Kirchen werden von Aposteln und Ältesten (so Jerusalem) oder einfach von Ältesten geleitet. Den für die letztere Gruppe verwendeten griechischen Begriff *prespyteros* einfach mit Priester zu übersetzen und damit diese Amtsvorstellung in das Neue Testament einzutragen,[21] ist ebenfalls – wie oben für *episkopos* angedeutet – ein nicht verantwortbarer Anachronismus.

Von einem ausgeprägten (episkopalen) Amtsverständnis kann also (noch) keine Rede sein. Der Begriff begegnet im Neuen Testament erst wieder in den Schriften aus späterer Zeit, d. h. aus dem letzten Viertel des 1. Jh., und auch dort ist er äußerst spärlich vertreten. Er wird einmal im metaphorischen Sinn für Jesus Christus selbst angewendet, der in 1 Petr

17 Darauf verweist z. B. die Pluralbezeichnung *proistamenoi* für die Vorstehenden in 1 Thess 5,12, sowie später die Benennung der *presbyteroi* (Ältesten) in 1 Petr 5,1.

18 Vgl. zum Hintergrund dieser paulinischen Praxis der Vielfalt *W. Kirchschläger*, Die Anfänge der Kirche, Graz 1990, 134–158, bes. 139–141.153.157 f.

19 Genauer dazu bei *W. Mathias*, Gemeinde als Leib Christi, Fribourg 2001; *Th. Söding*, „Ihr aber seid der Leib Christi" (1 Kor 12,27), in: *ders.*, Das Wort vom Kreuz (WUNT 93), Tübingen 1997, 272–299.

20 Vgl. dazu *L. Schenke*, Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung, Stuttgart 1990, bes. 66–80; *D. Zeller*, Die Entstehung des Urchristentums, in: *ders.* (Hg.), Christentum I, Stuttgart 2002, 15–123, hier bes. 58–70.

21 Vgl. die pointierte Analyse von *H. Haag*, Nur wer sich ändert, bleibt sich treu, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2000, hier 26–30; des weiteren *H. Küng*, Die Kirche, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1967, hier 476–479.

2,25 als „Hirte und Episkop eurer Seelen" bezeichnet wird. Mit Apg 20,28 ist ein Vorkommen in der Apg belegt: Paulus erinnert die nach Milet zusammengerufenen Presbyter der kleinasiatischen Kirchen, dass sie für ihre Kirchen als Episkopen eingesetzt wurden, um diese (wie eine Herde) zu weiden (Apg 20,17.28).[22] Was hier bereits auffällt, gilt auch für die Verwendung des Begriffs in den so genannten Pastoralbriefen, die von unbekannten Verfasserinnen oder Verfassern aus der Paulusschule stammen: In 1 Tim 3,1–7 und in Tit 1,6–9 werden jeweils Kriterien für die Übernahme des Amtes des Episkopen genannt; diese sind allerdings weitgehend deckungsgleich mit jenen Katalogen, die für die Übernahme des Dienstes eines Presbyters in den gleichen Schreiben zusammengestellt sind (vgl. 1 Tim 5,17–22; Tit 1,5–9).[23]

Der sich daraus ergebende Befund lautet: Die Amtsbezeichnung *episkopos* ist vereinzelt neben anderen in den Kirchen des Neuen Testaments vertreten. Dabei zeigt sich ein weitgehend synonymes Verständnis von *episkopos* und *presbyteros*. Eine diesbezügliche Rang- oder Zuordnung ist also in dieser Frühphase von Kirche nicht erkennbar.[24]

2.1.2 Die zweite oben bereits apostrophierte Verkürzung des biblischen Befundes lautet: Die Bischöfe sind die Nachfolger der Apostel. Natürlich hat dieser Satz auch ein Körnchen Wahrheit in sich. Aber in dem uns generell als Katholikinnen und Katholiken suggerierten, auch historischen Sinn trifft diese Aussage nicht zu. Immerhin wird seit Jahren jeweils am Gründonnerstag durch den Bischof von Rom die Annahme einer solchen unmittelbaren Kontinuität suggeriert.[25] Diese ist auch bereits ab der frühen Kirche gegeben; aber das maßgebliche Kriterium ist nicht die Nachfolge der Apostel, sondern die in Kontinuität gewährleistete Leitungsverantwortung für die verschiedenen Kirchen am Ort.

Wenige Hinweise zu diesem weiten Themenfeld müssen genügen: Apg 1,15–26 erzählt von der Nachwahl des Matthias, nachdem Judas zu Tode gekommen war. Der Kreis der Zwölf, die zumindest von Lukas mit den Aposteln deckungsgleich identifiziert werden,[26] wird also im Jahr 30 n. Chr. nochmals ergänzt: Judas erhält einen Nachfolger. Apg 12,1–2 wird von der Hinrichtung des Apostels Jakobus erzählt, geschehen etwa um 42 n. Chr. Von einer Nachwahl nach dessen Tod spricht Lukas

22 Siehe *A. Lindemann*, Paulus und die Rede in Milet (Apg 20,17–38), in: *D. Maguerat* (Hg.), Reception of Paulinism in Acts (BEThL 229), Leuven 2009, 175–205.

23 Siehe dazu jetzt vor allem *R. Schwarz*, Ordination durch Handauflegung in den Pastoralbriefen, in: StNTU 35, Serie A, Linz 2010, 145–159, hier bes. 145–151.

24 Siehe dazu u. a. schon und vor allem die Gesamtdarstellung des neutestamentlichen Befundes bei *J. Gnilka*, Exkurs: Die Episkopen und Diakone, in: *ders.*, Der Philipperbrief (HThKNT X,3), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1968, 32–39.

25 Vgl. als Beispiel die Predigt von Benedikt XVI. bei der Chrisammesse am 21. April 2011: „In der Stunde des Abendmahls hat der Herr das neutestamentliche Priestertum eingesetzt": Radio Vatikan Newsletter vom 22.4.2011: www.oecumene.radiovaticana.org/ted/articolo.asp?c=48534 [Zugriff: 22.04.2011]. Siehe die kritischen Anmerkungen von *G. Greshake* zur gegenwärtigen Hermeneutik des kirchlichen Amtes: Was hat es gebracht? Ein kritischer Rückblick zum Priesterjahr, in: HK 64 (2010), 375–377.

26 So *G. Lohfink*, Die Sammlung Israels (StANT 39), München 1975, 63–84; klassisch zum Verständnis des Zwölferkreises *K. Stock*, Boten aus dem Mit-Ihm-Sein (AnBib 70), Rom 1975; zum Apostelverständnis siehe *M. Lohmeyer*, Der Apostelbegriff im Neuen Testament (SBB 29), Stuttgart 1995.

nicht.[27] Er beantwortet auch nicht die logische Frage, auf welche Art und Weise die Leitungsverantwortung in Jerusalem geregelt wurde, nachdem Petrus die Stadt (nach lukanischer Darstellung spätestens um 44 n. Chr.) verlassen hat. In der Apg wird später der Herrenbruder Jakobus als Leitungsperson erwähnt; von einer Amtsübertragung als Nachfolger des Petrus ist aber an keiner Stelle die Rede, auch nicht von einer Benennung als *episkopos*.

Paulus spricht im Blick auf die Amtsstruktur in Jerusalem – wiederum in metaphorischer Weise – von den „Säulen" der dortigen Kirche (Gal 2,9). Bezüglich aller anderen Apostel schweigt das Neue Testament. Das wird meist mit der angenommenen Naherwartung der Wiederkunft Christi begründet, was wohl zutreffend ist. Für die Spätschriften des Neuen Testaments verliert dieses Argument allerdings seine Bedeutung. Weder Timotheus noch Titus werden von den unbekannten pseudonymen Verfasserpersonen der entsprechenden Schriften als Nachfolger des Paulus oder auch als Episkopen bezeichnet.

Im Vordergrund stehen nicht das Bischofsamt oder eine andere Leitungsinstanz, sondern das Interesse und die Sorge um die Kirchen am Ort.[28] Lukas hält fest, dass Paulus und seine Begleiterinnen bzw. Begleiter auf dem Rückweg von der ersten Missionsreise „in jeder Kirche am Ort durch Handauflegung Älteste" eingesetzt haben (Apg 14,23), also Sorge dafür tragen, dass in den Kirchen am Ort eine geordnete Struktur vorhanden ist, die Leben von Kirche ermöglicht und dieses begünstigt.[29] Paulus selbst weiß zwar um die Bedeutung seiner eigenen Tätigkeit, aber maßgeblich ist für ihn das die Kirche aufbauende Wirken Gottes in der Kraft seines Geistes (vgl. 1 Kor 3,5–7).[30]

Als Paulus um das Jahr 56 oder 57 n. Chr. aus Korinth einen Brief an die Kirche von Rom schreibt, erwähnt er darin seine Einschätzung, dass er im Osten des römischen Reiches (Röm 15,19: „von Jerusalem aus in weitem Umkreis bis nach Illyrien") „kein neues Arbeitsfeld mehr" habe (Röm 15,23) und daher jetzt nach Rom aufbreche, um von dort nach Spanien weiterzureisen. Unter Miteinbezug seines Alters von ungefähr 60 Jahren und der damaligen Reisemöglichkeiten muss dazu gesagt werden: Diese Entscheidung erscheint endgültig, und eine Absicht des Paulus, in den Osten zurückzukehren, ist nicht erkennbar. Obwohl Paulus damit also auch seine ihm eigene Verantwortung für die Kirchen in Mazedonien, Griechenland, Kleinasien abgibt, ist keine Rede von der Bestellung eines Nachfolgers. Die Erwähnung des Timotheus oder einer anderen mitarbeitenden Person wäre in diesem Zusammenhang ja naheliegend; sie unterbleibt.[31] Der *Apostel* Paulus erhält keinen

[27] Die meisten der gängigen deutschsprachigen Kommentare zur Apg (insbesondere jene von *E. Haenchen*, *F. Mussner*, *R. Pesch*, *J. Roloff*, *G. Schneider*, *A. Weiser*, *J. Zmijewski*) übergehen dieses Faktum.

[28] Deutlich so *J. Aussermair*, Das Bischofsamt – unverzichtbar für die Einheit der Kirche von morgen?, in: *K. Huber* / *A. Vonach* (Hg.), Ordination – mehr als eine Beauftragung?, Wien 2010, 231–244, hier 234 f.

[29] Siehe dazu *W. Kirchschläger*, Kirchenbild und Kirchenpraxis der Verborgenen Kirche. Eine neutestamentliche Relektüre, in: *E. Koller* / *H. Küng* / *P. Krizan* (Hg.), Die verratene Prophetie, Luzern 2011, 227–237, hier 230–233.

[30] Siehe dazu *M. Stiewe* / *F. Vouga*, Das Fundament der Kirche im Dialog, Tübingen 2003, 134–139.

[31] Bezüglich Timotheus wird zwar das enge Verhältnis zu Paulus in 1 und 2 Tim pseudepigrafisch hervorgehoben (1 Tim 1,2.18; 2 Tim 1,2 wird Timotheus als „Kind/Sohn" bezeichnet), von

Nachfolger. Das aber bedeutet zweierlei:

1. Der Zwölferkreis – und damit zumindest für einen Teil der neutestamentlichen Autoren, insbesondere Lukas, der Begriff „Apostel" – ist auf die erste Generation beschränkt. Zwar wird der Kreis an Ostern noch einmal ergänzt, dann aber geht mit dem Beginn des Verkündigungsweges zu den Völkern seine spezifische, mit der Zahl 12 verknüpfte Zeichenhaftigkeit einer Neusammlung der zwölf Stämme Israels[32] verloren und versinkt in der Geschichte. Paulus führt zwar den Apostelbegriff weiter, aber in einem gegenüber den Evangelisten erweiterten Verständnis, sodass in der nachpaulinischen Zeit und ausgangs des Neuen Testaments *apostolos*, getreu der ursprünglichen Wortbedeutung, ein Synonym für den (Wander-)*Missionar* wird. Das ist aber etwas anderes als das Sprechen von den Aposteln, die in qualifizierter Stellung gerne exklusiv im Abendmahlsaal um Jesus versammelt werden.

2. Es muss zur Kenntnis genommen werden, dass eine biblische Evidenz über eine Praxis der Zwölf, Kontinuität zu garantieren (also: Nachfolgerinnen oder Nachfolger einzusetzen), fehlt. Als einzige, allerdings untypische Ausnahme könnte auf die Wahl des Matthias verwiesen werden; diese ist aber wohl nicht repräsentativ.

Es ist daher fahrlässig, wenn einer vereinfachenden, den komplexen Befund historisierenden Sichtweise Vorschub geleistet wird. Frau oder man muss sich schon die Mühe machen, die berechtigte Vorstellung einer „Apostolischen Sukzession" differenzierter zu begründen.[33]

strukturellen Aufträgen an ihn durch Paulus weiß aber erst die Überlieferung der Apokryphen. Acta Petri 2,4 berichtet, dass Timotheus und Barnabas „von Paulus nach Mazedonien geschickt worden waren". Erst *Eusebius*, Kirchengeschichte III 4,6 (4. Jh.), weiß von einer Leitung der Kirche von Ephesus durch Timotheus. Siehe insgesamt dazu *O. Knoch*, Das Neue Testament in seinen großen Gestalten, Mainz 1992, 103–106.

32 Diese Deutung, die sich aus der inneren Logik des Wirkens Jesu ergibt, muss immer wieder hervorgehoben werden. Siehe grundlegend dazu *H. Schürmann*, Der Jüngerkreis Jesu als Zeichen für Israel (und als Urbild des kirchlichen Rätestandes), in: *ders*., Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament, Düsseldorf 1970, 45–60, hier 45–49, und *M. Trautmann*, Zeichenhafte Handlungen Jesu (fzb 37), Würzburg 1980, 167–233, bes. 225–230; des weiteren *W. Kirchschläger*, Ohne Einschränkung durch Geschlecht und Lebensstand. Zur biblischen Grundlegung kirchlicher Dienste: Orientierung 71 (2007), 31–36, hier 32 f. Anders die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt *Inter insigniores* vom 15. Oktober 1976: Acta Apostolicae Sedis 69 (1977) 98–116, hier n. 2: „Man hat diese Tatsache [d. h.: Jesus hat den Auftrag der Zwölf keinen Frauen anvertraut] auch durch einen von Jesus beabsichtigten Symbolismus erklären wollen: die Zwölf hätten die Stammväter der zwölf Stämme Israels repräsentieren sollen (vgl. Mt 19,28; Lk 22,30). Doch geht es in diesem Text nur um ihre Teilnahme am eschatologischen Gericht.", sowie *Johannes Paul II*., Apostolisches Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* vom 22. Mai 1994. Siehe zur theologischen Einordnung dieses Dokuments vor allem den Sammelband Frauenordination, hg. v. *W. Gross*, München 1996.

33 Siehe dazu *W. Beinert*, Art. successio apostolica I. Biblisch; II Theologie- und dogmengeschichtlich, in: LThK 9, Freiburg ^{3}2000, 1080–1082; zum ganzen Komplex *W. Kirchschläger*, Die Anfänge der Kirche, Graz 1990, 120–122. „Sukzession" könnte auch unter der Perspektive und dem Anliegen von Kontinuität in der neutestamentlichen Zeit reflektiert werden. Siehe so *J. Aussermair*, Das Bischofsamt (s. Anm. 28), 231–244, hier 234–236 [Überschrift dieses Abschnitts: „Von der apostolischen Kontinuität zum kirchlichen Amt" (234)]; des weiteren *W. Kirchschläger*, „Unfehlbarkeit" als ekklesiologische Dimension in den urchristlichen Gemeinden, in: *S. Bieberstein* / *D. Kosch* (Hg.), Auferstehung hat einen Namen. Fs. H. J. Venetz, Luzern 1998, 195–204, hier bes.

2.2 Die Bischöfe als Nachfolger der Apostel

„Die Bischöfe sind Nachfolger der Apostel" – so lese ich demgegenüber eine der Überschriften im Weltkatechismus.[34] Im danach stehenden Abschnitt Nr. 861 wird diese Aussage in der üblichen Weise erläutert. Unter indirektem Hinweis auf Apg 20,28 wird festgehalten, dass die Apostel, „damit die ihnen anvertraute Sendung nach ihrem Tod fortgesetzt werde, ihren unmittelbaren Mitarbeitern gleichsam nach Art eines Testaments die Aufgabe, das von ihnen begonnene Werk zu vollenden […]", übertragen haben. Und weiter: „Daher setzten sie derartige Männer ein und gaben dann die Anordnung, dass nach ihrem Hingang andere bewährte Männer ihren Dienst aufnähmen."

Dieser Text ist ein Zitat aus der Kirchenkonstitution des letzten Großen Konzils (LG 20). Abgesehen von der Beobachtung, dass in dieser Passage tunlichst die Frauen unter den unmittelbaren Mitarbeitenden der Apostel ausgeklammert wurden, fällt auf, dass der Begriff „Bischof" hier zu Recht noch nicht vorkommt. Er wird erst im nachfolgenden Abschnitt des Katechismus eingeführt.[35] Noch wichtiger ist, dass weder die Väter des Konzils noch der Katechismus für die Einsetzung bewährter Männer neutestamentliche Belege anführen (können), sondern auf die Tradition und die Praxis hinweisen, die sich auf Klemens von Rom beruft. Dieser hebt um 95 n. Chr. gegenüber der Kirche von Korinth die Episkopen erstmals als entscheidende Amtsträger hervor.[36]

2.3 Beobachtungen zum Bischofs„amt" in neutestamentlicher Zeit

Aus dem bisher Gesagten ergeben sich für das Verständnis eines Bischofsamtes zu neutestamentlicher Zeit verschiedene Schlussfolgerungen. Sie sind relevant für die Frage nach der Besetzung dieses Amtes und werden daher hier thesenartig zusammengestellt.

195–200 (Kontinuität des Geistwirkens); *ders.*, „Im Namen Jesu Christi, des Nazareners …" (Apg 3,6). Kontinuität als ekklesiologisches Anliegen des Lukas in der Apostelgeschichte, in: *U. Fink / R. Zihlmann* (Hg.), Kirche – Kultur – Kommunikation. Fs. P. Henrici, Zürich 1998, 209–219.

34 Katechismus der Katholischen Kirche, Oldenburg u. a. 1993, Überschrift vor Nr. 861.

35 Katechismus der Katholischen Kirche 862: „‚Wie aber das Amt fortdauert, das vom Herrn in einzigartiger Weise Petrus, dem ersten der Apostel, gewährt wurde und seinen Nachfolgern übertragen werden sollte, so dauert auch das Amt der Apostel, die Kirche zu weiden, fort, das von der geheiligten Ordnung der Bischöfe immerwährend ausgeübt werden muss.' Darum lehrt die Kirche, ‚dass die Bischöfe aufgrund göttlicher Einsetzung an die Stelle der Apostel nachgerückt sind, gleichsam als Hirten der Kirche; wer sie hört, hört Christus, und wer sie verachtet, verachtet Christus und den, der Christus gesandt hat' (LG 20)."

36 *Klemens*, 1 Kor 42,1–4: „[4]So predigten sie [die Apostel WK] in Stadt und Land und setzten ihre Erstlinge nach vorangegangener Prüfung im Geiste zu Episkopen und Diakonen für die künftigen Gläubigen ein." Siehe dazu auch *ders.*, 1 Kor 44,1–2: „[1]Auch unsere Apostel haben durch unseren Herrn Jesus Christus gewusst, dass es Streit geben würde über das ‚Amt der Aufsicht' [*peri tou onomatos tes episkopes*]. [2]Aus diesem Grunde nun, da sie vollkommenes Vorherwissen empfangen hatten, setzten sie die eben Genannten [vgl. 42,4: Episkopen und Diakone] ein und gaben danach Anweisungen, dass, wenn sie entschliefen, andere bewährte Männer ihren Dienst übernehmen sollten." Es bleibt die hermeneutische Anfrage, ob frau oder man diese apologetisch geprägten Textabschnitte einfach historisch lesen darf. Siehe zu beiden Textabschnitten den Kommentar von *H. E. Lona*, Der erste Clemensbrief (KAV 2), Göttingen 1998, hier 442–446 und 455–459.

1. Das Bischofsamt kennt im Neuen Testament in der fallweisen Erwähnung von *episkopen* eine Vorform, aus der es sich in der Folge entwickelt und hinsichtlich von Aufgabe und Rang in den folgenden Jahrhunderten konkretisiert.[37]

2. Diese Vorformen des Bischofsamtes lassen erkennen, dass die Leitungsverantwortung von Kirchen am Ort im Vordergrund steht, überörtliche Aufgaben jedoch (noch) nicht im Blick stehen. Letztere werden von Aposteln (z. B. Paulus) und vermutlich anderen Personen wahrgenommen; über Details von Aufgabe und Bestellung schweigt das Neue Testament weitestgehend; eine exklusive Einschränkung dieser Amtsformen auf Männer lässt sich biblisch nicht begründen.

3. Die Vorformen des Bischofsamts werden im Blick auf den konkreten Lebenskontext benannt und inhaltlich nach den Erfordernissen der jeweiligen Kirche am Ort definiert. Sie können kollegial oder durch Einzelpersonen ausgeübt werden.

4. Von einem episkopalen Amt im Sinne des einen maßgeblichen Leitungsamtes für eine ortsübergreifende, eine bestimmte Region umfassende Zahl von Kirchen kann zu neutestamentlicher Zeit nicht gesprochen werden. Eine Ausnahme davon bilden lediglich allenfalls die Zwölf und eventuell einzelne andere, die sich „Apostel" nennen oder als solche bezeichnet werden. Sie sind auch in anderer Hinsicht ein Sonderfall. In welcher Weise, an wen und nach welchen Kriterien sie ihre Verantwortung weitergeben, bleibt – so dies geschehen ist – weitestgehend im Dunkeln.

5. Im Vordergrund des neutestamentlichen Interesses und der entsprechenden Aufmerksamkeit steht der Aufbau der Kirche am Ort, dem jedwede Form von „Amt" förderlich sein muss und daher zugeordnet ist. Das Bild vom Leib Christi ist dafür wegleitend.

3 Kriterien für das Amt des Bischofs

Wer soll also nun Bischof werden, und wie soll dies geschehen? Aus biblischer Sicht sind zu dieser Frage zwei Zugänge möglich: Erstens können dazu aufgrund des allgemein erkennbaren Amtsverständnisses im Neuen Testament Angaben gemacht werden. Zweitens ist es möglich, sich für einmal auf die übliche Gleichsetzung von Bischof und *episkopos* einzulassen und von den entsprechenden Profilskizzen in den Pastoralbriefen Voraussetzungen für dieses Amt abzuleiten.

3.1 Allgemeine Kriterien für das Amt im Neuen Testament

In den neutestamentlichen Kirchen gibt es keine einheitliche Amtsstruktur, sondern die Leitungsverantwortung für die Kirchen am Ort wird in inkulturierter Weise und damit in Vielfalt geregelt. Angesichts dieses Befundes legt sich die Frage nach unverzichtbaren Kriterien für die Übernahme und die Wahrnehmung eines entsprechenden Dienstes nahe.

Ich benenne dazu die folgenden Profilpunkte:[38]

[37] Genauer dargestellt bei *O. M. Bakke*, The Episcopal Ministry and the Unity of the Church from the Apostolic Fathers to Cyprian, in: *J. Adna* (Hg.), The Formation of the Early Church (WUNT 183), Tübingen 2005, 379–408.

[38] Siehe dazu *W. Beilner*, Amt und Dienst – Umbruch als Chance. Aus dem Neuen Testament dazulernen, in: *W. Krieger* / *A. Schwarz* (Hg.), Amt und Dienst – Umbruch als Chance, Würzburg 1996, 34–60; *Th. Söding*, Was ist der Bischof, in: Christ in der Gegenwart 62 (2010): http://vvww.

1. Die Amtsfähigkeit wird von der Bereitschaft und der Praxis einer grundlegenden Orientierung an Jesus Christus bestimmt. Diese Feststellung eröffnet ein weites Feld möglicher Details. Herausragen dabei m. E. zwei Gesichtspunkte: ein Glaubensverständnis, das weniger von Sachinhalten als von der Überzeugung einer Beziehung Gottes zu den Menschen geprägt ist – einer Beziehung, die mit beziehungstauglichen Elementen zu erwidern ist. Das Beispiel Jesu erfordert des weiteren eine tiefgreifende Dienstbereitschaft in der Ausübung von Autorität. Jesuswort (vgl. Mk 10,42–45) und Handeln Jesu (vgl. Joh 13,1–17) lassen dafür keine Alternative.[39] Dabei muss erkennbar sein, dass ein Begnügen mit formelhaften Beteuerungen nicht ausreichend ist.

2. Wer zur neutestamentlichen Zeit die Kirche eines Ortes leitet, tut dies unter Anwendung des Solidaritäts- und des Subsidiaritätsprinzips. Das bedeutet: Kirche verwirklicht sich in erster Linie am Ort, lebt hier und baut sich von unten auf. Wo notwendig, teilt sie die Wahrnehmung ihrer Grundaufgaben mit anderen Kirchen am Ort. Mit diesen ist sie in umfassender Solidarität verbunden, mit einem extensiven Teilen und Mitteilen von geistigen und materiellen Werten bzw. Notwendigkeiten.

3. Für die frühen Kirchen war es selbstverständlich, dass jene Personen, die in den Kirchen am Ort Verantwortung übernahmen, aus diesen Kirchen ausgewählt und mit diesen existenziell verbunden waren. Ortsübergreifende Ausnahmen, wie wir sie allenfalls im Wirken des Paulus erkennen können, haben temporären und kontextuellen Charakter. Da die Kirche am Ort maßgeblich an der Auswahl der Personen beteiligt war, ist dies auch kaum anders denkbar. Auch hier gilt die am Ort gegebene Verantwortung, die eigene Kirchenstruktur so zu gestalten, dass sie dem Aufbau der Kirche dient. Da – ganz allgemein gesprochen – für Leitungspersonen eine grundlegende Vorbildfunktion postuliert war, ist eine andere Vorgehensweise zur neutestamentlichen Zeit nicht denkbar.

4. Bei diesem Auswahlvorgang muss beachtet werden, dass nach dem Zeugnis der neutestamentlichen Schriften Gott selbst das handelnde Subjekt ist. Die Rede ist also von einem geistigen, einem spirituell geprägten Vorgehen.[40] Dies ist eher

christ-in-der-gegenwart.de/aktuell/artikel_ angebote_detail?k_beitrag=246... [16.7.2010]; des weiteren *W. Kirchschläger*, Kirche denken. Neutestamentliche Reflexionen zu einer zukünftigen Kirche, in: *M. Eder* (Hg.), 20 Jahre Europäische Akademie der Wissenschaften und Künste. Festschrift, Salzburg 2009, 453–465; *ders.*, Kirche in der Nachfolge Jesu Christi, in: *M. Heizer / H. P. Hurka* (Hg.), Mitbestimmung und Menschenrechte. Plädoyer für eine demokratische Kirchenverfassung, Innsbruck 2011, 17–39.

[39] Ausführlicher dargestellt bei *W. Kirchschläger*, „Bei euch ist es nicht so" (Mk 10,43 par). Zu einem vergessenen Charakteristikum von Kirche. Rektoratsrede 1992: Jahresbericht der Theologischen Fakultät Luzern 1992/93, Luzern 1993, 53–57.

[40] Die Wahl (oder auch die Nominierung von Kandidatinnen oder Kandidaten) für ein Leitungsamt darf kein Verwaltungsakt, sondern muss demnach ein religiöser Prozess für die betroffene Kirche oder Kirchenregion sein, wie dies z. B. Apg 13,1–3 skizziert ist. Dazu gehören neben Gebet eben auch Elemente der Umkehr und der Besinnung (wie z. B. Schweigen und/oder Fasten) zu Ernüchterung und Standortbestimmung bzw. zur Bewusstmachung des eigenen Tuns. Beispielhaft ist in diesem Zusammenhang die Ordnung für die Wahl des Generaloberen der Gesellschaft Jesu, der Tage der Stille, des Gesprächs, des Gebets und des Fastens vorangehen. Vorbildfunktion können teilweise auch die Abläufe bei entsprechenden Personalentscheiden in verschiedenen Ordensgemeinschaften haben.

eine theologische Aussage, weniger eine Beschreibung des Bestellungsmodus, der sehr verschieden sein kann: Präsentation durch die Verantwortungsträger, Wahl durch die Kirche am Ort, Einsetzung durch Gebet und Handauflegung (so Apg 6,1–7), oder Werfen des Loses über zuvor durch die Kirche am Ort selbst und ihre Verantwortungsträger nominierte Kandidaten (so Apg 1,15–26); schließlich auch schlicht die klar formulierte theologische Einsicht, die Paulus formuliert: „*Gott* hat in seiner Kirche gegeben […]" (1 Kor 12,28) und die auch Apg 13,2 als Anrede des Geistes an die Kirche am Ort erkennbar ist. Das bedeutet: Die entsprechende Person muss in ihrem Persönlichkeitsprofil so bestimmt sein, dass die Annahme nachvollziehbar ist, dass in ihrer Wahl Gott im Hintergrund handelt.

3.2 Kriterien für die Bestellung zum Episkopos

Das Gesagte gilt in neutestamentlicher Zeit auch für den *episkopos*. Darüber hinaus benennen die schon angesprochenen Kataloge in den Pastoralbriefen Präzisierungen dieser an sich schon anspruchsvollen Vorgaben.[41]

1. Zunächst ist hier eine Reihe von allgemein menschlichen Tugenden genannt. Sie seien hier in Erinnerung gerufen: Nüchternheit, Besonnenheit, würdige Haltung, Gastfreundschaft, Begabung als Lehrer, kein Trinker, nicht gewalttätig, mit Rücksichtnahme, ohne Streitsucht, ohne Geldgier (vgl. 1 Tim 3,2–3).[42] Diese Aussagen spiegeln einen allgemeinen christlichen Tugendkatalog. Die genannten Eigenschaften sind keine Selbstverständlichkeit; dass sie anzustreben sind – auch und gerade für eine christliche Leitungsperson –, ist also evident.

2. Das Hauswesen – heute würden wir sagen: die Familie – der entsprechenden Person wird ausführlich in die Beurteilung miteinbezogen. Das ist aus grundsätzlichen Erwägungen immer wieder in Erinnerung zu rufen. Denn so wertvoll und zeichenhaft die von einem Menschen um Gottes willen gewählte Ehelosigkeit auch ist, so problematisch hat sich im Laufe der Geschichte von Kirche die verpflichtende Verordnung eines Lebensstandes, hier des ehelosen, erwiesen. Das ist keine neue Beobachtung, aber sie darf nicht in Vergessenheit geraten. Demgegenüber können Details – wie etwa die Frage, was die Formulierung „Mann einer Frau" genau bedeuten mag – jetzt unberücksichtigt bleiben.[43] Zu beachten bleibt die grundsätzliche Überlegung, mit welcher im Text der Bezug zu (Ehe-) Frau und Familie formuliert ist. Es ist der durchaus einleuchtende Schluss vom Kleineren zum Größeren: „Wer seinem eigenen Hauswesen nicht vorstehen kann, wie soll der für die Kirche Gottes sorgen?" (1 Tim 3,5, vgl. Tit 1,6).

41 Vgl. dazu *R. Schwarz*, Ordination durch Handauflegung (s. Anm. 23), 145–159, hier bes. 155–157.

42 Siehe eine nähere Charakterisierung und Deutung dieser tugendhaften Eigenschaften bei *J. Roloff*, Der erste Brief an Timotheus (EKK XV), Zürich 1988, 154–159; *L. Oberlinner*, Kommentar zum ersten Timotheusbrief (HThKNT XI/2.1), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1994, 116–118.

43 In der bibelwissenschaftlichen Diskussion entscheidet sich *J. Roloff*, 1 Tim (siehe oben), 155.156, für das damit ausgesprochene Verbot der Polygamie, *L. Oberlinner*, 1 Tim (siehe oben), 118–121, erkennt in dieser Weisung eine Überschreitung des in der hellenistisch-philosophischen Ethik üblichen Tugendinventars, das in der Forderung nach einer „guten Eheführung" besteht (121). Siehe in diesem Sinne auch *R. Schwarz*, Bürgerliches Christentum im Neuen Testament? (ÖBS 4), Klosterneuburg 1983, 46–48.

3. Von einer gewissen Erfahrungsweisheit zeugt die Vorgabe, keine neu Bekehrten in diesen Leitungsdienst zu rufen. Offenbar scheut die frühe Kirche den Übereifer und die Kompromisslosigkeit, die oftmals anlässlich einer grundlegenden Neuorientierung auftreten können.

4. Schließlich spiegelt die Anforderung, das Gute zu lieben, eine grundsätzliche Lebensausrichtung, die eine klare Richtungsentscheidung, eine wesentliche Grundoption beinhaltet.

Diese biblischen Kriterien dürfen auch heute nicht übersehen werden. Seitens verschiedener Reformbewegungen werden sie heute erneut eingemahnt und zugleich entsprechend ergänzt.[44]

3.3 Bischofswahl

Die Notwendigkeit, die Ortsbischöfe auch vor Ort zu wählen, darf in Zukunft nicht außer Acht gelassen werden. Hier ist wiederum nicht nur mit praktischen Gründen zu argumentieren. Es ist vielmehr eine Frage des Ernstnehmens der Getauften in einem demokratisch geprägten gesellschaftlichen Kontext, der diese alte Kirchenpraxis wieder aufleben lassen muss. Geschieht dies nicht, liegt theologische Ungerechtigkeit vor. Diese ist zu beheben.[45]

Sich als realistisch verstehende Menschen mögen darauf hinweisen, dass dies nicht so schnell verwirklicht werden kann. Ungeachtet dessen muss dieses Defizit der Bischofsbestellung immer wieder ausgesprochen und angemahnt werden. Für die Einbindung der Ortskirche in die Wahl des Bischofs liegen verschiedene Modelle vor. Entscheidend sind dabei eine möglichst breite Beteiligung bei einem Findungsvorgang für Kandidatinnen und Kandidaten, ein in den verschiedenen kirchlichen Bereichen verankertes Wahlgremium, das geweihte und nichtgeweihte Getaufte ohne Ansehen ihres Geschlechts umfasst, sowie eine faire, möglichst im Konsens erfolgende Wahl, anhand derer noch der Grundgedanke des Paulus erkennbar ist: Dass Gott selbst in seiner Kirche Ämter und Dienste zuteilt. Der richtige Weg dafür muss gefunden werden. Er muss nicht weltweit ein

[44] Die Laieninitiative hat für ihre im Frühjahr 2011 lancierte Befragung über die Amtsführung der Bischöfe folgende Beurteilungskriterien erarbeitet: Führungsqualitäten, Menschenfreundlichkeit und Volksverbundenheit, Aufgeschlossenheit, Förderung der Ökumene, Förderung der Laienmitwirkung, insbesondere der Frauen, Zusammenarbeit mit katholischen Verbänden und Vereinigungen, Qualität als Vorgesetzter. Diese Perspektiven müssten auch bei der Bestimmung von Kandidatinnen oder Kandidaten wegleitend sein [www.laieninitiative.at/bischofsbeurteilungsbogen]. Vgl. auch das im Vorfeld der Wahl des Bischofs von Basel zusammengestellte Manifest (2010), einsehbar unter: www.bischofswahl2010.ch [beide Zugriff: 22.04.2011].
Vgl. ferner die umfangreiche Kriterienliste, die „Wir sind Kirche" der Einladung zur Beteiligung an einem Auswahlprozess für die vakant werdenden österreichischen Bischofssitze zugrunde gelegt hat: http://www.wir-sind-kirche.at/content/?option=com_signup3&Itemid=52&task=frm [Zugriff: 22.04.2011].

[45] Grundlegende Reflexionen dazu aus der Perspektive verschiedener Disziplinen finden sich in *M. Heizer / H. P. Hurka* (Hg.), Mitbestimmung und Menschenrechte (s. Anm. 38). Vgl. dazu die Stellungnahmen durch die Österreichische Laieninitiative: Newsletter 1, 4, 5: www.laieninitiative.at/docs/. Siehe auch die Dokumentation der Tagsatzung im Bistum Basel 2007 zum Thema „Menschenrechte in der Kirche": http://tagsatzung.ch/tagsatzung/Tagsatzung2007/index.htm [beide Zugriff 22.04.2011].

einziger, sondern in Gesellschaft und Kultur eingepasst sein.

4 Ausleitung

Von dem Gesagten sind nicht alle Punkte unmittelbar umsetzbar. Dass eine größere Sorgfalt geübt werden muss und dass unter Hinweis auf die biblische Praxis die Nicht-Beteiligung der Ortskirche ein untragbares Ärgernis darstellt, ist deutlich erkennbar. Dass Bischöfe an den jeweiligen Ort passen müssen, nach dem dort gegebenen Anforderungsprofil auszuwählen und daher auch nicht willkürlich zwischen den Diözesen zu verschieben sind, ist eine logische Folge. Der Dienstcharakter dieser Leitungsaufgabe ist immer wieder anzumahnen. Was wir brauchen, sind dienmutige, authentische christliche Menschen, die ihre Autorität nicht vom Amt ableiten müssen, sondern deren Autorität mit der Glaubwürdigkeit ihrer Person verbunden ist. Sie zu suchen und zu fördern – dessen dürfen wir nicht müde werden.

Der Autor: *geb. 1947; Studium der Theologie und Philosophie an der Päpstlichen Universität Gregoriana und an der Universität Wien, Promotion 1972 in Wien; 1981 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien für Exegese des Neuen Testaments habilitiert; im gleichen Jahr erhielt er den Kardinal-Innitzer-Preis; von 1980–1982 leitete er die Wiener Theologischen Kurse und den Fernkurs für theologische Bildung; Kirchschläger ist seit 1982 ordentlicher Professor für Exegese des Neuen Testaments an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern, von 1990 bis 1993 war er Rektor der Theologischen Fakultät Luzern, die unter seiner Amtszeit zur Hochschule Luzern mit zwei Fakultäten (Theologie, Geisteswissenschaften) umstrukturiert wurde; von 1997 bis 2000 leitete er als Rektor die Hochschule Luzern, von 2000 bis 2001 war er Gründungsrektor der Universität Luzern. Publikationen: Die Anfänge der Kirche. Eine biblische Rückbesinnung, Graz 1990; Kleiner Grundkurs Bibel, Neuauflage Kevelaer 2002; Kleine Einführung in das Neue Testament, Stuttgart 2012.*

Ottmar Fuchs

Der „letzte Großmystiker unserer Literatur“? (Arno Schmidt)

Zum 100. Todestag von Karl May

1 Wie ihm gerecht werden?

Vor hundert Jahren stirbt Karl May am 30. März 1912 in Radebeul bei Dresden. Eine Woche nachdem ihn die Friedensnobelpreisträgerin Bertha von Suttner nach Wien zu einem großen Vortrag vor 3 000 Menschen eingeladen hatte.[1] Immerhin hieß ihr zuletzt erschienenes Buch „Der Menschheit Hochgedanken“, das May auch auf ihren Wunsch in seinem Vortrag zitieren sollte. Mays Vortrag hieß: „Empor ins Reich der Edelmenschen!“[2] Es war ein grandioser Erfolg.

Offensichtlich gehört auch der junge Adolf Hitler zu den Liebhabern der Karl May-Lektüre, und er soll auch bei seinem letzten Vortrag in Wien dabei gewesen sein. Dort allerdings kann ihm nicht alles gefallen haben. Er wird bei einer Oberflächenlektüre der Karl May'schen Siegererzählungen stehen geblieben sein und auch diese in ihrer Orientierung am Sieg des Guten nicht begriffen haben.[3] Von ihm wird der Edelmensch Karl Mays aus seiner Universalität herausgeschnitten und nicht nur völkisch, sondern auch brutal siegerhaft interpretiert.

Gleichwohl: Klaus Mann beschreibt Hitlers Rezeption von Karl May geradezu als kongeniale Rezeption dessen, was Karl May an Brutalität und Heuchelei auf Seiten seiner Helden erzählte, welche die „größten Gräueltaten mit reinem Gewissen“ gegenüber „rassisch minderwertigen“ Menschen für ganz selbstverständlich hielten.[4] Während die eigene Grausamkeit als gut und edel hingestellt wird. Dass Karl May so gelesen werden kann, steht außer Zweifel. Aber das sagt nicht, dass er so gelesen werden muss und dass er nicht Ansätze hätte, die genau diese Sicht hintertreiben. So scheint es doch überzogen, wenn man schreibt: „Es ist kaum übertrieben, zu behaupten, dass Karl Mays kindische und kriminelle Hirngespinste in der Tat – obschon auf Umwegen – den Gang der Weltgeschichte beeinflusst haben.“[5]

So „einfach“ kann man aber nicht in die Vergangenheit einer bestimmten Vergangenheit mit der letzteren zurückprojizieren, als sei alles bereits ihre Vor-

1 Vgl. *Claus Roxin*, Karl May, das Strafrecht und die Literatur, in: *Helmut Schmiedt* (Hg.), Karl May, Frankfurt a. M. 1983, 130–159, 136.

2 *Hans Wollschläger*, Karl May. Grundriss eines gebrochenen Lebens, Zürich 1976, 180, hier auch die Bemerkung, dass Adolf Hitler unter dem Publikum gewesen sein soll.

3 Vgl. dazu *Helga Geyer-Ryan*, Karl May im Dritten Reich, in: *Harald Eggebrecht*, Karl May der sächsische Phantast. Studien zu Leben und Werk, Frankfurt a. M. 1987, 250–263.

4 *Klaus Mann*, Cowboy-Mentor des Führers, in: *Helmut Schmiedt* (Hg.), Karl May (s. Anm. 1), 32–34, 33 f.

5 Ebd., 34.

bereitung. Jede Vergangenheit hat ihren Eigenwert, der nicht ungeprüft von ihrer Folgezeit instrumentalisiert und darauf reduziert werden darf. So dürfen die Jahrzehnte vor 1933 nicht nur unter präfaschistischer Perspektive gelesen werden. Wenn überhaupt, dann waren es bei May gegen Ende seines Lebens und darüber hinaus seine Feinde, die „teilweise protofaschistisch wirkten“[6]. Man darf ja nicht vergessen, dass der schärfste Gegner Mays, der Journalist und Redakteur Rudolf Lebius, Wortführer der ultrarechten antisozialdemokratischen „Gelben Werkvereine“ war und als solcher von Karl May keine Unterstützung für sein eigenes Zeitungsprojekt erhalten hat. Daraufhin begann die Hetze gegen May und es waren die Sozialdemokraten, die im Herbst 1907 May als Zeugen gegen Lebius aufgestellt haben.

Dass Karl May die Utopie einer anderen Welt ins Wort bringt, hat Ernst Bloch dazu gebracht, ihm eine revolutionäre Tendenz zu attestieren.[7] May spricht zwar kaum direkte Gesellschaftsveränderungen an, realisiert aber in seinen Erzählungen und anderen Texten die Auseinandersetzung zwischen unten und oben, zwischen gut und böse, zwischen heilender und unheiler Religion, so dass sein „revolutionäres“ Potenzial auf diese Weise in den Menschen Wurzeln fassen kann, wenn sie es wollen. Die letzte Phase seines Lebens lässt keinen Zweifel über die inhaltliche und praktische Vereindeutigung seines Werks. Zunächst zur ersten größeren Schaffensphase bis ca. 1899, in der seine Abenteuerromane entstanden.[8]

2 Phantasie als Wirklichkeitsbezug

„Karl Mays Welt ist wie die des Märchens handfest dualistisch.“[9] Darin spiegeln sich auch soziale Widersprüche. Immerhin gilt: „… nur Märchen … reden so häufig und obstinat von Hunger und Essen wie der in kümmerlichen Verhältnissen aufgewachsene Webersohn aus Sachsen.“[10] Karl Mays Familie gehörte zu den ärmsten der Armen. Mangelkrankheiten waren die Regel. Dies war wohl auch die Ursache für die Erblindung des Kindes kurz nach der Geburt. Erst im fünften Lebensjahr gewinnt Karl May durch Dresdener Ärzte sein Augenlicht wieder.[11] Später schreibt May: „… ich habe in meiner Kindheit stundenlang still und regungslos gesessen und in die Dunkelheit meiner kranken Augen gestarrt …“[12] Wollschläger schreibt: „Wann erstmals die Wachtraumbewegungen der jugendlichen Phantasie einsetzten … ist nicht entscheidbar; sie mögen gleich aus der allerersten Kindheitsdämmerung he-

6 *Wolfgang Ruppert*, Karl May – Eine Lebensgeschichte 1842–1912, in: *Harald Eggebrecht*, Karl May der sächsische Phantast (s. Anm. 3), 29–44, 43.

7 Vgl. *Ernst Bloch*, Über Märchen, Kolportage und Sage, in: *ders*., Erbschaft dieser Zeit, Frankfurt a. M. 1962, 168–186.

8 Vgl. *Ottmar Fuchs*, Im Raum der Poesie. Theologie auf den Wegen der Literatur, Ostfildern 2011, 141–189.

9 *Volker Klotz*, Durch die Wüste und so weiter, in: *Helmut Schmiedt* (Hg.), Karl May (s. Anm. 1), 75–100, 85.

10 *Wolf-Dieter Bach*, Karl May – Abgrund und Hunger, in: *Harald Eggebrecht*, Karl May der sächsische Phantast (s. Anm. 3), 153–188, 187.

11 Vgl. *Hans Wollschläger*, Karl May (s. Anm. 2), 14.

12 Zitiert ebd., 15.

rauf sich eingestellt haben, die Grenze überhaupt vertuschend …“[13]

Gert Ueding erfasst diesen Zusammenhang folgendermaßen, nämlich „dass Kompensation und Verleugnung ebenso schöpferische Kräfte für den historischen Prozess darstellen wie die kontinuierliche Entfaltung aus den Bedingungen und Voraussetzungen der Vergangenheit.“[14] Denn Karl Mays lebensgeschichtliche Hoffnung bestand in nichts geringerem, „als aus eigener Kraft aus dem ‚Sumpf‘ zu entkommen, in welchem ihn die Ketten der sozialen, juristischen und historischen Gesetzlichkeit festhalten wollten“[15]. Er kommt ja nicht aus der Bürger- oder gar Oberschicht, sondern aus einer unteren sozialen Schicht, mit intensiver Erfahrung von Leiden, Armut und Hunger und dem darin entstehenden Druck zur Befreiung und zur Erlösung. Karl Mays Phantasie ist also intensiver mit der Realität verbunden als die Form der Phantasie dies zunächst vermuten lässt.

Auch Wolf-Dieter Bach bestätigt auf seine Weise den Realitätsbezug Mays. In der Verbindung vergleichender Mythenforschung mit psychoanalytischen Deutemustern gelangt Karl May von den Durstlandschaften in Wüste und Schlucht zu den Paradiesen der Erfüllung, der Hungerstillung, der Befreiung.[16] Man mag bei Karl May jenen Kitsch feststellen, der „sich durch die naiv-maßlose Übertreibung seiner sämtlichen Begriffe auszeichnet“[17]. Man kann aber auch von Detailversessenheit sprechen, Martin Walser nennt sie „Wortoper“[18].

Gerade diese Phantasie Mays ist mit seiner Realität zutiefst verwurzelt, zunächst mit seiner persönlichen des Hungers und des Gefängnisses und spätestens nach der Kehre um 1899 mit der entsprechenden Ausweitung des Ichs auf die Rettung und Versöhnung der ganzen Welt.[19] In beiden Phasen geht es nicht um ein Abbilden der Realität, sondern um eine Art von Flucht, um wieder in neuer Weise auf die Realität zurückzukommen, „nicht Mittel irgendeines Abbildens der Realität, sondern Mittel der Entgrenzung, des Hemmungslosen prägen diese Gebilde einer einzigartigen Phantasie“. In dieser Phantasie erzählt Karl May, „um sich seines Ichs und auch dieser Welt zu vergewissern; und umgekehrt füllt er die Welt mit seinem Ich, bis sie seine Welt ist“[20].

May erscheint damit seiner Zeit gegenüber kultursensibler als man zunächst denkt: Die Spannung und Spaltung vieler Menschen, die wirtschaftlich und bürgerlich emporkommen und gleichzeitig das Gefühl der sozialen und kulturellen Minderwertigkeit nicht loskriegen, verbanden sich mit den Ängsten, die mit den Brüchen

13 Ebd., 15.
14 *Gert Ueding*, Der Traum des Gefangenen. Geschichte und Geschichten im Werk Karl Mays, in: *Helmut Schmiedt* (Hg.), Karl May (s. Anm. 1), 160–187, 163.
15 Ebd.
16 Vgl. *Wolf-Dieter Bach*, Fluchtlandschaften. Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft, Bamberg 1971.
17 *Helmut Schmiedt*, Die Thränen Richard Wagners oder Der Sinn des Unsinns, in: *ders.* (Hg.), Karl May (s. Anm. 1), 229–244, 237. Vgl. neu von *Helmut Schmiedt*, Karl May oder Die Macht der Phantasie, München 2011.
18 Vgl. Martin Walser entdeckt Karl May neu, in: Süddeutsche Zeitung Nr. 4 vom 07.01.2011, 31.
19 Vgl. *Oskar Sahlberg*, Therapeut Kara Ben Nemsi, in: *Harald Eggebrecht*, Karl May der sächsische Phantast (s. Anm. 3), 189–212, 191 f.; *Harald Eggebrecht*, Abenteuer-Konzeptionen, in: *ders.*, Karl May der sächsische Phantast (s. Anm. 3), 223–234, 224.
20 *Harald Eggebrecht*, Abenteuer-Konzeptionen (s. Anm. 19), 233.

der überhitzten Konjunktur im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts zusammenhängen. Das Wirtschaftswunder der Gründerjahre nach der Reichsgründung 1871 wird gegen Ende des Jahrhunderts brüchig. Bismarck scheitert am konstruktiven Umgang mit nationalen Minderheiten und mit den sozialen Aufbrüchen im Zusammenhang mit der rasant anwachsenden Industrialisierung. Als ihm 1890 die Unterstützung Kaiser Wilhelms entzogen wird, wird dies verschiedentlich als Symptom einer kommenden Destabilisierung wahrgenommen. Karl May bringt hier den therapierenden Gegenentwurf, nämlich dass die Größe des Menschen in der Rettung seiner reichhaltigen, guten und konsistenten Identität liegt.[21] Gert Ueding zeigt in seinen neuerdings veröffentlichten Essays, „wie es Karl May gelang, die Wunsch- und Gedankenproduktion seiner Epoche in Abenteuerlandschaften zu verwandeln, wie er kolportierte Abenteuer zu phantastischen Geschichten beflügelte, aus den eigenen Größenphantasien literarischen Traumstoff gewann und einer gespensterhaften Zeit- und Selbsterfahrung zum Trotz die Inkognito-Natur des Menschen zu seinem eigentlichen Erzählmotiv machte“[22].

3 Superiorität als Basis der Toleranz?

In seinen Abenteuerromanen ist May ein Kind seiner Zeit: in der kolonialistischen Überheblichkeit, in der europäischen bis deutschen Superiorität und in einer oft aufdringlichen Selbstsicherheit des Christentums. Doch ist er es auch wieder nicht: Der angesprochene Superioritätsstatus verbindet sich nämlich mit einer Ethik, die auf keinen Fall Andersgläubigen ihr Lebens- und Wohlergehensrecht bestreiten will, es sei denn in Notwehr und zum Schutz Bedrängter. Genau diese Ethik wird wiederum mit den Kernsätzen des Christentums begründet und vertreten. Hierin liegt der positive Ansatz der Karl May’schen Toleranz: nämlich auf der Tatebene das Leben der anderen und nicht Dazugehörigen nicht nur nicht in Gefahr zu bringen, sondern auch zu schützen. Die Superiorität ist gerade nicht Anlass, das Lebensrecht der andern zu beeinträchtigen, sondern entlässt aus ihrer Inhaltlichkeit eine, wenn auch immer wieder gönnerhafte Toleranz gegenüber den anderen. Insofern kann man diese Romane im Orient und im Westen tatsächlich als eine erste Stufe zur faktischen Toleranz betrachten, die deswegen unbedingt notwendig ist, weil sie das inhaltliche Zentrum der Superiorität selber ausmacht.

Der Superioritätsstatus, der an die Liebe bis Feindesliebe gebunden ist und diesem Superiorität verleiht (auch als Kritik nach innen gegen Christen, die nicht als solche handeln), kann auf der Tatebene nie Anlass zur Vernichtung der anderen werden. Gleichzeitig ist er hochproblematisch, sowohl aus theologischer wie auch aus sozialanthropologischer Perspektive:

1. Das eigene Tun wird als moralische Leistung empfunden und nicht primär als etwas, was durch die Gabe des Lebens und die Gnade Gottes ermöglicht ist.

2. Die Ambivalenz des Eigenen wird zu wenig gesehen: Die Superiorität wird an den Worten festgemacht und zu wenig an den Taten, die im eigenen Bereich mit den Worten kollidieren können (hier gibt es aber bei May auch, wenn in den Aben-

[21] Vgl. *Gert Ueding*, Der Traum des Gefangenen (s. Anm. 14), 181.

[22] So die Ankündigung des Buches durch den Verlag: *Gert Ueding*, Utopisches Grenzland: Über Karl May. Essays, Tübingen 2012.

teuerbänden auch nur vereinzelt, selbstkritische Anteile).

3. Gott selber erscheint in seiner Planung durchsichtig, zuungunsten des Geheimnischarakters Gottes und der Doxologie, des Gotteslobs, das ihm um seiner selbst willen die Ehre gibt. Gott bleibt kein Geheimnis mehr: Die Wahrheit Gottes und die Wahrheit des Menschen sind im Bereich der Ethik deckungsgleich.

4. Dass die Ethik auch in dieser Geschichte Niederlagen einzustecken hat und nicht siegt, wird nur als Übergangsstadium zum innergeschichtlichen Sieg wahrgenommen. Die böse aggressive Gewalt wird vernichtet und die defensive Notwehrgewalt bleibt siegreich.

5. Der Mensch entwickelt einen Selbstruhm gegenüber Gott, insofern er, je mehr er sich nach oben bewegt, umso mehr auch Anrecht hat auf entsprechende Dotierung. Hier kommt nicht ins Bewusstsein, dass ethische Leistungen keinen Anspruch auf gesteigerten Zugriff auf Gott erlauben.

In der Wende seiner Werkproduktion geschehen nun Transformationen, die das Bisherige unterlaufen und in neue Dimensionen hinein verändern, ja konterkarieren.

4 Erzählte Wirklichkeit als Metapher

Ernst Bloch hat diese Kehre in Karl Mays Schaffen nicht besonders geschätzt. „Erst in den späteren Büchern wurde Karl May verschroben und privat, die Naivität war hin und er symbolisierte.“[23] Nach Arno Schmidt sind es aber gerade die entscheidenden Werke in und nach der Kehre (Im Reich des silbernen Löwen und Ardistan sowie Dschinnistan), durch die man May, nicht unspöttisch,[24] als das sehen kann, „was er ist: der bisher letzte Großmystiker unserer Literatur!“[25] Dieser Riss geht mitten durch seine Reiseerzählung „Im Reiche des silbernen Löwen“ zwischen Band 1–2 und 3–4. Vieles, was danach kommt, gilt heute als Mays literarisch beste Leistung.[26]

In dieser Kehre vom Reisebericht an der Oberfläche des Geschehens zum symbolischen Untergrund seines Schreibens verlangsamt sich Mays Schreibtempo. May korrigiert den bisherigen Realitäts- und Bedeutungsbezug, also die bisherige Erstbedeutung von Personen und Landschaften: Während er sich vorher mit seinen Romanfiguren so identifiziert hat, dass die Menschen glauben mussten, er habe dies auch wirklich erlebt, verbietet er es nun, mit Kara Ben Nemsi identifiziert zu werden. May hat darauf bestanden, „dass nicht nur seine späten Werke, sondern auch seine Reiseerzählungen symbolisch zu verstehen seien“[27]. So gilt für Karl May nicht nur, was Britta Berg formuliert, nämlich dass bei ihm alles konkret sei und dass sich für ihn jeder Gedanke in ein Bild, eine Person, eine Handlung verwandle, sondern auch, dass bereits erzählte Personen zum Ausgangspunkt gedanklicher Symbolisierung werden.[28]

[23] *Ernst Bloch*, Die Silberbüchse Winnetous, in: *Helmut Schmiedt* (Hg.), Karl May (s. Anm. 1), 28–31, 30.

[24] Vgl. *Andreas Austilat*, Durch die Wüste. Zum 150. Geburtstag von Karl May, in: Weltspiegel 23.02.1992, Nr. 14, 122 (Sonntagsbeilage), 1, Spalte 6.

[25] *Arno Schmidt*, Abu Kital. Vom neuen Großmystiker, in: *Helmut Schmiedt* (Hg.), Karl May (s. Anm. 1), 45–74, 74.

[26] Vgl. *Claus Roxin*, Karl May (s. Anm. 1), 135.

[27] Ebd., 149.

[28] Vgl. *Britta Berg*, Religiöses Gedankengut bei Karl May, Hamburg 1984, 14.

May wandert so ein zweites Mal in die Traum- und Phantasiewelt. War es vorher die Phantasiewelt der Abenteuer, so ist es jetzt die Phantasiewelt der Symbolisierung der Abenteuer, ohne den Kontakt zur erzählten wie auch zur wirklichen Realität zu verlieren. Seine Dichtung ist, wie Hermann Hesse sagt, Wunscherfüllung, aber als Text sind sie selbst eine historische Wirklichkeit mit ganz bestimmten beabsichtigten oder unbeabsichtigten und tatsächlichen Auswirkungen auf die Wirklichkeit des Ich wie auch der anderen.[29] In seiner Selbstbiografie sagt May: Seine Leser sollten „empfinden und erleben, wie es einem Gefangenen zu Mute ist, vor dem die Schlösser klirren, weil der Tag gekommen ist, an dem man ihn entlässt … Sie sind Gefangene, ich aber will sie befreien. Und indem ich sie zu befreien trachte, befreie ich mich selbst, denn auch ich bin nicht frei, sondern gefangen, seit langer, langer Zeit.“[30] Und weiter: „Also alle meine Reiseerzählungen, die ich zu schreiben beabsichtigte, sollten bildlich, sollten symbolisch sein. Sie sollten Etwas sagen, was nicht auf der Oberfläche lag.“[31]

So spielen erzähltes Geschehen und ihr Anderslesen auf dem Hintergrund seelischer Krisen und Menschheitskrisen, aber auch entsprechender Hoffnungen einander zu.[32] „Die eigene Gefangenschaft als Allegorie in eins gefasst, bedeutet den Zustand der Welt insgesamt, und die aus der Gefangenschaft sich entwickelnde Befreiungsgeschichte ist private Erlösungsgeschichte und innerweltliche Heilsgeschichte in einem.“[33] Und eigentlich wollte May mit diesem Allegorisieren seiner Texte, in der jeder künftige im vergangenen die Skizze und Vorübung seiner selbst findet,[34] gar nicht aufhören: fast bis zum eigenen Ende träumt er noch davon, das *eigentliche* Werk zu schreiben und musste es dann doch mit dem Tod abgeben.

5 Heilende Meta-Physik

Seine Erzählungen fasst er als unmittelbar realitäts- und sinnenbezogene Texte auf (nicht im Sinne, dass sie eine Realität bezeichnen, sondern in sich selber eine sinnfällige Realität erzählen), denen er jetzt eine mittelbare Bedeutung gibt. May will hier „sonst Unsichtbares sichtbar machen“[35]. Programmatisch ist es der Weg vom niederen Sinnenmenschen zum Edelmenschen, von der Tiefe zur Höhe, von der Wüste zum Gipfel. May liest seine bisherigen Werke selbst allegorisch. Personen und Geografien werden in diese kreative Neuschöpfung hineingenommen. Nun wird die Landschaft von unten nach oben tatsächlich zur „geographischen Predigt“[36]. Die Geografie bleibt für Karl May bis zum Schluss wichtig, wenn sie sich auch wandelt, von der Ortsbezogenheit zu einem Bild für seelische und mythische

29 Zum Zitat von Hesse vgl. *Andreas Austilat*, Durch die Wüste (s. Anm. 24), Sp. 2.
30 *Karl May*, Mein Leben und Streben, in: *Roland Schmid* (Hg.), „Ich“. Karl Mays Leben und Werk, Bamberg 1976, 317 f.
31 Ebd., 141.
32 Vgl. *Gert Ueding*, Der Traum des Gefangenen (s. Anm. 14), 173.
33 Ebd., 174.
34 *Hans Wollschläger*, Erste Annäherung an den „Silbernen Löwen“, in: *Helmut Schmiedt* (Hg.), Karl May (s. Anm. 1), 188–228, 204.
35 *Britta Berg*, Religiöses Gedankengut (s. Anm. 28), 14.
36 Vgl. *Karl May*, Geographische Predigten, Bamberg 1958.

Zusammenhänge, vom Tal in die Höhe, vom Dunkel in die Helle, vom Flächigen in das Hohe. Die Topografie geht in die Mythografie über, verleiht ihr einen „konkreten“ Ausdruck. Das an sich Ortlose und Unsichtbare wird damit sichtbar gemacht. Läuterung und Sühne bezeichnen jene Übergänge, in denen der Mensch ins Heil und ins Glück gelangen kann.

Hans Wollschläger beschreibt diese Dimension des sich von der dreidimensionalen Wirklichkeit abhebenden Anteils der Kreativität folgendermaßen: „Wir müssten Begriffskategorien finden, die vielleicht dem Meta-Physischen dadurch gerecht werden, dass sie auch den Begriffskreis des dreidimensionalen Sinnensystems verlassen könnten, und ich meine […], dass zum immer unheimlichen Phänomen Kreativität eben auch so etwas gehört wie […] das Verlassen der dreidimensionalen Denkwelt.“ Musik und Kunst, Träume und Drogen vermitteln solche Erfahrungen, aber auch Märchen und Phantasien: In der partiellen Aufhebung des Zeitbewusstseins zu Gunsten gleichzeitig überschaubarer Ortsdifferenzen (wie in der Geographie zwischen Berg und Tal). Es geht darum, „aus dem dreidimensionalen Befindenskäfig herausgelassen“ zu werden und imstande zu sein, „überzeitlich zu empfinden“[37]. Dieser „Raum“ ist nicht unschuldig, aber anders als die Begrenzung unseres dreidimensionalen Sinnensystems. Konstruktiv ist er, wenn er die Potenz hat, Differenzen „aufzuheben“, ohne sie beseitigen zu müssen oder zu wollen.[38]

6 Universales Dogma der Liebe

Mit der Kehre nach seiner Orientreise ab 1899 sieht May sowohl sein Werk wie auch das Verhältnis zu anderen Religionen ganz anders: Verbunden mit einer neuen symbolischen Schreibweise unterkellert oder überwölbt er seine Erzählungen mit einem neuen Raum an Bedeutung, in dem sie nun zum Symbol für etwas Anderes, nochmals Dahinter- oder Davorliegendes werden.

Zur „üblichen Abenteuerhandlung kam parallel eine geistig-religiöse“, die früheren Figuren werden zu „Symbolen für die Menschheitsfrage“[39]. Es ist ein Aufstiegsmythos vom sündigen zum edlen Menschen, von der unteren in die obere Welt. Hier geht es Karl May nicht mehr um eine Einzelreligion, nicht mehr um die Namen, sondern darum, wie die Menschen in Liebe und Güte miteinander zusammenleben. Deswegen kann er auch die symbolischen Anteile westlicher und östlicher Herkunft miteinander verbinden. May glaubt an einen Gott, der alles weise geordnet hat. Die Aufgabe des Menschen ist es, sich in diese Ordnung hineinzubegeben, die allüberall eine Ordnung der Liebe ist. Dies ist das Grunddogma. Die Bibel und auch die Texte anderer Religionen sind poetische Erläuterungen dieses Grunddogmas.

Der Ausschließlichkeitsanspruch bezieht sich nicht (mehr) auf das Christentum, sondern auf die darunterliegende Universalreligion, wenngleich das Christentum einen besonders guten Weg dazu anbietet, anfangs sogar damit identisch ist.

[37] *Hans Wollschläger*, in: Rückblick auf Karl May. Hans Wollschläger im Gespräch mit Harald Eggebrecht, in: *Harald Eggebrecht*, Karl May der sächsische Phantast (s. Anm. 3), 131–153, 133, 142–143.

[38] Vgl. *Ottmar Fuchs*, Im Raum der Poesie (s. Anm. 8), 133–142.

[39] *Klaus Hoffmann*, Karl May. Leben und Werk, Radebeul 1988, 22.

Doch begegnen anfangs auch schon solche Sätze: „Hätten wir den wahren Gott gefunden, also nicht etwa bloß den Gott der Juden, der Mohammedaner, der Katholiken, der Protestanten und aller Religionsbekenntnisse, so würden wir einen Mittelpunkt für die ganze Menschheit entdeckt haben und könnten dann den Grund legen zu einer Universalreligion.“[40] Jedenfalls behauptet May jetzt nicht mehr eine superiore konfessionelle Position, sondern entdeckt die den Religionen zugrundeliegende Einheit in der unendlichen und unbegrenzten Liebe Gottes und damit in einer Völkerfrieden ermöglichenden Menschenliebe gegenüber allen, was immer sie glauben und wie sie leben. Dieses bei Karl May zutiefst religiös motivierte Engagement für den Weltfrieden veranlasst Bertha von Suttner ihn nach Wien einzuladen.

So sind Karl Mays Spätwerke von einem Hauch der Allversöhnung durchweht. In seinem Gedicht „Der Völkerfriede“ kritisiert Karl May jenen Glauben, der Gottes Liebe nur für sich selbst beansprucht und seine Allmacht und Liebe noch dazu missbraucht, sich hienieden nicht für den Völkerfrieden einzusetzen, denn Gott würde in Zukunft schon alles richten. In der Phase der Bedrängung durch seine Gegner und in seelischen Abgründen findet Karl May Halt im Glauben an einen derart liebenden Gott, der alles in den Händen hält und ihm Geborgenheit schenkt:

> Oh, glaub an diesen Glauben nicht!
> Glaub nur allein an Gottes Liebe …
> Es kann nur *einen* Glauben geben,
> Wie es nur *eine* Liebe giebt,
> und beide sind vereint im Leben
> Dann, wenn der Mensch den Menschen liebt.[41]

Und in seinem Gedicht „Quitt“ verbindet er nun diese glaubensentgrenzende Liebe mit der Gottesfurcht, mit dem Gericht:

> Oh, lacht doch nicht! Treibt ja nicht euern Spott
> Mit unsrer Liebe, denn ihr lästert Gott.
> Ein solches Lachen kann nur Schmerz bereiten;
> Ich sage euch: Ihr habt es quitt zu leiden![42]

Ganz im Sinne der Weltgerichtsrede in Mt 25,31–46, die May allerdings nicht beansprucht, verbindet er die Frage nach Gericht, Sühne und Heil nicht mit der Glaubenszugehörigkeit, sondern mit der entgrenzenden Liebe. Von daher kann auch Schuld nicht mehr schwarz-weiss verteilt werden. Nicht zuletzt wäre Karl Mays Einspruch auch für aktuelle heutige Zusammenhänge noch immer von Bedeutung, sowohl in der Gesellschaft wie auch in den Kirchen, wo die Menschen immer wieder versucht sind, ihre eigenen strukturellen und individuellen Schuldanteile zu delegieren und mit entsprechender Entrüstung in die Täter hinein derart auszulagern, dass man unschuldig zurückbleibt: „Der Verbrecher ist nicht als Abschaum der Menschheit zu behandeln, sondern als das öffentliche hervorgetretene Symptom einer Krankheit, an welcher der ganze

[40] *Karl May*, Die Liebe nach ihrer Geschichte, in: *ders.*, Schacht und Hütte. Frühwerke aus der Redakteurzeit, Bamberg 1972, 310.
[41] *Karl May*, Himmelsgedanken, Radebeul 1910, 299.
[42] Ebd., 319.

Organismus leidet. Zu diesem Organismus gehörst auch du.“[43]

7 Fiktion für ethischen Realismus

Bei alledem ist Karl May eben nicht nur ein Kind seiner Zeit, sondern auch ein Kind der Kritik seiner Zeit. Gegenüber ökonomischer Berechenbarkeit und der Rationalisierung vieler Lebensbereiche bringt er eine ganz bestimmte Phantasie ins Feld, welche die Vordergründigkeit durchbricht und auch die dort aufbrechenden Ängste auffängt, mit der „Überzeugung, dass unter der empirischen, sichtbaren Wirklichkeit eine andere verborgene Gegenwirklichkeit liegen müsse“. Diese Überzeugung „teilt der Schriftsteller Karl May mit den bedeutendsten Künstlern seiner Zeit, aber anders als viele von ihnen löst er das statische Bild der noch verborgenen Identität des Menscheninneren in die Geschichte seiner Geschichten auf, brachte sie nach außen und gab ihr eine historische, sogar welthistorische Dimension“[44]. Während Karl May seiner allegorischen Zweideutigkeit eine ethische und geschichtliche Eindeutigkeit im Raum der Verantwortung entnimmt, kommt beispielweise sein jüngerer Zeitgenosse Stefan George diesbezüglich nicht so weit, sondern überlässt es seinen Schülern, in völlig gegensätzliche Richtungen zu gehen, wenn es um das Handeln geht.[45]

Die ethische Eindeutigkeit für die Zukunftsgeschichte kann sich mit der möglichen Unwirklichkeit des Historischen oder „Realen“ begnügen. Einem Journalisten sagt Karl May in einem Interview im Zusammenhang seines Vortrages in Wien etwas sehr Interessantes zum Verhältnis von Fiktion, Wirklichkeit und Wahrheit: „Ich war in Amerika und Afrika und in den Ländern, die ich beschrieben habe, aber ich brauche gar nicht dort gewesen zu sein.“[46] Während sich May in der ersten Phase gewissermaßen historisch mit seinen Helden identifiziert, nimmt er diese Identifikation nach der Kehre zurück und erklärt die historische Frage für unerheblich. Denn wenn die Wüste zum Sinnbild für das Leben und für den Weg der menschlichen Seele wird, dann wird darin eine Wahrheit formuliert, gleichgültig, ob dahinter etwas Historisches ist oder nicht.[47]

Derart versteht sich May als Hakawati, das arabische Wort für Märchenerzähler. Und dann sagt er im gleichen Interview: „Es gibt irdische Wahrheiten und himmlische Wahrheiten. Die irdischen werden uns von der Wissenschaft gebracht. Die himmlischen steigen an den Strahlen der Sterne

43 Ebd., 323.

44 *Gert Ueding*, Der Traum des Gefangenen (s. Anm. 14), 184.

45 Vgl. *Ottmar Fuchs*, Im Raum der Poesie (s. Anm. 8), 217–221.

46 Vgl. dazu *Klaus Podak*, Ich bin Hakawati. Ein Leben auf dem Stern Sitara: zum 150. Geburtstag von Karl May, in: Süddeutsche Zeitung am Wochenende 22./23.02.1992, Nr. 44, Feuilleton-Beilage, I, Sp. 5–6.

47 Hier findet sich eine interessante Analogie zur Frage nach dem Verhältnis von Historizität biblischer Erzählungen und der Bedeutung historischer Texte, auch wenn sie Fiktion sind. Immerhin sind die Texte als solche real wie sie auch einen historisch untersuchbaren Realitätsbezug hatten. Vgl. *Erhard Blum*, Historiography or Poetry?, in: *Stephan Barthon* (Hg.), Memory in the Bible and Antiquity, Tübingen 2007, 25–45; *Klaus Bieberstein*, Geschichte und Geschichten vom Auszug aus Ägypten: fiktional und wahr zugleich, in: Bibel und Kirche 62 (2007), 210–214; *Ulrich Luz*, Geschichte und Wahrheit im Matthäusevangelium, in: Evangelische Theologie 69 (2009), 194–208.

zu uns nieder.“[48] Hier formuliert May bereits auf seine Art, was Roland Barthes das erste und das zweite semiologische System nennt.[49] Es sind die Dichter, die nach May die Wahrheit ins Märchengewand hüllen, damit sie freudig aufgenommen werden kann: „schien sie doch nur ein harmloses Märchen zu sein.“ In dieser Welt versucht er zu heilen, sein eigenes Leben und die Welt. „Allerdings ist ihm das nur als Hakawati, als Werkerzähler geglückt – vielleicht für sich selbst. Denn er lebte in einer Zeit, in einer Welt, unter Bedingungen, die verhinderten, dass er hätte sein können, was er hätte sein können: ein wahrhaft großer Schriftsteller.“[50]

Der Autor: *Ottmar Fuchs, geb. 1945, Dr. theol. habil., Studium der Philosophie und Theologie in Bamberg und Würzburg. 1972 Priesterweihe, bis 1976 Kaplan in Nürnberg. 1977 Promotion und 1981 Habilitation im Fach Pastoraltheologie. Studentenpfarrer und Mentor beziehungsweise Ausbildungsleiter für die LaientheologInnen 1977–1981 in Bamberg. Ab WS 1981/82 o. Professor für Pastoraltheologie und Kerygmatik an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bamberg. Seit WS 1998/99 o. Professor für Praktische Theologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen.*

48 Zitiert *Klaus Podak*, Ich bin Hakawati (s. Anm. 45), Sp. 6.
49 Vgl. *Roland Barthes*, Mythen des Alltags, Frankfurt a. M., ^{3}1964, 85–93.
50 Ebd.

Das aktuelle theologische Buch

◆ Allen, John L.: Das neue Gesicht der Kirche. Die Zukunft des Katholizismus. Übersetzt von Bernardin Schellenberger. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2011. (496) Geb. Euro 29,99 (D) / Euro 30,90 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-579-06550-2.

Evangelikaler Katholizimsus: Ein hölzernes Eisen oder die künftige Einheit der Gegensätze?

Ein schwarzer Papst, der auf dem Petersplatz einen Exorzismus vollzieht; eine Frau, die den päpstlichen Rat für Kultur leitet und den Kardinalspupur trägt; ein Anschlag islamistischer Terroristen auf St. Peter; christliche und muslimische Gelehrte, die eine neue Theorie des „gerechten Krieges" ausarbeiten; katholisch-anglikanische Ökumene in Schwarzafrika im Widerspruch zur liberal-westlichen moralischen Beliebigkeit: Allen hält solches, und noch manch anderes für möglich. Aber klar ist für ihn auf der anderen Seite, dass es kein Frauenpriestertum geben wird, schlechte Zeiten auf die Liberalen zukommen und Rom Rom bleiben wird, das die Suche nach unterscheidenden Identitätsmerkmalen des Katholischen mit Zölibat, Kolar, konservativer Moral, traditioneller Ikonografie und ewigen Wahrheiten mit der Kirchenleitung fördern wird.

Kaum ein Buch über Gegenwart und Zukunft der Kirche hat mich in der letzten Zeit mehr bewegt, als die Analytik von John Allen, einem der einflussreichsten amerikanischen katholischen Journalisten, der in Rom seit vielen Jahren die weltweite Entwicklung der katholischen Kirche und des Christentums beobachtet und mit diesem Buch aus us-amerikanischer Perspektive ein bemerkenswertes Zukunftsszenario der Kirche entwirft. Dass er die üblichen Szenarien durcheinander bringt, ist schon bemerkenswert genug. Mehr noch aber ergeht an uns alle die Forderung, Komplexität zu denken. Was Lumen gentium (Art. 8) harmlos als „komplexe Realität" ausdrückt, erweist sich in der Dramatik der Gegenwart als höchst risikoreiches Unternehmen für die Einheit der Kirche, weil in diesen Veränderungsprozessen selbst die Leitungsautoritäten Getriebene sind, denen eigentlich wenig Gestaltungsspielraum bleibt. Kurz zusammengefasst lässt sich sein Szenario wie folgt beschreiben: Ob wir wollen oder nicht, tiefgreifender Wandel ist angesagt. „Deswegen werden die Katholiken im 21. Jahrhundert die Fähigkeit brauchen, ganz neue Vorstellungen darüber zu entwickeln, was die Kirche ist und was sie aus ihrem Glauben machen sollen. Tun sie das nicht, so werden sie von bestimmten Entwicklungen einfach überrollt werden." (9) Durchweg fordert er ein neues Denken, das sich nicht an jenen Problemen festbeißen sollte, die in deutschsprachigen Landen zu Tode geredet worden sind. Doch welches sind seine Argumente und gelingt das Projekt eines evangelikalen Katholizismus, der das Stammesdenken überwindet?

Die Entwicklungen der katholischen Kirche, die ein äußerst komplexes und spannungsreiches Phänomen darstellt, analysiert Allen mit zehn Trends, die er innerhalb und außerhalb der Kirche am Werk sieht. Dabei sind diese Trends nicht spektakuläre Tagesereignisse, sondern Langzeitbewegungen, die desto nachhaltiger die Voraussetzungen ändern werden. (11) Dabei bleibt ihm bewusst, dass das katholische Puzzle nicht leicht zusammenzusetzen ist: „Die schlichte Wahrheit ist, dass der Katholizismus ungeheuer komplex und ungeheuer ambivalent ist." (494) Dennoch ist die Entwicklung der Kirche nicht einfach ein beliebiges Orakel. Was die Pastoralkonstitution in der Tradition von Papst Johannes XXIII. als „Zeichen der Zeit" analysierte, entspricht in etwa seinen Trends. Er will dabei nicht Werturteile abgeben, sondern als Journalist dokumentieren, was tatsächlich vor sich geht (13).

Ganz heraushalten wollte er sich aus dem Geschehen jedoch nicht: „Ich will jedoch offen eingestehen, dass ich bei der Schlussfolgerung, die ich am Ende dieses Buches ziehe, doch ins Werten verfalle, allerdings nicht bezüglich dieser Trends, sondern insofern, als ich den Katholiken dringend ans Herz lege, auf neue Weise zu denken und zu handeln, damit sie sich mit Erfolg auf diese Situation des ‚Kopfübers' einlassen können. Mir liegt sehr am Herzen, dass die Kirchenmitglieder alle ihre Ressourcen aufbieten, um sich energisch den Gefahren und Verheißungen des 21. Jahrhunderts zu stellen, denn ich bin der festen Überzeugung, dass der Katholizismus grundsätzlich über das Potenzial verfügt, zu einer Verwandlung beizutragen, wie es in dieser Form kein anderer globaler Handlungsträger hat. Ich behaupte nicht, zu wissen, wie die Kirche das fertig bringen sollte, aber jedenfalls meine ich zu wissen, wie sie es *nicht* fertig bringen wird: Nämlich wenn sie ihre Ressourcen und Energien in sterile interne Debatten verschleißt. Das bloße Stammesdenken eignet sich für die Kirche des 21. Jahrhunderts auf keinen Fall als erfolgreiches Anpassungsverhalten. Mir liegt sehr daran, meinen Leserinnen und Lesern die Freiheit zu lassen, selbst ihre Schlüsse zu ziehen. Aber ich möchte sie zu mutigen Schlüssen anregen." (15) Diese Einladung sollten wir annehmen und ins Gespräch eintreten (Zusammenfassungen: 9–13; 465–494).

Zunächst erteilt er den üblich vermuteten Themen eine klare Absage. Weil sich die Machtstrukturen nicht ändern, wird sich weder an der (offiziellen) Sexualmoral etwas ändern, noch ein Priestertum der Frau eingeführt werden. Wir werden sehen, dass diese Aussagen auch durch die Trends gestützt werden. Was macht aber einen Trend aus? Eine ganze Liste alternativer Möglichkeiten hatte er erwogen (452 f.). Doch sie erfüllten die sechs Kriterien nicht: globale Breitenwirkung; echte Bewegung an der Basis, die über spezifische Gruppen hinausreicht; Engagement der Kirchenführung oder Einflussmöglichkeit von ihr her; Integration verschiedenster Aspekte und Entwicklungen mit entsprechender Erklärungskraft; Fähigkeit zu Voraussagen; Ideologiefreiheit des Trends, insofern er als solcher von Katholiken unterschiedlicher Einstellung erkannt werden könnte. Als mögliche Trends, die er schließlich doch als eigenständige Bewegung ausschließt, nennt er (455–464) Frauen, die Kritik wegen sexuellen Missbrauchs, Polarisierung, die Bewegungen und Johannes Paul II. So überzeugend seine Argumente sind, das Thema Frau wird zu schnell eingedämmt.

Als Trends bezeichnet er also Entwicklungen, die durchaus auch unbemerkt im Gange sind und die das Bild der Kirche im 21. Jahrhundert bestimmen werden. In welcher Weise sich darin die Kirche entwickeln wird, entscheidet auch das Verhalten der Kirchenmitglieder. Insofern möchte das Buch nicht nur beschreiben, sondern mitwirken, damit die Kirche diese Herausforderungen bestehen kann. Er nennt folgende Trends: eine Weltkirche, ein evangelikaler Katholizismus, der Islam, die neue Demografie, mehr Aufgaben für Laien, die biotechnische Revolution, die Globalisierung, das Umweltbewusstsein, die Multipolarität, die Pfingstbewegung. Auch wenn er sein Unternehmen, das eher soziologischer Gesellschaftsbeschreibung nahe steht, als subjektiv einschätzt (15), ist es deshalb nicht willkürlich, weil er stets sozialwissenschaftliche Forschungen aufgreift. Da er die Globalisierung als alles prägenden Trend ansieht (19), kommen den weltweiten Aspekten eine vorrangige Bedeutung zu. Spannend an dem entworfenen Bild sind jedoch nicht allein die einzelnen Trends, die er gestuft analysiert und mit möglichen Szenarien veranschaulicht, sondern die Aufforderung, endlich Komplexität denken zu versuchen.

Wenn wir mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil seine Orientierung in „Kirche nach Außen – Kirche nach Innen" analysieren, dann kommen wir zu folgender kurzen Beschreibung des künftigen Gesichts der Kirche (die der Autor noch wesentlich komplexer und vielfältiger zu schildert). Von der außerkirchlichen Entwicklung wird sich die Kirche in der globalisierten Weltgesellschaft mit dem Islam in allen Bereichen auseinandersetzen müssen. Welche Rückwirkungen diese Aufgabe im Blick auf den essenziellen Dialog mit Israel haben wird, ist kaum absehbar. Eine Herausforderung nach Innen stellt auch die Demografie dar, die in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts eine Trendwende zur Überalterung bringen wird. Wie wird

der Dialog mit der Orthodoxie aussehen, wenn gerade deren Stammländer von sehr hohem Bevölkerungsschwund betroffen sein werden. Auch wird sich die Seelsorge der wachsenden Gruppe älterer Menschen zuwenden müssen. Die biotechnische Revolution wird nicht nur die Fragen der Moral und Anthropologie, sondern die Kirche in ihrer Lebensauffassung radikal angehen. Die globalisierte Welt wird eine multipolare Welt darstellen, die auch für die vatikanische Diplomatie eine Neuorientierung verlangen wird. Das neue Umweltbewusstsein in einer hoch gefährdeten Zeit verlange eine neue Theologie der Schöpfung. Innerkirchlich wird die Pfingstbewegung, die stärkste religiöse Bewegung der letzten Jahrzehnte, von größter Herausforderung und Wirkung auch nach innen sein. Innerhalb der Kirche ist der Weltkirchencharakter zu nennen und die wachsende Bedeutung der Laien, auch wenn diese Entwicklung gerade eine intensive Klärung priesterlicher Identität nach sich ziehen wird.

Die entscheidende Bestimmung der Kirche der Zukunft ist für Allen der „evangelikale Katholizismus“ (67–112; v. a. 69 f.). Darunter versteht Allen einen um seine Identität durch Abgrenzung besorgten Katholizismus, der traditionelle Moralnormen, überzeitliche Wahrheiten, unerschrockene, ja kompromisslose Glaubenstreue und missionarischen Eifer mit einer Kritik an der liberalen Gesellschaft, dem Kapitalismus und der Säkularisierung verbindet. Deshalb sind die Nutzung neuer Medien, flexible Koalitionen quer zu Konfessionsgrenzen (vor allem mit den Pfingstlern) problemlos möglich. Dass dabei auf die Bedeutung von Glaube und Vernunft (die große Idee der Katholizität und des derzeitigen Pontifikats als Kriterium dieser Identitätssuche) mit keiner Silbe verwiesen wird, zeigt, was im Gange ist.

Allen optiert angesichts dieser Entwicklung abschließend für den Mut, global katholisch zu sein. Das bedeutet, den Tribalismus in allen Varianten zu überwinden, der sich durch verschiedenste Gruppen ausgebildet hat. Nur so könnte der Katholizismus ein Modell für eine globalisierte, multipolare und höchst konfliktreiche Welt darstellen. In der Aufnahme der Ekklesiologie des Konzils spricht er von einer „Communio-Ekklesiologie“, die als universales Sakrament des Heils dienen könne (491–494). Aber wie soll das möglich sein?

Mir scheint, dass dieser letzte Abschnitt nicht mit den Analysen des Vorhergehenden, vor allem der Idee des „evangelikalen Katholizismus“, in Einklang zu bringen sein wird. Schon seine disqualifizierenden Bemerkungen zu Äußerungen liberaler oder – so meine Sicht – „normalkatholischer“ Gruppen, die wohl bekannte Zurückweisung der sogenannten „alten heißen Eisen“, die kalt geworden sein sollten, erweisen seine Analyse bereits als Option für einen „evangelikalen Katholizismus“. Dieser evangelikale Aspekt, den er nach dem Muster des Verdrängungswettbewerbes religiöser Anbieter in den USA herausarbeitet, scheint mir dadurch gekennzeichnet zu sein, dass er nicht gesprächsfähig sein will, sondern seine Identität in harscher Entgegensetzung zu anderen propagiert und seine Form des Katholischen als die einzig mögliche versteht. Urkatholisches „et – et“ ist einer solchen Bewegung fremd, zumal sie von der Kirchenleitung seit vielen Jahre bevorzugt unterstützt wird. Was als Trend erscheint, ist auch Ergebnis gewollter Kirchenpolitik. Ich kenne keine Verurteilung rechter Meinungen und theologischer Radikalismen. Das Muster des sogenannten „evangelikalen Katholizismus“ entspricht zudem klar der Logik gesellschaftlicher Identitätsbildung in der Spätmoderne: Identität durch Ausgrenzung und Abwertung. Die Reaktion auf das Theologenmemorandum, die „lehramtlichen Ansprüche“ von Internetplattformen wie „kath.net“ und mehr noch „kreuz.net“ haben uns bereits einen Geschmack von diesem evangelikalen Katholizismus vermittelt.

Bloße Glaubenszustimmung aber kann auf Dauer die Herausforderung, welche die evangelikale und pfingstlerische Bewegung erst hervorgerufen hat, nicht ignorieren: die modernen Wissenschaften mit ihrem relativierenden Geschichtsverständnis, anthropologischen und naturwissenschaftlichem Naturalismus. Auf Dauer kann eine katholische Kirche nicht sein, ohne zwischen Glauben und Denken zu vermitteln. Diejenigen aber, die solches versuchen, werden bei Allen etwas despektierlich „Liberale“ genannt oder der bloßen Anpassung an die Säkularität geziehen. Warum sollten, wie Allen

meint, die „Liberalen“ und „Katholiken ohne Attribut“ aus der Kirche auswandern? Warum erwartet Allen, dass sich gerade diese Gruppen immer an das „sentire cum ecclesia“ halten, während andere fröhlich exkommunizieren, ein Schisma durchführen und dann alle diffamieren können? Dass Allen vor einem „heißen Eisen“ kneift, sehe ich in der wenig überzeugende Ablehnung der Frauen als Trend. Denn die Frage der Stellung der Frau ist in jedem Teil des Buches Subthema. Wir sollten uns nicht darauf verlassen, dass Frauen, wie üblich, an vorderster Front ungemein viel leisten, und sich dann von Kardinälen bevormunden lassen müssen, die sich wieder in langen Schleppen gefallen. Mir scheint, dass das stille Schisma, mit dem wir leben, sich in ein offenes entwickeln wird, wenn sich weiterhin nur eine Richtung in der Kirche episkopal und kurial vertreten wissen darf. Trotz aller Klärung und Anerkennung der Macht- und Entscheidungsstrukturen in der katholischen Kirche, ist in Zukunft damit noch nichts gewonnen. Denn was ist ein bestimmendes und normierendes Amt, wenn niemand mehr zuhört und nur auf eigene Weise gehorcht. Das haben die „evangelikalen Katholiken“ seit Jahren vorgelebt. Mir scheint, dass derzeit andere Gruppen sich dieses Beispiel zu Herzen nehmen, und auf ebenso eigenwillige Weise antworten werden. Ich teile die Zukunftsvision Allens, aber dazu müsste der sogenannte „evangelikale Katholizismus“ erst wirklich katholisch werden: „et – et“ bedeutet immer, die anderen auch.

Innsbruck *Roman A. Siebenrock*

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

◆ **Hoff, Gregor Maria (Hg.): Endlich! Leben und Überleben (Salzburger Hochschulwochen 2010). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2010. (196, 2 s/w Abb.) Pb. Euro 21,00 (D, A) / CHF 31,90. ISBN 978-3-7022-3103-3.**

Die Salzburger Hochschulwochen des Jahres 2010 sind wieder als Publikation des Tyrolia-Verlags nachzulesen. Thema: Die Endlichkeit menschlichen Lebens, die Grenzen der Güter, die Ängste und Hoffnungen, die mit unserer *condition humaine* verbunden sind. Namhafte ReferentInnen, überwiegend aus Deutschland, haben sich profunde Gedanken gemacht und sich um die Erschließung eines überaus anspruchsvollen und drängenden Problems bemüht: Etwa *Gesine Schwan*, die Präsidentin der Humoldt-Viadrina School of Governance in Berlin, mit ihrem Eröffnungsvortrag „*Leben angesichts der Endlichkeit*“. Oder der Münsteraner Theologe und Philosoph *Klaus Müller*, der in seinen Vorlesungen zu „*Bleiben wollen, gehen müssen – und vom Glück der Endlichkeit*“ einen fast schon schwindelerregenden Bogen von Gegenwartsdiagnose, biblischen und philosophischen Aspekten bis hin zu einem Plädoyer der Wiederentdeckung der ars moriendi spannt. Bei solch weit ausholenden geistesgeschichtlichen Auslotungen tut die Lektüre der Vorlesung des Ökonomen *Rainer Hank* wohl: Sein Lob auf die Endlichkeit kreist um die Erfahrung der Knappheit von Gütern, die uns erst aufgrund ihrer Knappheit das Bewusstsein der Kostbarkeit geben. Die ökonomische Logik wird auf diese Weise „gnaden-los“: Erst wenn etwas seinen Preis hat, manchmal einen unerschwinglichen, dann gehen wir damit achtsamer um. Die Lektüre mag hier zu weiterführenden Fragen Anregungen geben: Was heißt das für die zu erwartende Knappheit von Ressourcen in der Zukunft? Und überhaupt für die Rede von Gottes Gnade, die es bedingungslos umsonst gibt?

Einen kulturgeschichtlichen Rundflug macht *Johannes Fried* mit seinem Beitrag über „*Endzeit und Wissenschaft*“, *Marion Weissenberger-Eibl* nimmt das Innovationspotenzial der Technik- und Arbeitswelt in den Blick, und *Sigrid Rettenbacher* macht sich Gedanken über das „*Überleben der Kirche im Anerkennen ihrer eigenen Endlichkeit*“. Allesamt ganz gute Vorträge, wenngleich einem doch vieles bekannt

erscheint. Gewiss: es gibt unendlich viel mehr zu sagen und zu schreiben über die Endlichkeit, das Leben und Überleben, als es eine Hochschulwoche bieten kann: Z. B. über jene Aber-Millionen von Menschen, die auf dieser Welt in Wahrheit nicht mehr leben, sondern nur mehr „überleben", oder über die am Leben und an seiner Endlichkeit Gescheiterten und Verzweifelten. So ist auch der Band selbst mit seinem Thema Ausdruck einer unvermeidlich selbstreferentiellen Begrenztheit. Ein endlicher Blick auf die Endlichkeit des Lebens.

Linz *Franz Gruber*

◆ Philipp, Thomas: Wie heute glauben? Christsein im 21. Jahrhundert. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2010. (198, s/w Abb.) Geb. Euro 17,95 (D) / Euro 18,50 (A) / CHF 27,50. ISBN 978-3-451-32348-5.

Derzeit ist viel von der Kirchenkrise, von einer Glaubens-, ja Gotteskrise die Rede. Kardinal Kasper hat in seiner Kritik an den Reformforderungen des Theologen-Memorandums auf die Notwendigkeit einer „Glaubenserneuerung" verwiesen, die „an der Wurzel" ansetze und „zukunftsträchtige Phantasie" entwickle, um den Glauben weiterzugeben und neu zu präsentieren (FAZ, 06.02.2011). Doch wie kann solche „Phantasie" aussehen? Den Glauben im Blick auf heutige Erfahrungswelten neu zu sagen, birgt das Risiko des Ungewohnten und des Unorthodoxen, es erfordert eine neue Sprache und einen Zugang zum christlichen Glauben, der in der eigenen Biografie durchlebt ist. Das Buch von Thomas Philipp stellt einen solchen Entwurf dar, der mir auch dort anregend erscheint, wo ich die Schlussfolgerungen nicht teile.

Der Berner Studentenseelsorger Thomas Philipp bewegt sich an der Grenze von Glauben und Psychotherapie und sucht Wege, in einer erfahrungsnahen Sprache einen Zugang zum christlichen Glauben zu eröffnen. Die Stärke des Buches liegt im engen Kontakt zur inneren Erfahrung des Menschen. In den Spielarten der Psychotherapie, der Lebenshilfe und esoterischer Suchbewegungen spielt das Hören auf diese innere Erfahrung in der religiösen Landschaft heute eine zentrale Rolle. Eine große Zahl von Menschen sucht nach innerer Befreiung und nach einem echten, „lebendigen" Leben jenseits von Konventionen und gesellschaftlichen Erwartungen. Sie versuchen dabei auf die Sehnsucht ihres Herzens zu hören und ihr zu folgen – oft in zunehmender Distanz zum christlichen Glauben und zur Kirche.

Das Buch von Thomas Philipp sucht nach Möglichkeiten, den christlichen Glauben in Verbindung mit innerer Erfahrung und psychotherapeutischer Sensibilität zu erschließen. Man merkt dem Autor an, wie er um eine angemessene Sprache ringt, die sehr individuell ist, mal etwas „betulich" wirkt, dann aber wieder kraftvolle Bilder findet, die Aussagen des christlichen Glaubens erfahrungsnah auf den Punkt bringen. Die innere Mitte und große Stärke des Buches liegt darin, wie es einen Zugang zum dreieinen Gott erschließt. Die Wege der inneren Erfahrung, Lebendigkeit und Authentizität sind dem christlichen Glauben heilig: in den Erfahrungen des Geistes Gottes, seiner lebensschaffenden Kraft. Diese Erfahrung wird jedoch rückgebunden an das Wort, an den Anspruch, der im DU des anderen Menschen entgegenkommt. Im konkreten Menschen Jesus von Nazareth begegnet in diesem DU unverstellt das Geheimnis Gottes. Der Mensch braucht das gute Wort des Anderen: Israel erfährt dieses Wort als Zuspruch und Segen, zugleich als Herausforderung und Gebot (77–79). Der Mensch sehnt sich nach solchem Wort, das ihm seine Wahrheit zeigt, ihn herausfordert, vor allem aber: das ihn annimmt auch noch in Scheitern und Leiden. In dem wahrhaft menschlichen Jesus von Nazareth begegnet „eine radikale Hingabe, eine Öffnung und Liebe, die über alle Grenzen hinausgeht" (92) und die gerade darin göttlich ist: „Gott kann durch das Geschöpf leuchten." Hier wird die Liebe Gottes erfahrbar, zugleich die tiefste Sehnsucht des Menschen: ein bedingungsloses „Ja" zum Menschen, das seine Schattenseiten in keiner Weise verdrängt, sondern mit einer größeren, unbedingten Hingabe beantwortet.

Der erhabene, unbegreiflich bleibende Gott, auf den die Sehnsucht des Menschen sich richtet, erschließt sich so auf zwei Wegen, die nicht getrennt werden dürfen: in der Erfahrung des Geistes im Innersten des Menschen und in der Begegnung mit Christus, die auf den notleidenden Anderen verweist (Mt 25,40). „Das Wort, das vom Gegenüber kommt, hat das gleiche Gewicht wie die Erfahrung von Lebendigkeit, Kreativität und Kindschaft, die jeden Menschen von innen formen. Einer zur Esoterik neigenden Zeit mag überraschen, dass die Christen in der Außenwelt eine ebenso große Bedeutung

finden, wie in der Innenwelt. Umgekehrt kann den Menschen des alltäglichen Funktionierens erstaunen, wie radikal der christliche Glaube die Außenwelt relativiert." (33)

Der Weg zum gelingenden Leben und zur eigenen Identität liegt gerade darin, sich von diesen zwei Händen Gottes formen und auf das abgründige Geheimnis Gottes hin ausrichten zu lassen. In einem Bild gesprochen, das Ende des 2. Jahrhunderts Irenäus von Lyon geprägt hat: „Das Geheimnis will den Menschen, dieses Stück Materie, von innen und von außen berühren, halten und gestalten zu seinem Bild: gerade so, wie ein Töpfer sein Gefäß formt." (31) Der Mensch aber findet ins gelingende Leben, indem er den „Ton" feucht hält und sich von den Händen Gottes formen lässt. Aus dieser Bewegung Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott, aus solcher Kommunikation entspringt Kirche – von hierher ist sie zu loben oder zu kritisieren, je nachdem ob ihre sichtbare Gestalt solche Begegnung mit Gottes Wort und Geist ermöglicht oder verstellt.

Der zweite Teil des Buches gilt daher der „sichtbaren Gestalt" von Kirche und benennt scharf die kritischen Punkte: die Übermacht männlicher Sichtweisen, die Frage der Macht und die „Krankheit des kirchlichen Amtes", Ausschließlichkeitsansprüche und Überlegenheitsdenken im Verhältnis zu anderen Konfessionen und Religionen. Allerdings folgen die Positionen des Autors hier weitgehend dem mainstream öffentlicher Meinung. Ob Ecken und Kanten der konkreten Kirche Ausdruck eines „narzistischen Rückzugs" (180) sind oder doch das Provozierende Jesu spiegeln, wäre im Detail zu diskutieren. Wenn der Autor resümiert, dass „die dreifaltige Struktur des Christentums mit der Situation der Zeit geradezu erstaunlich zusammen[passt]" (180) – scheint mir Vorsicht angebracht: das Provozierende und Aneckende, das Philipp im Kapitel zu Jesus Christus als dem Wort, das ins Herz trifft, klar herausarbeitet, wird auch die Gestalt von Kirche prägen müssen – als ein aufrichtendes „Ja", das zugleich das scheinbar Selbstverständliche in Frage stellt und darin „Stein des Anstoßes" ist. Die universale, menschheitliche Weite des „Katholischen" bleibt dann an die sichtbare und identifizierbare Kirche gebunden: nicht als narzistischer Rückzug ins Eigene, sondern als konkrete, „inkarnierte" Gestalt des Bekenntnisses zu Christus.

Tübingen *Martin Kirschner*

BIBELWISSENSCHAFT

◆ Keel, Othmar: Jerusalem und der eine Gott. Eine Religionsgeschichte. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2011. (128, 188 Abb.) Pb. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 28,90. ISBN 978-3-525-54010-7.

Einen kompakten Überblick und eine solide Information zur Religionsgeschichte Israels bietet das vorliegende Buch als eine Kurzfassung des 1384-seitigen zweibändigen Werks „Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus" von 2007 (siehe Rez. von *G. Sauer* in ThPQ 157 [2009], 202–205). Neben Literaturergänzungen hat der Verfasser auch einige neuere Funde in Abbildungen dargestellt.

In den Vorbemerkungen (9–14) wird der Fokus des Buches bereits skizziert: Es geht um die (Religions-)Geschichte Jerusalems in den ersten 1700 Jahren als Geburtsort des jüdisch-christlichen Monotheismus. Dieser ist im Unterschied zum reduktiv-exklusivem Monotheismus des ägyptischen Pharaos Echnaton inklusiv-integrativ, da er Attribute und Erzählungen anderer Gottheiten auf die Gottheit Israels (JHWH) übertrug (12). Generell ist das Konzept Monotheismus nicht ein Produkt der Wüste, sondern der Stadt. Dort wurde es entwickelt und auch durchgesetzt. Es ist als „Vorspiel in Theben und Amarna, als weltgeschichtliches Phänomen in Jerusalem und Babylon entstanden" (14).

Ausführlich wird auf die Lage Jerusalems in Bezug auf die internationalen Verkehrswege, auf Palästina als auch sein Gelände sowie seine vielfältigen Namen (topographisch-historisch-politisch, poetisch-symbolisch, appellativisch) eingegangen.

Den Hauptteil bildet die Geschichte Jerusalems (36–115) entlang der gängigen religionsgeschichtlichen Einteilungen. Dabei zeigt sich, dass die bereits in kanaanäischer Zeit beginnenden integrativen Züge der Gottesverehrung auch noch in israelitischer Zeit weiterwirken. Hier begegnen sich der alte Sturm- und Wettergott Vorderasiens und der ägyptische Sonnengott. JHWH wurde schon früh – ausgehend von Nordarabien (Schasu-Nomaden) über die Keniter (Süden) und Midianiter (über Osten nach Mittelpalästina; „Mose" und Exoduserinnerung) – verehrt und mit Sturm- und Kampfgottzügen verknüpft, welche einen stark vulka-

nischen Charakter haben (nicht Fruchtbarkeit). Hier fand auch die spätere politische und ideele Größe „Ganz-Israel" (Norden und Süden) eine gemeinsame Basis. Mit David (historisch existent) und Salomo wird dieser JHWH mit dem Sonnengott Schemesch identifiziert und dieser bewohnt mit ihm den (adaptierten vgl. 1 Kön 8,12 f.) Tempel. Damit vereinigen sich Gottheiten, die entweder punktuell und dramatisch (Wetter) als auch regelmäßig (Sonne) erfahren werden. Sie wandeln sich von einer immanenten zu einer transzendenten Größe. Weiters führen diese unterschiedlichen „Ingredienzien" zu einer extrem aspektreichen Gottesvorstellung, die das Format besaß, als einzige anerkannt zu werden (62). Während der assyrischen Vorherrschaft reift in der prophetischen Literatur der Glaube, dass hinter all den Wechselfällen der Geschichte und der Vielfalt der natürlichen Phänomene letztlich JHWH souverän die Weltereignisse lenkt (vgl. die Betonung der Prophetie in diesem Prozess im Fazit 118). Hier ist auch Jesaja mit seinem impliziten Monotheismus einzuordnen (72). Zugleich zeigen aber auch die assyrischen Vasallenverträge mit ihren Drohungen und Verpflichtungen und deren Übertragung auf den JHWH-Glauben weitreichende Wirkungen (Dtn) (78), wie etwa die Konzentration im Kult (Reinheit/Transzendenz) und des Kultes auf Jerusalem als klaren Orientierungspunkt. Zudem wurde der im Gesetz formulierte Wille Gottes zum entscheidenden Medium des Gottesverhältnisses (82). Mit Jeremia und Ezechiel wird die israelitisch-jüdische Religion zu einer Weltreligion und JHWH zum einzigen Gott, auch für die anderen Völker; vgl. ebenso den universalen Monotheismus in Jes 40–55. In diesem Prozess wird der Eigenname JHWH unpassend und obsolet, denn wenn er der einzige wahrhaft wirkende Gott ist, kann es gar nicht mehrere Exemplare einer solchen Gattung geben. Letztlich zeigt die griechische Wiedergabe des Gottesnamens als *ho kyrios* „der Herr" diese Entwicklung an (95).

Keel illustriert seine Thesen hauptsächlich anhand archäologischer Funde, was die zahlreichen erklärten Abbildungen verdeutlichen. Diese sollen helfen, die primär historisch zu stellende Frage nach dem Entstehen des Monotheismus und der sich dahinter verbergenden Realitäten zu erfassen (116). Die mit Grunderfahrungen (Offenbarung) „verbundenen Vorstellungen sind Deutungen und Deutungshilfen, Interpretamente, die die Empfänger der ‚Offenbarung' mitbrachten bzw. modifizierten oder schufen" (118). In den abschließenden Teilen „Eine Art Fazit" (116–120) und „Als Nachwort einige Bemerkungen zur Geschichtsschreibung" (121–124) deklariert der Verfasser weiterführende und zugrundeliegende Überlegungen. So versucht der dargebotene Überblick zu zeigen, dass „der biblische Monotheismus aus dem Polytheismus herausgewachsen ist und diesem viel an Erfahrungen, Einsichten, Bildern und Symbolen verdankt, wenn er ihn letztlich auch transzendiert hat" (120). Damit sind Theisten und Naturalisten wohl nicht so radikal getrennt, wie es oft erscheint.

Linz *Werner Urbanz*

ETHIK

◆ Hüppauf, Bernd: Vom Frosch. Eine Kulturgeschichte zwischen Tierphilosophie und Ökologie (Edition Kulturwissenschaft 1). transcript Verlag, Bielefeld 2011. (400; zahlr. z.T. farb. Abb.) Pb. Euro 24,80 (D) / Euro 25,50 (A) / CHF 37,90. ISBN 978-3-8376-1642-2.

Das Jahr 2011 markiert in der kontinentaleuropäischen Wissenschaftsszene einen bemerkenswerten Paradigmenwechsel: Während nämlich bisher das Tier als solches und seine Beziehung zum Menschen (material) in kaum einer Wissenschaft wirklich breitere Aufmerksamkeit gefunden haben („Das Tier war in der Philosophie Europas seit Aristoteles der blinde Fleck in der Konzeption des Daseins"; 16), erobern nunmehr die „*animal studies*" zumindest einzelne Wissenschaftsdisziplinen wie die Geschichts- und Literaturwissenschaften. Arbeitsgruppen werden gegründet, Kongresse werden abgehalten. Und während bisher das Tier (formal) bestenfalls als Objekt in den Blick der Wissenschaften rückte, gewinnt es nun zunehmend als (historischer, literarischer) Agent an Bedeutung – die „*agency theory*" verschafft sich Gehör.

Dass mit Bernd Hüppauf ein bereits emeritierter Literaturwissenschaftler diesen Paradigmenwechsel mit anstößt und vorantreibt, mag auf den ersten Blick erstaunen – sind es doch zumeist die jungen NachwuchswissenschaftlerInnen, die neue Ideen implementieren. Wenn man aber berücksichtigt, dass Hüppauf in den USA lehrte, wo animal studies und agency theory ihren Ursprung haben, relativiert sich diese

Beobachtung etwas. Dennoch verdient sein vorliegendes Buch „Vom Frosch“ schon wegen seines innovativen Ansatzes große Beachtung. Dass Hüppauf ausgerechnet den Frosch, ein „niederes“ Tier, als Eingangstor zu den animal studies wählt, mag erstaunen. Doch einerseits gibt es keine einzige Kultur ohne Froschmythologie (12). Und andererseits verknüpft kein nichtdomestiziertes Tier so klar Kultur- und Wissenschaftsgeschichte – der Frosch war 400 Jahre lang das Paradetier menschlicher Experimente, ehe er diese traurige Rolle an Maus und Ratte abtreten musste (206).

Außerhalb Europas und im vorchristlichen Europa war bzw. ist der Frosch ein freundliches, positiv wahrgenommenes Tier. Kulturübergreifend gilt er als Symbol der Fruchtbarkeit (seine Nachkommen sind zahlreich!) und der Verwandlung (seine Entwicklung vom Laich über die Kaulquappe zum Frosch ist auch ohne Instrumente gut beobachtbar). Doch im christlichen Abendland nahm das Froschbild einen anderen Verlauf. Hüppauf möchte die zugehörige Mentalitätsgeschichte mittels der Darstellung der Konstruktionsprinzipien der Froschbilder schreiben (43). Dabei will er den „Frosch im Kopf“ (also das rationale Bild vom Frosch als Objekt) und den „Frosch in der Hand“ (also die ganzheitliche Wahrnehmung des Froschs als Subjekt und Gegenüber des Menschen) in ihrer Verbindung zueinander analysieren, wie es die Methode der agency theory vorgibt.

Nach Vorwort (11–14) und Einleitung (15–60) behandelt der Verfasser den Frosch in Theologie und Magie (61–134), in der Literatur (134–195), in der Wissenschaft (196–294) und schließlich in der modernen Umweltbewegung (295–339). Anmerkungen (341–388), Literaturverzeichnis (389–412) und Personenregister (413–417) schließen den Band ab. En passant eingefügt sind zahlreiche Originalquellen (Texte und Bilder), die schon allein eine bedeutende Fundgrube zum Thema darstellen.

Zusammengefasst lassen sich vier Froschbilder ausmachen, die einander teilweise überlappen und doch eine Sequenz zueinander bilden:

1. Im *Mittelalter* dominiert die *Theologie* die Wahrnehmung des Frosches als *Tier der Dunkelheit*. Der Frosch gilt als Teil der Würmer und Drachen und als Teufel in Tiergestalt. Hüppauf vermutet, dass die Kirche sich auf diese Weise vom heidnischen Fruchtbarkeitssymbol Frosch absetzen wollte. Päpstliche Briefe und Bullen erwähnen den Frosch als Indiz für Ketzerei (69 f.). Der Bildtypus der Vanitas zeigt einen nackten Menschen, der von Schlangen, Würmern und Fröschen zerfressen wird (wobei die Frösche meist am Schambereich abgebildet werden). Und neben der Sau ist der Frosch das zweite Symbol antisemitischer Hetze, das im Nationalsozialismus des 20. Jh. wiederbelebt wurde.

2. In der *frühen Neuzeit* konkurrieren drei Varianten eines Froschbilds miteinander, die alle vom Rationalitätsanspruch dieser Zeit geprägt sind und einander nur scheinbar widersprechen. Die *Alchimie* sieht den Frosch in einem magischen und dennoch auf empirische Beobachtungen rekurrierenden Verständnis als „*handelnden Zauberer*“ (252), der das Wasser, in dem er sich aufhält, verunreinigt, so dass das Trinken solchen Wassers krank macht. Eine „Kröte zu schlucken“ gilt als lebensgefährlich. Aber wenn eine lebende Kröte auf ein erkranktes Körperteil gebunden wird, dann zieht sie – so ist man überzeugt – die Gifte aus dem Körper und heilt den Menschen. Parallel dazu präsentiert der (protestantische) *Humanismus* durch Rückgriff auf antike Tierfabeln den Frosch als *Lehrer*. Die Wiederentdeckung der antiken Metamorphosen erlaubt es zudem, den Frosch zwar zunächst als hässlich und böse erscheinen zu lassen, wie es der christlich-theologischen Wahrnehmung entsprach, ihn dann aber als gut und wertvoll darzustellen. Märchen wie das vom Froschkönig lassen sich später davon inspirieren. Die Epoche des *Rationalismus* markiert den Beginn der Froschexperimente. Doch noch geht es um die Befriedigung einer *philosophischen* Neugier. Leitende Fragen für die Experimente sind die Fragen nach dem Leben und nach der Natur des Menschen (!). Resultat ist ein Staunen über die Schönheit und Exaktheit der Natur. Sektionen sind noch kein Ersatz für die Beobachtung des lebenden Tiers, sondern deren Ergänzung. – Dass hier ethische Kategorien noch wirksam sind, zeigt sich auf skurrile Weise in einem Forschungsbericht: Johann Gottlieb Gleditsch trennt 1766 ein in seinem Labor kopulierendes Froschpaar, weil er das schamlos findet (225). Noch immer ist der Frosch also kein reines Objekt, sondern zugleich handelndes Subjekt.

3. Das ändert sich mit der *Aufklärung*, in der der Frosch als *Labortier* zum „Frosch der Wissenschaft“ (232) und zum reinen Objekt (252) degradiert wird. Nun will man nicht mehr

werten, sondern absolut objektiv beschreiben. Methodik ersetzt die Neugier. Typisch sind die Bilder in *naturwissenschaftlichen* Büchern, in denen mit einem Mal die Hand des forschenden Menschen verschwindet und stattdessen Instrumente dargestellt werden. Diese Bilder erwecken nicht mehr den Anschein, „lebensecht" zu sein, sondern das naturwissenschaftlich Wesentliche darzustellen: Das Bild rückt an die Stelle des Tieres (260), will nicht mehr das Tier repräsentieren, sondern die wissenschaftliche Erkenntnis. So distanziert es den Betrachter vom Dargestellten – ein „struktureller Ikonoklasmus" (268). Der Frosch wird zur Maschine – und der Mensch auch (wie der Titel des bekannten Werks von La Mettrie anzeigt) –, wenn nicht in der Theorie, so doch in der naturwissenschaftlichen Praxis (252). Totale Passivität und Bewegungslosigkeit des Froschs kennzeichnen die Versuchsanordnungen (268).

4. Gegen *Ende des 20. Jh.* sieht Hüppauf ein neues Bild vom Frosch anbrechen, das aber noch nicht in der Breite der Gesellschaft angekommen ist: Das Bild vom Frosch, den *Umweltschützer* über die Straße tragen, damit er nicht vom Auto überfahren wird. Dieser „*Ökofrosch*" ist in die menschliche Hand zurückgekehrt, sein Subjektsein wird aufs Neue wahrgenommen: „An Frosch und Kröte erlebt der Mensch sich selbst als Bewohner eines bedrohten Ökosystems, das er mit den Tieren teilt." (325) Wieder wird der Frosch zum Symboltier, allerdings nicht für Fruchtbarkeit, sondern für Umweltbelastungen und Fragilität.

Mitten in diesem letzten Teil verlässt der Verfasser die deskriptive Ebene und schaltet sich in die präskriptive *Debatte um Tier- und Umweltschutz* ein. Die utilitaristische Tierschutzethik lehnt er ab, weil sie das Tier in empiristischer Tradition nicht als Subjekt betrachte (303 f.). Den Ansatz der Tierrechtsbewegung kritisiert er ebenfalls, weil dort nur solche Tiere als vertragsfähige Subjekte mit Rechten angesehen würden, die Bewusstsein haben (305 f.). Den biozentrischen Ansatz eines Eigenwerts der Natur oder einer Würde der Geschöpfe fragt er, welche Autorität einer säkularen Gesellschaft das Eigenwertpostulat gegen das dominante Nutzenkalkül durchsetzen könne (308 f.). Alternativ dazu schlägt Hüppauf daher eine „*Fundamentalökologie*" vor (311–320), die Tier und Mensch ausgehend von der ihnen gemeinsamen Leiblichkeit eine gleiche Partizipation an der Gestaltung der Erde zuspricht – gleichsam als erweiterter Kosmopolitismus. Das Tier wird in diesem Konzept zum in Empathie konstruierten, fiktiven Dialogpartner (332–338): „Das Tier an seiner Seite erweitert den Diskurs um eine Stimme" (335). Aber kann der Frosch sprechen? Ja, sagt Hüppauf, er kann es so wie vor 200 Jahren der Sklave, vor 100 Jahren die Frau: Indem der noch herrschende Mensch ihm seine Stimme verleiht.

Das Buch bewertend, seien zunächst ein paar *kleine Schönheitsfehler* genannt: Bei der Beschreibung der biblischen Wurzeln christlicher Ressentiments gegenüber dem Frosch in Kap. 3 erwähnt Hüppauf leider nicht Offb 16,13, wo es heißt, dass die unreinen Geister, die aus dem Maul von Drachen, Tier und falschem Propheten kommen, Froschgestalt haben. In Wirklichkeit dürfte das eine zentrale Stelle für die negative Wertung des Froschs im Christentum gewesen sein. – Auf den Seiten 248 und 249 wiederholen sich mehrere Sätze fast wörtlich gleichlautend. – Seite 134 wird das Museion erwähnt, in dem Martin Kippenberger 2008 den gekreuzigten Frosch ausstellte. Es befindet sich in Bozen, nicht in Graz. – Und Seite 372 Fußnote 27 referiert den Namen Johann Gottfried Gleditsch falsch – richtig steht er auf Seite 216 als Johann Gottlieb Gleditsch.

Die etwas *grundlegendere kritische Anfrage* betrifft die ethischen Ausführungen: Hier ist die rezipierte Literatur doch recht schmal und zudem weitgehend aus den 1980er-Jahren. Insbesondere die Kritik Hüppaufs am dritten, biozentrischen Ansatz, der vom Eigenwert des Tieres ausgeht, kann ich nicht nachvollziehen. Im Gegenteil, ein gründliches Studium der einschlägigen Texte (etwa bei Paul Taylor) könnte fast wörtliche Übereinstimmungen mit dem erbringen, was Hüppauf als eigenen fundamentalökologischen Ansatz darstellt. Die Differenz zwischen beiden wird mir überhaupt nicht klar.

Dennoch besticht der deskriptive Teil des Buchs, der quantitativ wie qualitativ überwiegt, als *exzellente Abhandlung*. Hüppauf präsentiert eine ungeheuer breite Fülle an Quellen, die er gleichzeitig sehr sensibel und differenziert auslegt. Sein Methodenbewusstsein ist hoch ausgeprägt und transparent dargelegt. Schließlich überzeugt der Fokus auf den Frosch als Paradigma für die Wahrnehmung von Mensch und Tier insgesamt. – Die *Forschungsabsicht* des Verfassers liegt auf der Hand: „Wie das Tier so der Mensch!" Wird der Frosch zur Maschine degradiert, dann bald

auch der Mensch. Betrachtet man den Frosch als seelenloses Wesen, dann bestreitet man bald auch die Seele des Menschen. Spricht man dem Frosch jegliches Bewusstsein ab, dann wird man auch vom Menschen bald behaupten, dies sei bloße Fiktion. Der abendländische garstige Graben zwischen Mensch und Tier erweist sich als tückische Grube. Er gehört endlich zugeschüttet.

Wie eingangs erwähnt, leitet Hüppauf mit seinem Buch einen Paradigmenwechsel ein, der Geschichts- und Literaturwissenschaften soeben erfasst. Kunstwissenschaft, Philosophie und Theologie – die drei an der KTU Linz gelehrten Disziplinen – hat er hingegen noch kaum berührt. Hüppaufs Werk ist daher – ich sage es mit großem Respekt – für alle Lehrenden dieser Fächer (und gerade für sie, weil er neben den Naturwissenschaften exakt diese drei Wissenschaften zum Materialobjekt seiner Abhandlung macht!) eine Pflichtlektüre.

Linz *Michael Rosenberger*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Lill, Rudolf: Die Macht der Päpste. Butzon & Bercker Verlag, Kevelaer 2011. (308) Geb. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 30,50. ISBN 978-3-7666-1544-2.

Das vorliegende Buch erschien 2006 in erster Auflage als topos-Taschenbuch im Lahn-Verlag, Kevelaer. Ereignisse der jüngsten Zeit in der katholischen Kirche, in denen Rudolf Lill eine Zuspitzung des „vatikanischen Neozentralismus" erblickt, veranlassten den Autor zu dieser stark erweiterten Neuausgabe.

Der Rezensent hat den Trend der Entwicklung vor kurzem ebenfalls skizziert (vgl. den Beitrag: „Erlebte Kirchengeschichte. Die Zeit vor und nach dem Konzil", ThPQ 159 [2011], 386–397).

Lills Darstellung setzt mit Papst Johannes XXIII. (1958–1963) und dem Zweiten Vatikanum (1962–1963) ein. Er verweist darauf, dass von 1417 bis 1978 fast alle Päpste Italiener waren. Das habe „der Kirche nicht geschadet, denn Italiener sind im Allgemeinen realitätsnäher und kompromissfähiger als Spanier, Polen und Deutsche" (47).

Durch Angelo Guiseppe Roncalli, Papst Johannes XXIII., und „sein" Konzil wurden große Hoffnungen auf eine Erneuerung der Kirche an Haupt und Gliedern ausgelöst. Von Giovanni Battista Montini, Papst Paul VI. (1963–1978), dem „Cunctator" auf dem Papstthron, wurde jedoch – bei all seiner Redlichkeit – der Reformkurs wieder deutlich abgebremst. Einen Rückschritt brachte die lange Amtszeit von Johannes Paul II. (1978–2005), dem Polen Karol Wojtyla. Sein weltweites Engagement war zwar aufsehenerregend und nachhaltig, so besonders sein Beitrag zum Zerfall des Kommunismus. Nach dem Tod Johannes Pauls wurde, nach einem äußerst kurzen Konklave, Josef Ratzinger gewählt, der schon unter Johannes Paul II. wichtigste Aufgaben in der Kirchenleitung ausübte, zuletzt als Kardinalstaatssekretär. Sein Amtseintritt weckte zunächst große Hoffnungen. Bald aber setzte (wieder) eine Trendwende ein. Lill spricht von einer „autoritären Defensive" (130).

Das lesenswerte und materialreiche Buch hat leider auch einige Schwächen. So wird z. B. der chronologische Ablauf der Ereignisse viel zu häufig durch „Exkurse" unterbrochen. Das Werk enthält zwar ein gut gegliedertes Inhaltsverzeichnis und einen Anhang über die „Karrieren der Päpste seit 1800", dennoch fällt das Aufsuchen konkreter Ereignisse und Personen nicht immer leicht, da das Buch keinen Index hat.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

LITURGIEWISSENSCHAFT

◆ Kaul, Bettina: Taufpastoral – zwischen kirchlicher Tradition und menschlicher Erfahrung. Pastoraltheologische und liturgiewissenschaftliche Untersuchungen (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 39). Lit Verlag, Berlin u. a. 2011. (306) Pb. Euro 29,90 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 47,90. ISBN 978-3-643-10965-1.

Das gnadentheologische Apriori der Feier der Taufe durch hohe Gewichtung der Taufliturgie in pastoraler Hinsicht zur Geltung zu bringen, ist in Kurzfassung das Anliegen der bei O. Fuchs erarbeiteten Studie. Sie will in der Aporie von „Rigorismus und Ausverkauf" einen Ausweg zeigen, indem sie die Liturgie als „dritten Pol" konturiert, an dem die Einstellungen der Taufeltern und die kirchliche Tradition in einem dynamischen Prozess vermittelbar sind.

Nach einer Problemexposition, welche die „Taufpastoral zwischen kirchlicher Tradition

Brennpunkte der Ekklesiologie und des Katholizismus

NEU

Karl-Heinz Menke
Sakramentalität
Wesen und Wunde des Katholizismus

Die Kernthese des Buches lautet: Katholizismus ist keine bestimmte Glaubenslehre oder Organisation, sondern die sakramentale Lebens- und Denkform des Christentums. Der Autor vermutet, dass die innere Mitte des Katholizismus in den vergangenen Jahrzehnten tiefer verwundet worden ist als in den Zeiten der Reformation und der europäischen Aufklärung. Er untersucht zunächst das Wesen des Katholizismus im Spiegel der protestantischen Kritik, um dann die These zu bewähren, dass der Katholizismus mit seiner Sakramentalität steht oder fällt. Forderungen, wie die nach dem Priestertum der Frau oder Umgestaltung der Kirche von oben nach unten, stellen daher die eigene Identität in Frage.

360 S., geb. m. Schutzumschlag, ISBN 978-3-7917-2425-6
€ 29,95 (D) / € 30,90 (A) / SFr 40,90

NEU

Georg Kraus
Die Kirche – Gemeinschaft des Heils
Ekklesiologie im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils

Was ist Kirche von ihrer Grundbestimmung her und wie muss sie sich im heutigen Kontext realisieren? Nach einer gründllichen Analyse der neutestamentlichen Ansätze zur Ekklesiologie und einigen Schlaglichtern auf exemplarische Grundbestimmungen von Kirche in der Theologiegeschichte reflektiert der Autor die neuen und fundamentalen Weichenstellungen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die das heutige Kirchenverständnis prägen. Dabei legt er Wert auf eine sorgfältige Erörterung kontrovers diskutierter Themen der Ekklesiologie und mahnt Reformen für die gegenwärtige Praxis an.

464 S., kart., ISBN 978-3-7917-2424-9
€ 34,95 (D) / € 36,– (A) / SFr 49,90

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

und menschlicher Erfahrung“ beschreibt (A), erfolgt in zwei Schritten eine wissenschaftstheoretische Vergewisserung, welche Pastoral und Liturgie als loci theologici (B) und die Pastoralliturgik als Bindeglied zwischen Liturgiewissenschaft und Pastoraltheologie identifiziert (C). Als Theoriehintergrund dienen der symboltheoretische Ansatz H. Wahls und seine Variation im Modell von A. Odenthal (D). Eine Auslegung der Liturgie der Kindertaufe erschließt diese als „geronnene fremde Erfahrung“ (E). Ein abschließender Teil konkretisiert, wie der pastoralliturgische Ansatz eine „Taufpastoral zwischen Tradition und Erfahrung“ ermöglicht (F).

Die Studie überzeugt in ihrem einfühlsamen Hinsehen auf die Erfahrungen und Deutungen der Taufeltern (die allerdings nicht erst durch den Taufwunsch in das „Innen“ der Kirche eintreten [60]!). Deren Situation in der Spannung zwischen beglückter Freude und Erschöpfung bis zur Verzweiflung wird – unter Hinzuziehung einschlägiger Studien – unvoreingenommen wahrgenommen. Manche Vorurteile hinsichtlich der Taufmotivationen von Eltern sind daraufhin zu destruieren. Weniger als angenommen folgen Eltern bloßen Konventionen; ihnen geht es vielmehr um Initiation und Segen sowie Schutz für das Kind. Auffälligerweise – und den Ansatz der vorliegenden Studie stützend – spielt für die Taufeltern das Ritual eine größere Rolle, als dies manchmal von Taufzelebranten wahrgenommen wird.

Unter den Korrespondenzen, welche zwischen den Anliegen der Taufeltern und dem in der Liturgie Gefeierten aufgewiesen werden können (Die Erwartung der Eltern, dass die Taufe dem Kind eine Zugehörigkeit und neue „Verortung“ schenkt, wird in der Liturgie durch die symbolischen „Ortswechsel“ aufgenommen [vgl. 205]; die Situation der Eltern, die an der Grenze der Belastbarkeit Unterstützung und Begleitung benötigen, findet in der Liturgie durch den Einbezug der Paten und der Gemeinde Entgrenzung und Entlastung [vgl. 246–253]), gibt Kaul der inneren Verwobenheit von Tod und Leben, die im Kontext der Geburt von Eltern intensiv empfunden wird, besonderes Gewicht. Die Eltern können die erfahrene „Schwebe zwischen Leben und Tod“ im Taufritus wiederentdecken und so die christliche Botschaft von dem in Jesus Christus durch den Tod hindurch geschenkten Leben verinnerlichen (190–234). Dabei ist auch hier eine Lanze für den Respekt vor der Taufmotivation von Eltern zu brechen. Ein deutliches Signal gegen Vorwürfe bloss oberflächlicher Taufmotivation ist die Einsicht, dass – gemäß einer Studie von R. Sommer –, „gut zwei Drittel der Eltern in den geführten Elterngesprächen nicht nur von der Geburt und dem neuen Leben erzählen, sondern sie von sich aus auch die Themen Tod und Sterben thematisieren“ (201). Wenn Eltern um die Taufe bitten, „damit Gott ihr Kind bleibend beschützt“ (225), ist ihnen durchaus bewusst, „dass die Taufe keinen automatischen Schutzmechanismus darstellt“ (215). Vielmehr bewegt sie (was m.E. deutlicher hätte akzentuiert werden können) die zum Urgestein christlicher Gläubigkeit gehörende Hoffnung, dass im Grenzfall „Gott im Tod bei dem Kind sein wird“ (196).

Bemerkenswert sind die quer zu geläufigen Postulaten liegenden Einschätzungen zur Einbindung von Taufen in den Gemeindegottesdienst (234–240) und zum Patenamt, letzteres mit der entlarvenden Beobachtung: „Das Patenamt wird von den Eltern ganz von der Kategorie der Beziehung her charakterisiert – eine Kategorie, die die kirchlichen Kriterien nicht berücksichtigen. Die Kriterien der Eltern erreichen oftmals eine Tiefe, die auf den ersten (kirchlichen) Blick vielleicht gar nicht erkannt wird“ (249).

In zweierlei Hinsicht tendiert die Studie zu einer nach meinem Dafürhalten zu positivistischen Deutung des liturgischen Ritus, dessen Vorgegebenheit stark betont wird. Zum einen wird der richtige Gedanke, dass Liturgie (auch) geronnene Erfahrung von Menschen vor uns birgt, m. E. überstrapaziert. Geht es wirklich derart prioritär um die Frage, „wie der heutige Mensch vergangene, ‚geronnene Erfahrungen‘ mit Gott ebenfalls erfahren kann“, um das „Erfahren der fremden Erfahrungen, die in der Liturgie und ihren Symbol-Zeichen enthalten sind“ (141; vgl. 114 u. ö.)? Wird hier nicht die allenfalls vermittelnde Funktion früherer Erfahrungen fälschlicherweise zum Kerngehalt der Liturgie? Wirkt diese Vorstellung nicht ggf. immunisierend gegen Veränderungspostulate? Zum anderen leistet auch die – als solche ebenfalls wichtige – Verknüpfung von Korrelation und Differenz (141 u. ö.) einer zu unkritischen Sicht der Liturgie Vorschub. Es ist etwas kurzschlüssig, wenn die fremden und differenten Anteile der Liturgie allzu direkt mit der Transzendenz Gottes gleichgesetzt werden („Die Fremdheit des Pols der Liturgie holt dabei theo-

logisch ein, was bereits an anderer Stelle als Offenheit für die Transzendenz und Gnade Gottes beschrieben worden ist. Die Liturgie stellt insofern noch einmal ganz andere Erfahrungen bereit – die dem Menschen unverfügbar sind": 141) oder als notwendige Horizonterweiterung der menschlichen Erwartungen behauptet werden. Die Fremdheit des Gebetes um die Bewahrung vor dem Bösen ist Anlass für den Verdacht, dass Eltern „die Potenzialität zum Bösen ihres Kindes" prinzipiell eher ausblenden (213). Selbst wenn dies zutreffen sollte, wird damit die Befremdlichkeit des Ritus an dieser Stelle etwas zu apodiktisch gegen Anfragen immunisiert. Gerade für das, was in den Erwartungen der Menschen noch nicht präsent ist, braucht es angemessene(re) Sprachformen!

Die Studie ist trotz mancher Redundanzen anregend und birgt hohes Potenzial zur Entlastung pastoral Verantwortlicher, indem sie um Vertrauen auf die Kraft des Symbols und letztlich das Wirken Gottes wirbt.

Chur *Eva-Maria Faber*

PASTORALTHEOLOGIE

◆ 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.

In Zeiten eines Ringens um die rechte Positionierung der Kirche in der Gesellschaft, um interne Strukturgestaltung und hierarchische Vormachtstellung ist sich die Kölner Gemeinde Höhenberg-Vingst ihres sozialräumlichen Auftrags frappierend gewiss. Wie sie ihren Auftrag zielstrebig und gemeinschaftlich buchstabiert und lebt, haben bereits die beiden Bücher „Ort Macht Heil" (2007) und „Von wegen nix zu machen" (2007) deutlich vor Augen geführt. Im vorliegenden Werk wird von den beiden Autoren Franz Meurer und Peter Otten in bemerkenswerter Weise das dahinterstehende „Geheimrezept" des pastoralen Erfolgs dieser Gemeinde Interessierten und Suchenden zur Verfügung gestellt. Diese Gemeinde bleibt nicht stehen beim Abschreiten des tradierten Modells von „Sehen – Urteilen – Handeln", sondern schließt den Kreis. Sie tritt spätestens im Akt der Umsetzung erneut in die Reflexion auf die Wurzeln des eigenen Daseins als Menschen und ChristInnen ein. Dass diese Reflexion vornehmlich den sozialen Raum, in dem sich die Menschen von Höhenberg-Vingst bewegen, fokussiert und dabei nichts in diesem Raum als zu profan oder banal für den christlichen Kontext betrachtet, macht die besondere Stärke aus. Die Fülle an Bezügen auf biblische Texte einerseits und die vielfältige Rezeption von AutorInnen (wie z. B. R. Sennet (59), J. Habermas (63) u. a.) andererseits, zeugt von einer beständigen Suche der Autoren nach einer tragfähigen Orientierung in Zeiten des Wandels und v. a. markanter sozialer Herausforderungen.

Ohne jegliche institutionelle Hemmschwelle und unter dem Vorzeichen einer Inklusion, die überkonfessionell, interreligiös und milieuübergreifend Menschen mit ihren Freuden und Hoffnungen, ihrer Trauer und Angst begegnen will, werden hier Initiativen gesetzt, die das Leben sinnstiftend und lebenstragend zu gestalten trachten. Das oberste Programm ist es, das Miteinander im Viertel unter Einbeziehung der je eigenen Möglichkeiten und Fähigkeiten anzupacken. Dass es dafür auch charismatische Menschen braucht, die für die gemeinsame Ausrichtung einstehen und dahingehend begleiten, ist eher zwischen den Zeilen zu lesen. Es scheint die Strategie dieser Gemeinde zu sein, jenen Gehör zu verschaffen, denen sonst niemand zuhört bzw. jenen Ansehen zu ermöglichen, die ansonsten schlichtweg übersehen werden. So beinhaltet das vorliegende Buch neben Hinweisen auf verschiedenste IdeenstifterInnen auch zahlreiche schriftliche Stellungnahmen von Menschen, die sich von der Botschaft der Inklusion angesprochen wissen und als Involvierte eigeninitiativ tätig werden.

Das vorliegende Buch lässt LeserInnen erfahren, wie inmitten eines Kontexts prekärer sozialer Lebenslagen – Arbeitslosigkeit, Analphabetismus, Jugend ohne Perspektiven, unvermittelte Multikulturalität usw. – im Blick auf jene, die im Viertel leben und dieses miteinander gestalten wollen, dennoch Fülle und Überfluss um sich greifen. „Wenn nicht hier, wo sonst?" regt an, Gemeinde neu zu sehen und bietet einen hilfreichen Zugang, um zu verstehen, was es bedeuten kann „Kirche in der Welt von heute" zu sein. Im eigenen Lebens- und Sozialumfeld aus pastoraler Perspektive alles so zu lassen wie es ist, fällt nach einer aufmerksamen Lektüre dieser Seiten schwerer denn je.

Linz *Monika Udeani*

◆ Weikmann, Hans Martin / Wertgen, Werner (Hg.): Gemeindereferentinnen und Gemeindereferenten. Profil einer professionellen Pastoral. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2011. (422) Kart. Euro 39,90 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 56,90. ISBN 978-3-7917-2390-7.

Seit 40 Jahren besteht der Fachbereich Theologie der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen in Paderborn, an dem GemeindereferentInnen norddeutscher Diözesen ausgebildet werden. Dies ist Anlass, dass sich 33 AutorInnen dem Profil dieser pastoralen Profession aus sehr unterschiedlichen Blickwinkeln widmen: seiner Genese und historischen Entwicklung, der Ausbildungsstruktur und -inhalte sowie seiner theologischen, ekklesiologischen, pastoralen und gesellschaftlichen Verortung (13).

Der vorliegende Band unterteilt die 57(!) – oft sehr kurz gehaltenen – Beiträge in sechs Kapitel: Ein erstes Kapitel zeichnet Entstehung und geschichtliche Entwicklung des Berufes nach. Die Erinnerung an die Dienste- und Ämtersituation (von Struktur kann noch nicht gesprochen werden) in den Anfängen der Kirche sowie die Entfaltung im Laufe der Geschichte sind immer wieder inspirierend. Vielfalt und Kreativität des Anfangs der Kirche könnten auch heute impulsgebend sein.

Mit einem großen zeitlichen Sprung landet man am Beginn des 20. Jh.s. in der Gründungsgeschichte der Gemeindereferentinnen, die zunächst Gemeindehelferinnen genannt wurden. Bereits vor dem ersten Weltkrieg erstarkte angesichts gesellschaftlicher und religiöser Umwälzungen das Bestreben, Laien – und hier v. a. Frauen – stärker in die (caritative) Seelsorge einzubinden. Die „Freie Vereinigung der Caritashilfe in der Seelsorge" wird zur „Wiege" eines neuen kirchlichen Berufs. Die erste Schulung wird 1919 vom Referat „Caritashilfe in der Seelsorge" in Freiburg angeboten. Die teilnehmenden Frauen stehen als Pionierinnen eines neuen Berufsbildes relativ alleine im pastoralen Feld. Um ein Taschengeld „aus dem Portemonnaie des Pfarrers" (43) ringen sie um die Gestalt ihres Berufes und um neue Formen der Zusammenarbeit zwischen Mann (Priester) und Frau. 1926 entsteht deshalb eine Berufsgemeinschaft, in der „die Pflege religiöser Berufsauffassung" und „die Erhaltung religiöser Berufsfreudigkeit" unterstützt werden soll. Von anfänglich 100 Frauen steigt deren Mitgliederzahl bis 1972 auf mehr als 3000. Waren zu Beginn noch Aufgaben im Pfarrsekretariat, als Küsterin oder Organistin dominierend, nehmen in weiterer Folge sowohl Formen der Einzelseelsorge als auch die schulische und außerschulische Kinder- und Jugendarbeit an Bedeutung zu – und damit die Notwendigkeit einer gediegenen praxisorientierten und wissenschaftlich fundierten Ausbildung. Mit der Gründung von Fachhochschulen in kirchlicher Trägerschaft werden Anfang der 1970er-Jahre eigene Fachbereiche in Freiburg, Mainz, München und Paderborn eingerichtet und die Bezeichnung „GemeindereferentIn" eingeführt. Die Ausbildung wird auch für Männer geöffnet, und von 2 auf 3 Jahre ausgedehnt. In zwei Studienphasen werden zunächst eine theologische Grundbildung und sodann spezielle Fachkenntnisse und Kompetenzen vermittelt. In der aktuellen Diskussion zur ekklesiologischen Verortung des Berufes und des Kompetenzprofils von Laien-SeelsorgerInnen wird gerade die Begleitung ehrenamtlicher Gläubiger als wünschenswertes Spezifikum betont. Unter pastoralsoziologischer Perspektive wird eine Ermöglichungs-, Dienstleistungs- und Netzwerkpastoral angestrebt.

Im 2. Kapitel wird eine Bestandsaufnahme zur gegenwärtigen pastoralen und rollenspezifischen Situation des Berufs vorgenommen, die das Leitbild des Berufs in diözesanen Seelsorgekonzepten sowie die Spiritualität des Berufs skizzieren und berufspolitische Fragen benannt.

Im 3. Kapitel werden in exemplarischer Weise die Einsatzfelder der GemeindereferentInnen dargestellt. Neben den Aufgaben im Bereich der Grundfunktionen Martyria, Diakonia, Liturgia und Koinonia werden Religionsunterricht und Jugendpastoral als besondere Schwerpunkte genannt. Noch gibt es ausreichend Interesse für dieses Berufsbild. Angesichts des Durchschnittsalters der GemeindereferentInnen und der Nachwuchszahlen muss aber auch hier die Frage nach veränderten Strategien zu Personalgewinnung und den Zugangsmöglichkeiten gestellt werden.

Im Kapitel 4 (und 5) wird das theologisch-seelsorgliche Ausbildungskonzept mit seinen verschiedenen Disziplinen detailliert beschrieben. Im Hinblick auf die zu erwerbende pastorale Kompetenz fällt besonders die reiche sozial- und humanwissenschaftliche, ja juristische Bildung ins Auge. Unverzichtbar erscheinen heute auch eine gediegene Konfessions- und Religionskunde, die für den ökumenischen und interreligiö-

sen Dialog vorbereiten soll. Die Theorie-Praxis-Verknüpfung und die Anwendungsorientierung bilden ein besonderes Charakteristikum der Ausbildung an einer Fachhochschule. Schließlich wird ein Einblick in das Konzept des Pauluskollegs gewährt, einer Wohn- und Ausbildungsstätte, die für die Studierenden im ersten Jahr verpflichtend ist. Das Gestalten des (praktischen und spirituellen) Zusammenlebens soll die Persönlichkeit fördern, die Sozialkompetenz stärken und die Spiritualität vertiefen.

Ein abschließender Blick im Kapitel 6 (Perspektiven) gilt der Zukunft der Kirche. Im Dreischritt von analytischer Prognose (die Zeichen der Zeit erkennen), prophetischer Visionsarbeit – orientiert an der Praxis Jesu und des Reiches Gottes – und konkreter Planung formt sich die Pastoral der Zukunft, die sich nicht mehr allein auf die Sozialform Gemeinde stützen wird, sondern der Vielfalt der Verkündigungsformen in der kirchlichen und gesellschaftlichen Landschaft Rechnung trägt. Die Orientierung an der Sozialform muss der Aufgabenorientierung weichen.

Das Buch stellt eine Würdigung des Berufsstandes dar und bezeugt die Vielfalt der Kontexte, in denen GemeindereferentInnen heute ihren Dienst tun und „der Kirche ein Gesicht" geben. Die Fülle an Beiträgen und Perspektiven bietet tatsächlich einen hervorragenden Überblick zum Werden des Berufsstandes. Die LeserInnen müssen sich auf unterschiedlichste Textgattungen einstellen: Systematisch gehaltene Beiträge wechseln mit historischen Abschnitten und stichwortartigen Ausbildungsskizzen.

Insofern das Buch eine Art Handbuch zum Berufsprofil GemeindereferentIn sein will, ist dieses Vorhaben in informativer Weise erfüllt und bietet darüber hinaus Einblicke in die aktuelle Diskussion praktisch-theologischer Grundfragen zur Pluralisierung und Ausdifferenzierung gegenwärtiger Pastoral. Ein auf jeden Fall empfehlenswertes Buch für jene, die sich zu diesem „Profil einer professionellen Pastoral" kundig machen wollen.

Innsbruck *Johannes Panhofer*

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.

Der Stuttgarter Anton Hiersemann-Verlag eröffnet mit dem jüngsten Werk des emeritierten Bonner Altkirchenhistorikers Ernst Dassmann, den Georg Schöllgen, Schüler und Nachfolger Dassmanns in Bonn, in einer Feierstunde aus Anlass der Vollendung des 80. Lebensjahres als einen der produktivsten Patrologen seiner Generation würdigte, eine neue Reihe, deren Titel die Nähe zu Werk und Forschungsprogramm von Franz Josef Dölger (1879–1940), dem sich auch Dassmann als langjähriger Direktor des F.-J. Dölger-Instituts sowie Herausgeber von „Reallexikon" und „Jahrbuch" für Antike und Christentum verpflichtet weiß, nicht verleugnen kann.

Obwohl „die Ekklesiologie nirgendwo begrifflich und systematisch abgehandelt" wird, ist „die Kirche in den Äußerungen der Väter nahezu allgegenwärtig", „begleitet beständig ihre exegetischen, spirituellen und ethischen Überlegungen und wächst mit der Vertiefung ihrer theologischen Einsichten" (Vorwort XI). Dabei verwenden die Kirchenväter (des 2.–7. Jahrhunderts) durchwegs Bilder, die schon in vorchristlichen Kulturen eine weithin bekannte Symbolik transportierten und nun eine bewusst christliche Umdeutung erfahren: Kirche als Leib (1–24), als Braut und Gemahlin (25–45; hier ist vor allem an die in nichtchristlicher Antike weitverbreitete Vorstellung der hieros gamos zu denken), als Jungfrau und Mutter (46–73), als Pflanzung, Garten, Paradies und Weinberg (74–90). Es folgen Kapitel über lunare Symbolik (91–105) und nautische Bilder (106–138), zu denen schon Hugo Rahner die Quellen zusammengetragen hatte (vgl. sein Werk: Symbole der Kirche, Salzburg 1964). Weitere Kapitel befassen sich mit der Kirche als Haus und Tempel (139–163), als Stadt und Volk Gottes (164–194), ehe Dassmann das aufgrund seiner auch politischen Brisanz problematische Bild von der Kirche als das „wahre Israel" thematisiert (195–220). Hat dieses Bild ohnehin – im Vergleich zu anderen – eine untergeordnete, dennoch nicht zu unterschätzende Rolle gespielt, so dürfte es dem heutigen christlich-jüdischen Dialog eher hinderlich sein. Dem Kapitel über „Biblische Personen und Symbolfiguren" (221–244) folgt schließlich ein letztes Kapitel zur Ikonographie der Kirchenbilder (245–264 mit 11 Abb.). Die Darstellungen verfolgen das-

selbe Ziel wie die verwendeten Symbole überhaupt, sich dem komplexen Begriff Kirche und dem, was er meint, anzunähern.

Bildnachweis, Abkürzungs- und Literaturverzeichnis runden den Band ab, ein Register erschließt das Dargebotene.

Dassmanns Sprache ist gewohnt klar und verständlich, ebenso gewohnt sorgfältig das Manuskript erstellt. Anzumerken wären lediglich die hier und da fehlenden Erscheinungsorte bei den bibliographischen Angaben und die nicht konsequent durchgeführte neue Rechtschreibung. Zu dem auf 79 f. als „nicht identifizierbar" gekennzeichneten Zitat eines Prophetenwortes bei ClemAlex sei verwiesen auf A. M. Schwemer, Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden Vita Prophetarum I [Texte u. Studien zum antiken Judentum 49], Tübingen 1995, 275.

Für ein theologisches Fachbuch eine ausgesprochen kurzweilige, ja teilweise spannende Lektüre. Dass die erste Auflage bereits vergriffen ist, spricht sowohl für die Qualität des Buchinhaltes als auch für das ungebrochene Interesse an der Sprachmächtigkeit altchristlicher Bilder.

Bonn *Norbert M. Borengässer*

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.

Die Kulturphilosophie Josef Piepers wird vor allem in englischer Übersetzung geschätzt, davon abgesehen scheinen die Schriften eines der bedeutendsten katholischen Nachkriegsautoren deutscher Sprache nicht mehr in hohem Maß beachtet zu werden. Dabei ist die Entdeckung seines umfassenden und bewusst unsystematischen Werks, von der weltzugewandten thomistischen Tradition geprägt und vom zeitgenössischen Existenzialismus nicht unberührt, immer noch gerade für Theologen lohnend.

Die fundamentale Frage, was es eigentlich heiße zu „glauben" – und wie sich dies zum „Wissen" verhält – wird im vorliegenden, ursprünglich 1962 erschienenen Traktat nicht auf theologische Weise angegangen. Trotzdem oder deshalb bietet sich diese Schrift für den Einstieg in die Philosophie Piepers an.

Um das Spezifische der Haltung des Glaubens (den er von Wissen, Meinen und Zweifeln unterscheidet) zu verstehen, weist Pieper auf jenen anekdotischen Köhler hin (103), der – nach seinem Glauben gefragt – auf die Kirche verweist. Wer so antwortet, verwechselt anscheinend die inhaltliche Bestimmung mit der Bezugnahme auf Gewährsleute. Für Pieper liegt aber gerade darin das Eigentliche des Glaubens. Insofern er im Gegensatz zum Wissen undurchdrungen ist, es sich in scholastischer Begrifflichkeit um „fides implicita" handelt, ist er ein Für-wahr-halten auf das Zeugnis eines anderen hin. In diesem Sinn bedeutet zu glauben immer, *jemandem* zu glauben und stellt der Glaube somit immer einen Ausdruck der Zuwendung zu demjenigen dar, dem geglaubt wird.

Allerdings setzt dies auch voraus, dass dieser selbst das zu Glaubende *weiß*, sich Glauben also auf Wissen bezieht. Diese Struktur betrifft die Haltung an sich, unabhängig vom geglaubten Inhalt, und Pieper scheut sich auch nicht, die Analogie zur Annahme naturwissenschaftlicher Erkenntnisse herzustellen. Religiöser Glaube als Offenbarungsglaube unterscheidet sich davon nicht an sich, sondern im Bezug auf denjenigen, dem geglaubt wird. Dieser ist nämlich Gott selbst, der sein Wesen offenbart. Insofern setzt Offenbarungsglaube die Existenz eines personalen Gottes ebenso voraus wie er die Unterwerfung unter dessen Offenbarung fordert, nachdem der Mensch nie als Schiedsrichter über etwas auftreten kann, das mit einem solchen Anspruch auftritt. Daher ist der Unglaube kein auf der selben Ebene stehender Gegensatz zum Glauben, sondern bedeutet für Pieper so etwas wie „Unaufmerksamkeit" (94 f.).

Der Anspruch dieses Glaubensverständnisses kann fraglos ein Ärgernis darstellen für den kritischen – gerade auch theologischen – Zugriff, der an seiner Rechtfertigung vor sich selbst und der Welt arbeitet. Die Leistung Piepers liegt aber in der Vermittlung zwischen einer Position, die den Glauben vor allem aus seiner Innerlichkeit versteht und einer, die ihn in seiner Begründung aufheben möchte. Gerade in der Bestimmung der Pole, auf die sich die so besetzte Mitte bezieht und die sie verbinden will, liegt aber auch ihr Zumutungspotenzial. Der subjektiven Unbedingheit des Glaubens steht bei Pieper nämlich als Korrektiv nicht der kritische Realismus des Forschens gegenüber, sondern die Autorität der Tradition. Glaube heißt nicht Wissen, aber bleibt im Gegensatz

zum Meinen vom Wissen abhängig – und zwar einem Wissen, das dem Glaubenden selbst an sich nicht zugänglich ist. Daher gilt: „Auch gegen die *eigenen* Vernunftargumente gibt es letztlich keine andere Möglichkeit des Widerstands als die der Verteidigung […] des Standhaltens." (96)

Wer seiner Argumentation zustimmen kann, dem zeigt Pieper die Notwendigkeit der Tradition, die allein den Graben zwischen der Beschränktheit des Glaubens und seinem inhaltlichen Anspruch überbrücken kann. Wer seiner Argumentation nicht zustimmen kann, wird von der Auseinandersetzung mit ihr profitieren oder kann sich zumindest an ihrer Verständlichkeit und sprachlichen Klarheit erfreuen.

Neben dem Johannes-Verlag legt übrigens auch die Reihe topos taschenbücher einige Werke Piepers jetzt neu auf.

Linz *Josef Kern*

◆ Schmidhuber, Martina: Warum ist Armut weiblich? Philosophische Reflexionen auf Basis des Fähigkeitenansatzes von Martha Nussbaum. VDM Verlag, Saarbrücken 2009. (132) Pb. Euro 59,00 (D) / Euro 60,70 (A) / CHF 88,00. ISBN 978-3-639-11620-5.

In dieser Arbeit, die im Jahr 2010 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg als philosophische Dissertation angenommen wurde, geht die Verfasserin einer Frage nach, die sich vielen Menschen auf bedrängende Weise stellt: Wie ist personale Identität zu gewinnen? Die Verfasserin ist sich des spezifischen Kontextes ihrer Fragestellung bewusst; sie folgt „dem aufklärerischen Postulat der Selbstbestimmung" (8) und bezieht sich auf ein Grundanliegen „der gegenwärtigen westeuropäischen Kultur" (11). Diese gesellschaftliche und kulturelle Positionierung wird klar ausgewiesen, aber im Lauf der Arbeit kritisch weiterentwickelt.

Die Verfasserin geht von drei zeitgenössischen Konzepten personaler Identitätsbildung aus. Für Harry Frankfurt sind „die Fähigkeit zur reflektierenden Selbstbewertung und der freie Wille die Voraussetzungen zur individuellen Identitätsbildung" (41); Holmer Steinfath zufolge sind „[s]elbstbestimmte Entscheidungen für konkrete Lebensziele […] der Kern der Identität" (54), und für Peter Bieri gründet personale Identität in einem „Prozess der Willensaneignung unter Berücksichtigung von höherstufigen Wünschen" (60). Mit Blick auf diese Ansätze, die wesentlich von der „These vom starken, selbstbestimmten Subjekt" (66) geprägt sind, ist jedoch zu fragen, wie Menschen ihre Identität im konkreten Leben konstituieren bzw. was sie daran hindert, selbstbestimmte Personen zu werden. An dieser Stelle ist eine Erweiterung der Perspektive nötig. Durch die Einbeziehung sozialwissenschaftlicher und entwicklungspsychologischer Diskurse (George Herbert Mead, Erik H. Erikson) werden der soziale und auch der dialektische Charakter der Identitätswerdung deutlich: Durch den Bezug zu Anderen sowie durch die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Erfahrungen und Lebensphasen ist der/die Einzelne gefordert, eine „Harmonie zwischen Angeborenem, Widerfahrenem und selbst Bestimmten" (81) zu finden. Personale Identität ist angesichts der Herausforderungen einer pluralisierten, ökonomisierten und medial bestimmten Lebenswelt zu bewähren, und zwar weder als „postmoderne" Identität, die sich permanent neu entwirft, noch als „abhängige" Identität, der es vorrangig um die Anerkennung durch Andere geht, sondern als „selbstbestimmte" Identität, die dazu fähig ist, „vor anderen das glaubwürdig zu vertreten, was nach selbstbestimmten praktischen Überlegungen für gut gehalten wird" (103f.). Neben materiellen Ressourcen, sozialer Anerkennung und der Fähigkeit zur Ambiguitätstoleranz sind nicht zuletzt Institutionen für die personale Identitätsbildung relevant, wie die Verfasserin mit Blick auf den Beitrag Arnold Gehlens aufzeigt. Zu den primären Institutionen zählt vor allem die Familie, in der wichtige Kompetenzen und Einstellungen entwickelt werden; von besonderer Bedeutung sind hier der Bezug zur eigenen Körperlichkeit, der Umgang mit Gewalt, der Stellenwert von Bildung und die Formung von „männlicher" und „weiblicher" Identität. Eine Schlüsselfrage ist zweifellos das Konzept von Erziehung, das entweder „nach außen" gerichtet ist, um den Erwartungen Anderer zu entsprechen, oder die „Selbstbestimmung" (160) des jungen Menschen fördert. Auch bei sekundären Institutionen stellt sich die Frage, ob diese als „Identitätsnische" (169) dienen, in der Menschen einfach vorgegebene Rollenmuster übernehmen, oder ob sie „ein selbstbestimmtes Leben" (170) ermöglichen.

Diese Studie stellt eine engagierte Auseinandersetzung mit einer zentralen anthropologischen Herausforderung dar; sie lässt sich von mehreren Positionen inspirieren, entwickelt aber die Frage nach gelungener Identitätsbildung eigenständig weiter. Eigentliches Ziel ist „eine Theorie des guten Lebens" (182), wie die Verfasserin im Schlussteil anhand der Kriteriologie von Martha Nussbaum aufzeigt. Insofern die pädagogischen und sozialpsychologischen Dimensionen menschlicher Identitätsbildung stark herausgearbeitet werden, erweist sich die Untersuchung als empirisch gut verortet und humanwissenschaftlich anschlussfähig. Zugleich wäre es aufgrund der von der Verfasserin vorausgesetzten „Methode der philosophischen Auswertung empirischer einzelwissenschaftlicher Ergebnisse" (10) noch interessant gewesen, die Konsequenzen dieser Überlegungen für eine spezifisch *philosophische* Anthropologie, deren Einseitigkeit die Verfasserin zu Recht kritisiert (vgl. 63–67), noch stärker zu profilieren, um auch deren kritisches Potenzial zur Geltung kommen zu lassen.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

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

Zwei miteinander zusammenhängende Beobachtungen des Autors sind es zunächst, die dem Leser / der Leserin dieser Einführung in das Leben und Werk Anselms zu denken geben: zum einen der in seiner Tragweite nicht leicht zu überschätzende Hinweis, dass Anselms späte Titulierung seiner beiden Hauptschriften zur philosophischen Theologie als *Monologion* und *Proslogion* seiner Einsicht in die Bedeutung des Pronomens *pros* – wie es im Prolog des Johannes-Evangeliums erscheint – als „gegen – hin" und „zu" (statt, wie es üblicherweise übersetzt wird, „bei") geschuldet sei, von woher sich sein ganzes Denken gleichsam neu orientiere und rekonstruktiv-integrativ verstehen lasse (vgl. 53); und zum anderen die (ebenfalls semantisch, ja etymologisch verfahrende) Kontextualisierung des in *Cur Deus homo* tragenden Motivs des *debere* (des Schuldens) mit dem Wissen des *dehabere* (des Habens-von) im Sinne des Verdankens, wie es in der *Meditatio redemptionis humanae* verstanden wird, wodurch sich sowohl die (rein rational kaum zu rechtfertigende) Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes als auch der Wesenszug seiner Barmherzigkeit in eins als gleichsam existenziell zwingende Forderungen begreifen lassen, die ein und derselben Quelle entstammen – dem „Grundgefühl einer Mutter, die ihre Kinder monatelang im eigenen Leibe, aber nie ‚aus'-getragen hat" (125), ist doch *rachamim* als Eigenschaft des Gottes Israels sprachgeschichtlich verwandt mit *rechem*, dem Mutterschoß, und insofern mit dem lat. *misericordia* nur unzureichend wiedergegeben.

Unter der Maßgabe dieses Anselmschen Lebensthemas, das seine frühen Gebete mit den – wohl nicht zu Unrecht, doch jedenfalls in einem gewissen Ungleichgewicht – in Philosophie wie Theologie gleichermaßen bekannteren spekulativen Überlegungen zur Frage des Gottesbeweises verbindet, also Spiritualität und Rationalität in eins spannt, gelingt es dem Autor, ein so stimmiges wie überzeugendes Gesamtbild Anselms zu zeichnen, das im Ausgang von dessen Biographie bzw. kirchenhierarchischem Werdegang bis zum Erzbischof von Canterbury darüber hinaus profunden Einblick in die historische, näherhin politische Situation bietet, in der geistliche und weltliche Kräfte im 11. Jahrhundert um die Vorherrschaft rangen – in einem von Rankünen und Intrigen getrübten Dialog, dem Anselm im machtpolitischen Sinn auch als Primas von England wenig entgegenzusetzen wusste (vgl. 159), gegen den er indes vor allem in den Gebeten sein alternatives Verständnis von Dialog als Zwiesprache mit Gott zu profilieren suchte, in Gestalt einer Antwort, die der Mensch auf das vom Vater gesprochene und vom Sohn erwiderte Wort im Einklang mit allen anderen zu geben habe (vgl. 156).

Eine solche Annäherung an das Wort Gottes sei dem Menschen möglich eben darum, weil dieses nicht „von oben herab" gesprochen, sondern in Gott selbst und seiner Schöpfung ausgesagt worden sei – worin sich zumal Anselms Trinitätsverständnis ausdrückt: Gottes Einheit in Differenz wird möglich allein durch diese Antwort auf sein Wort hin (*pros*), das der Mensch in Freiheit sprechen soll, d. h. durch welches sein *debere* als geschaffenes Wesen allererst den Charakter der *rectitudo* erhält, also ausgerichtet wird (vgl. 124 f.). Gottes Beziehung zum Menschen entspricht also – und dies habe Anselm erkannt – einem dialogisch-dynamischen Verhältnis (wie dem einer Mutter zu

Erlösungslehre und Apokalyptische Bilder

Paul H. Welte
Erlösung – wie und wovon?
Was Christen unter Heil verstehen

Für viele Menschen sind die Begriffe »Heil« und »Erlösung« zu unverständlichen Chiffren geworden. Auch im kirchlichen Binnenraum bleibt die Frage nach dem »Wie« und »Wovon« der Erlösung häufig unbeantwortet: Wie können Leben und Wirken, Leiden und der Tod eines vor 2000 Jahren als Verbrecher Hingerichteten für ein gelingendes, sinnvolles und glückliches Leben von Bedeutung sein? In einer gründlichen Relecture der Heiligen Schrift geht der Autor dieser Frage nach und erarbeitet ein nachvollziehbares Verständnis dessen, was von Heil geprägtes Dasein – Christsein – bedeutet.

192 S., kart., ISBN 978-3-7917-2422-5
€ 18,95 (D) / € 19,50 (A) / SFr 28,90

Hans-Georg Gradl / Georg Steins / Florian Schuller
Am Ende der Tage
Apokalyptische Bilder in Bibel, Kunst, Musik und Literatur

»In dem aspektreichen Sammelband wir deutlich, dass die neutestamentliche Apokalypse keineswegs nur eine Drohbotschaft von einem schrecklichen Ende ist, wie der heutige inflationäre Sprachgebrauch nahelegt. Sie will Trost und Hoffnung verbreiten, ist aus der Perspektive der Opfer geschrieben, übt Herrschaftskritik und zielt auf eine Veränderung der von bösen Mächten beherrschten Welt«
(Christ in der Gegenwart)

192 S., 8 Bildseiten, geb. mit Schutzumschlag,
ISBN 978-3-7917-2412-6
€ 24,95 (D) / € 25,70 (A) / SFr 37,90

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

ihren Kindern, deren bergendes Grundgefühl dasselbe bleibt, auch wenn diese sich gegen sie wenden; vgl. 125), nicht einem statisch-ontologischen; die theologisch wie philosophisch entscheidende Frage ist nicht die nach dem Ort oder gar Rang des *logos*, sondern die nach der Art und Weise, *wie* er spricht. Dass die Kirchenväter unter dem Eindruck einer bestimmten (Spät-)Gestalt griechischer Philosophie über dem spekulativen Problem der ontisch-ontologischen Über-, Unter- oder Gleichordnung zwischen Vater und Sohn die ungleich bedeutsamere, biblisch verbürgte Tatsache vernachlässigt haben, dass Gottes Wort jedenfalls nie leer zu ihm zurückkehren wird, sei Ursache eines Irrwegs der Theologie und insbesondere der Christologie, den zu erkennen und zu korrigieren die Kenntnisnahme von Anselms Werk uns verhelfen kann (vgl. 54). In ähnlicher Weise habe, so Verweyen (allerdings etwas versteckt in einer Anmerkung), die „Rationalisierung" des Heiligen Geistes das biblische Verständnis desselben vor allem im Deutschen korrumpiert, insofern sich die Wiedergabe von lat. *spiritus* mit ahd. *âtum* / Atem nicht gegen *geist* habe durchsetzen können: „Die Bedeutung, die das Wort [Geist] dann in der deutschen Philosophie (besonders bei Hegel) annahm, bricht jede Brücke zur biblischen Theologie ab." (165, Anm. 86) Auch um solcher jedenfalls bedenkenswerter An- und Einsichten seines aus einem reichhaltigen Fundus theologischen wie philosophischen und geschichtlichen Wissens schöpfenden Autors willen stellt das vergleichsweise schmale Büchlein eine lohnende Lektüre dar.

Linz *Artur R. Boelderl*

SPIRITUALITÄT

◆ Gaisbauer, Hubert: Ruhig und froh lebe ich weiter. Älter werden mit Johannes XXIII. Mit einem Essay über Loris Francesco Capovilla von Ewald Volgger. Wiener Dom-Verlag, Wien 2011. (256) Geb. Euro 22,50 (D, A) / CHF 32,50. ISBN 978-3-85351-234-0.

Den 130. Geburtstag des seligen Papstes Johannes XXIII. nahm der Journalist Hubert Gaisbauer, bekannt für seine „Menschenbilder" im Österreichischen Rundfunk, zum Anlass, ein Portrait des Konzilspapstes zu gestalten.

Ausgehend von Tagebucheinträgen und Briefen – vor allem an die Familie, der er zeitlebens eng verbunden blieb – vermitteln 21 thematisch angereicherte Episoden einen sehr menschlichen und lebensnahen Eindruck von der Persönlichkeit und Spiritualität des Mannes, der – im Alter von 77 Jahren als Übergangslösung gewählt – zum Papst des Übergangs in eine neue Ära der Katholischen Kirchen geworden ist. Die einzelnen Abschnitte beginnen jeweils mit einer historischen Photographie samt einem Zitat des Angelo Giuseppe Roncalli, in dem schon das anschließend entfaltete „Lebensthema" aufgenommen wird; sie schließen mit ausgesuchten einschlägigen Zitaten, die unter der Rubrik „Worauf es ankommt" das Weiterdenken und die eigene Lebenspraxis anregen können.

Beeindruckend deutlich treten in den verschiedenen Lebenssituationen die schier unerschütterliche Gelassenheit und das tiefe Vertrauen in die göttliche Vorsehung des im Jahr 2000 selig Gesprochenen hervor. Zusammen mit einem zum Leben ermutigenden Bewusstsein von der eigenen Begrenztheit und Sterblichkeit machten ihn diese Grundhaltungen fähig, noch im Alter mutig Neues zu wagen.

Biografien über Johannes XXIII. (201), ein Verzeichnis mit knappen Erläuterungen zu den im Buch genannten Personen (202–213) sowie eine Zeittafel mit den Lebensdaten (214 f.) runden den Band ab.

Der am Buchschluss beigegebenen Essay des Lehrstuhlinhabers für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, Ewald Volgger, über Loris Francesco Capovilla lässt erahnen, wie lebendig der Geist von Johannes XXIII. in dessen jetzt hochbetagten damaligen Privatsekretär weiterlebt.

Ein bewegendes Lesebuch, das nicht nur beim Älter-werden (vgl. Untertitel) mit Lebensweisheit und Zuversicht stärkt, sondern auch ermutigen kann in Zeiten einer vielfach erlebten Kirchenkrise.

Linz *Christoph Freilinger*

◆ 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.

Die Ordensgemeinschaft der Redemptoristen gibt seit kurzem eine Schriftenreihe heraus, die

sich dem Thema „Seelsorge und Spiritualität“ zuwendet, womit zwei Themenbereiche angesprochen werden, die – gerade in ihrer Verknüpfung – in der Gegenwart äußerst aktuell erscheinen. Beide Bereiche scheinen heute in einer Krise zu stecken, und doch, oder gerade deshalb, erleben sie eine Konjunktur. So dürfte die Reihe einem Bedürfnis von Priestern und Laien entgegenkommen.

Dass die Redemptoristen ihre Schriftenreihe mit einer Darstellung ihres Ordensgründers Alfons von Liguori beginnen, kann verstanden werden als Bekenntnis der Gemeinschaft zu ihren Ursprüngen. Doch es ist nicht nur dies. In der Person des Gründers wird in exemplarischer Weise die Verbindung von Spiritualität und Seelsorge deutlich. In überzeugender Weise vermag der Autor Martin Leitgöb darzustellen, wie sehr Alfons von Liguoris seelsorgerliches Engagement und seine barmherzige Zuwendung zu den Menschen, in seiner tiefen religiösen Erfahrung wurzelt. Dass der Verfasser den Heiligen keineswegs hagiographisch überhöht, sondern ihn als einen Menschen mit Schwächen – mit einer problematischen Mutterbeziehung, mit einer Neigung zur religiösen Skrupulosität – zeichnet, schmälert keineswegs seine Bedeutung für die Seelsorge, es macht ihn vielmehr gerade deswegen authentisch und glaubwürdig. Doch gehen wir in die Einzelheiten.

In einem ersten Abschnitt wird der Lebensweg des Heiligen geschildert, angefangen von seiner Geburt im Jahre 1696, seiner Jugend in einer adligen neapolitanischen Familie, die Förderung seiner künstlerischen Begabungen, sein Studium der Jurisprudenz und seine Laufbahn als Advokat, bis hin zu der bitteren Erfahrung eines verlorenen Prozesses, bei dem Bestechung im Spiel war. Diese Erfahrung wurde zur Wende seines Lebens. Gegen den Willen seines Vaters wurde er Priester und wandte sich der Seelsorge an gesellschaftlichen Randgruppen in Neapel zu. Als er zufällig die religiöse Not der armen Landbevölkerung im Hinterland von Amalfi kennen lernte, entschloss er sich, eine religiöse Gemeinschaft zu gründen, die sich solcher „verlassener“ Menschen („auf dem Land“) annehmen sollte: die Redemptoristen. Er selbst wurde der Obere der neuen „Kongregation“ (hier hätte man allerdings etwas mehr von seiner Tätigkeit in dieser Funktion erfahren!) und schließlich „wider Willen“ Bischof der kleinen Diözese Sant'Agata dei Goti, als der er sich um die Durchsetzung der Reformen des Konzils von Trient bemühte. Sein Lebensabend war von Krankheit und beginnender Demenz geprägt. Dazu kamen Probleme mit dem neapolitanischen Staatskirchentum, in deren Folge er sich mit seinen neapolitanischen Mitbrüdern aus seiner eigenen Gründung ausgeschlossen sah. Er starb hochbetagt 1787.

Ein zweiter Abschnitt der Schrift geht der Theologie und Spiritualität De Liguoris nach. Ausgangspunkt für seine Theologie war nach Leitgöb sein Staunen über Gottes wunderbare Heilsgeschichte mit den Menschen. Allerdings sei sein Menschenbild von einem großen Ernst geprägt gewesen. Alfons sieht den Menschen bedroht von der Sünde, von Krankheit und Tod. Als Kontrapunkt dazu erscheinen bei ihm die Liebe und das Erbarmen Gottes mit diesem Menschen, dem er sich in der Menschwerdung, im Leben und Sterben seines Sohnes Jesus Christus zuwendet. So wird denn Alfons in seinen zahlreichen geistlichen Schriften nicht müde, den Gekreuzigten zu betrachten. Der Verfasser verschweigt jedoch nicht, dass manches an der Frömmigkeit des Heiligen zeitgebunden, seinem Charakter und der süditalienischen Mentalität verpflichtet war. Das gilt auch für seine Marienfrömmigkeit, die einerseits Maria als Mutter der Barmherzigkeit darstellt, zum andern jedoch zu fragwürdigen Formulierungen führt, so etwa der, dass Jesus die Gerechtigkeit sich vorbehalten, seiner Mutter aber die Barmherzigkeit übergeben habe. Zu Recht hebt der Verfasser dann die Bedeutung von Alfons als dem großen Lehrer des Gebetes hervor (Wer betet, wird „gerettet“), sowie seine Lehre vom „distacco“, die er selbst gelebt hat: das Abstand nehmen, das „Los-lassen“, um zur Freiheit zu finden, zur Freiheit in immer größerer Übereinstimmung mit dem Willen Gottes, worin letztlich alle Liebe zu Gott und alles Christwerden besteht.

Der dritte Abschnitt wendet sich der Bedeutung des Heiligen für die Seelsorge zu. Wie sein Lebensweg zeigt, spielte für ihn die Verkündigung des Evangeliums an die „Armen“, die „Verlassenen“, eine zentrale Rolle. Hier vor allem wird seine Aktualität deutlich, auch, so glaubt der Verfasser, und gerade, wenn Alfons sich den Verlassenen „auf dem Land“ zuwendet. Man denke an die heutigen priesterlosen Landgemeinden. Für Alfons und die Redemptoristen geschah die Glaubensverkündigung vor allem in den Volksmissionen, deren Inhalt und Geschichte seit den Tagen der Gründung

eindrucksvoll geschildert werden. Allerdings hätte man einige Sätze zur Krise dieser Seelsorgeform und den heutigen Bemühungen, den Impuls des Ursprungs in veränderter Form weiterzutragen, erwartet.

Abschnitte über die von Alfons initiierte „barmherzige Beichtseelsorge", seine Anleitung zum rechten Beten und seine schriftstellerische Tätigkeit um der Seelsorge willen, runden das Bild ab. Die Beurteilung der großen, kasuistischen „Moraltheologie" des Heiligen erscheint dem Rezensenten allerdings zu negativ. Man denke an seinen „Aequiprobabilismus", der, wie Franz Xaver Linsenmann nachgewiesen hat, über die „sophistischen Grübeleien" der so genannten kasuistischen Moralsysteme hinausweist. Denn, so Linsenmann, nicht mehr Willkür und Gesetz, sondern Vernunft und Gesetzesbuchstaben stehen bei Alfons einander gegenüber. In diesem Zusammenhang wäre dann auch auf den von Alfons hervorgehobenen Primat des von der Vernunft erleuchteten Gewissens einzugehen gewesen. Auch weitere zukunftsweisende, für die Seelsorge relevante Erkenntnisse, etwa in der so genannten Ehezwecklehre, hätten erwähnt werden müssen. Doch ist anzunehmen, dass die nachfolgenden Bändchen der Schriftenreihe diese Gesichtspunkte aufgreifen werden.

Wien *Otto Weiß CSsR*

◆ Lienau, Detlef: Sich fremd gehen. Warum Menschen pilgern. Matthais-Grünewald Verlag, Ostfildern 2009. (176) Pb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 21,90. ISBN 978-3-7867-2757-6.

Seit über 20 Jahren erlebt das Pilgern einen Boom, wie man ihn katholischerseits in der Aufbruchsstimmung nach dem II. Vatikanischen Konzil nicht für möglich hielt. Dass Theologie und Kirchen von diesem Boom schier überrollt wurden, zeigt der bis heute eklatante Mangel an theologischen Reflexionen und pastoralen Konzepten auf diesem Feld. Nachdem der Rezensent 2005 selber eine der wenigen einschlägigen Monografien katholischer Theologie vorgelegt hat, macht sich Detlef Lienau, Pfarrer und Mitglied der Kommunität Beuggen, an einen evangelischen Zugang zu diesem Phänomen.

Das ist insofern bemerkenswert, als die evangelische Kirche auf eine lange Tradition der Ablehnung von Wallfahrten zurückblickt. Lienau stellt sich diesem Erbe seiner Kirche, versucht es historisch zu erklären und dann unter geänderten Rahmenbedingungen der Moderne zu relativieren, um im Kontext genuin evangelischer Theologie einen positiven Zugang zum Pilgern zu öffnen (11). Zu diesem Zweck nähert sich der Verfasser dem Pilgern oder Wallfahren (zwei Begriffe, die für ihn fast deckungsgleich sind, 50) von verschiedenen Seiten: Zuerst richtet er den Blick auf Aussagen der *Bibel* über das Pilgern und biblische Pilgerpersönlichkeiten (10–47). Unter Letztere zählt er spannenderweise nicht nur die klassischen Gestalten Abraham, Moses und die Emmausjünger, sondern auch Eva und Adam, Kain, Noomi und Rut. Ein zweiter Zugang erfolgt über einen *geschichtlichen* Durchgang v.a. der mittelalterlichen Wallfahrtspraxis und der reformatorischen Kritik (48–77). Statistiken und Erfahrungsberichte bilden das Material für die Analyse *heutigen* Pilgerns, wobei auch bei den Erfahrungsberichten neben die Klassiker von Paolo Coelho und Hape Kerkeling zwei weniger bekannte Bücher von Carmen Rohrbach und Lee Hoinacki treten (78–105). Auf diesen drei Säulen aufruhend, erfolgt schließlich im vierten und letzten Schritt eine *systematisch-theologische Reflexion* des Pilgerns (106–172).

Lienau schreibt gut verständlich, hat eine klare theologische Position, von der aus er die verschiedenen Entwicklungen des Pilgerns bewertet, und geht mit seinem Material sehr sorgfältig und einfühlsam um. Die Balance von Nähe und Distanz zu heutigen Pilgerpraktiken wird durchgehend gehalten. Besonders sympathisch sind die Abschnitte, in denen der evangelische Theologe dezidiert katholische Wallfahrtsbräuche interpretiert wie z. B. den Reliquienkult oder das Ablasswesen (60–65). Der positiven Wertschätzung des letzteren kann der katholische Rezensent allerdings nur bedingt folgen. Dennoch trägt das Buch viel zur ökumenischen Verständigung auf einem wichtigen Zukunftsfeld der Pastoral und Spiritualität bei. Darüber hinaus hat der Rezensent eine Reihe überraschend neuer Sichtweisen dort gewonnen, wo Lienau sehr sensible Textinterpretationen anbietet. Schließlich entsteht im letzten Teil ein durchaus konsistentes, theologisch reflektiertes und anspruchsvolles Bild christlicher Wallfahrt, das Beachtung verdient.

Diese vielen positiven Aspekte würdigend, fallen aber auch einige wenige Schwächen auf:

Wie Lienau sein Material aus Bibel, Geschichte und heutigen Pilgererfahrungen theologisch verarbeitet, macht er nie zum Thema. Seine Methodik und Hermeneutik kann man nur erahnen – sie werden nicht ausgewiesen und reflektiert. Eine zweite Schwäche betrifft den sehr lockeren und freizügigen Umgang mit Quellenangaben und Zitatbelegen. Für ein erklärtermaßen theologisches und damit (populär-) wissenschaftliches Buch hätte man schon eine präzisere und konsequentere Zitationspraxis gewünscht. Und drittens halte ich den Untertitel für irreführend: „Warum Menschen pilgern" lässt eher an eine soziologisch-deskriptive denn an eine theologisch-normative Abhandlung denken. Ob hier verkaufsstrategische Überlegungen des Verlags die Oberhand gewannen?

Insgesamt ist aber ein sehr lesenswertes und gewinnbringendes Buch entstanden. Allen, die ihr Pilgern reflektiert gestalten wollen, sei es dringend ans Herz gelegt.

Linz *Michael Rosenberger*

◆ Nayak, Anand: Anthony de Mello. Sein Leben, seine Spiritualität. Patmos Verlag, Düsseldorf 2006. (209) Geb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 34,90. ISBN 978-3-491-70397-1.

Der 2009 verstorbene Professor für Missionstheologie und Religionswissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg/Schweiz Anand Nayak zeichnet im ersten Abschnitt dieses Werkes ein Porträt besonderer Art: Werdegang, Lebensgeschichte, Ausbildung, missionarische, psychologische und spirituelle Tätigkeit sowie die auf ignatianischen Exerzitien gründende Lehre seines Lehrers und spirituellen Vaters, des indischen Jesuiten und bekannten Autors Anthony de Mello (1931–1987). Dieser war Pionier der Integration asiatischer und christlicher Spiritualität und Prophet unserer Zeit, der Kernaussagen christlicher Botschaft und zementierte Strukturen der Kirche aufzubrechen und in eine der säkularisierten Welt sowie sinnsuchender Menschen verständliche Sprache zu übertragen versuchte. Nayak vertieft sich in die Auseinadersetzung seines Lehrers mit indischen Meistern und verweist in diesem Kontext auf die Transformierung der Geistlichen Übungen von Ignatius von Loyola in de Mellos Lehre von „Sadhana", dem zielgerichteten, konzentrierten Meditieren mit Leib und Seele (36). Das folgende Kapitel umreißt prägnant die Grundpfeiler der Spiritualität de Mellos als Prozesse des „Erwachens" zum „Glück und letztlich zur Freiheit" (62) konträr zu wohlstands- und überflussbedingter Abhängigkeit, Leiden und Schmerz, dem allein durch Unabhängigkeit, Unterscheidung sowie Achtsamkeit (69–78) und deren Wurzeln zu entgegnen ist.

Grundtenor des dritten Kapitels ist die sorgfältige, kritisch-fundierte Auseinandersetzung der Spiritualität Anthony de Mellos mit der am 24. Juni 1998 erfolgten Verurteilung einiger Aussagen aufgrund der Nähe zu hinduistisch-buddhistischen Auffassungen durch eine Notifikation und erklärende Note der Glaubenskongregation. Diese analysiert Nayak und versucht sie durch eine systematische Gegenüberstellung von Zitaten aus autorisierten Übersetzungen der beanstandeten Textpassagen zu widerlegen. Scharf und kritisch beleuchtet Nayak die Vorwürfe und verweist darauf, dass der Großteil der eingemahnten Aussagen nicht den authentischen Büchern de Mellos entnommen, Zitate aus dem Kontext gerissen und wortwörtlich bzw. fehlerhaft interpretiert worden sind.

Zudem hinterfragt Nayak die von der Kirche in vielen Bereichen tolerierte „Inkulturation" von Elementen anderer Religionen, Kulturen und Praktiken (95), verteidigt mit der von Metaphern durchwobenen Sprache de Mellos dessen Standpunkt und versucht die missverständliche Mehrdeutigkeit der Vorwürfe zu beheben, wie inhaltliche „Annäherung" an buddhistische, hinduistische und taoistische Elemente, „schweigende" Offenbarung der Leere und Unpersönlichkeit Gottes, ein Christusbild als Lehre neben anderen, Aussagen über das Böse, Ethik, Moral, Sünde und Reue, eine nicht relevante Eschatologie, die Untergrabung kirchlicher Autorität und daraus resultierende Gefahren für den katholischen Glauben (86–188), welche schließlich durch ein Verkaufsverbot von de Mellos Schriften weltweit und insbesondere im indischen Kontext unterbunden werden sollten.

Das vierte Kapitel bietet weltweite Reaktionen der Verurteilung, insbesondere von indischen Bischöfen und Jesuiten. Nayak vermerkt treffend, dass vatikanische Dokumente „selten von denjenigen verfasst" sind, „die sie unterzeichnen" (201), zudem auf Vorurteilen und fehlerhaften Interpretationen beruhen (202), im Stil einer „Gerichtsverhandlung" angefertigt werden, die „kalt und verurteilend, boshaft und zynisch" ist, „vorrangig damit befasst, die

Schuld und nicht die Integrität einer verdienten Persönlichkeit zu beweisen" (204). Um Anthony de Mellos innere spirituelle Freiheit verstehen zu können, bedarf es hingegen Offenheit und Vertrauens auf das Wirken des Geistes insbesondere in anderen (indischen und asiatischen) Religionen (vgl. Redemptoris Missio 56) und zudem ein ausgeprägtes Gespür für Humor. Denn hier liegt kein Buch vor, an dem „rote Warntafeln, ähnlich denen auf Zigarettenpackungen, angebracht" sind, die davor warnen, „dass das Lesen dieser Bücher gefährlich für die (spirituelle) Gesundheit des Lesers sein könnte" (8). Auch wird das Recht der Kirche über richtige und falsche Lehren Urteile, Empfehlungen oder sogar Warnungen auszusprechen nicht untergraben, sondern ausschließlich ein einseitiges und fehlerhaftes Vorgehen kirchlicher Untersuchungskommissionen, beruhend auf mangelhafter Übersetzung und missverständlichen Interpretation, aufgezeigt, das einen kritischen Blick hinter „weltkirchliche Kulissen" und Kontroversen wagt.

Anand Nayak legt ein interessantes Buch vor, in dem er von seiner eigenen im indischen Kontext beheimateten spirituellen Entwicklung im Spannungsfeld der Interaktion mit seinem Lehrer berichtet, zudem die berüchtigte Notifikation und deren einseitige, „mit der Lehre der Kirche unvereinbaren" Vorwürfe sorgfältig zu den authentischen Übersetzungen de Mellos in Beziehung setzt und ihn als Propheten und Heiler unserer Zeit gegenüberstellt – als tiefen Erneuerer des katholischen Glaubens, der die codierten Überzeugungen der christlichen Botschaft in eine zeitgemäße Interpretation bzw. Sprache der säkularisierten Welt transformiert, damit sie auf eine neue Weise wirkungsvoll werden und einen Hauch innerer Befreiung vermitteln.

Kremsmünster/Innsbruck *Walter Weinberger OSB*

◆ 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.

„Dass die Worte des ‚Vaterunser' bewohnbare Worte sind, die es gestatten, sich dort mit seinem Beten zu beheimaten, ist eine Erfahrung, die Menschen in Geschichte und Gegenwart wieder und wieder haben machen dürfen." (Vorwort, 7) Mit diesem Gebet wird ein Raum betreten, unermesslich groß, in den eingetreten und eintreten all „diejenigen, die das ‚Vaterunser' in welcher beglückenden oder bedrückenden Situation ihres Lebens jemals gebetet haben". (ebd.) Unüberschaubar ist die Zahl derer, denen das Gebet Jesu zum Wegbereiter und Wegbegleiter eigenen Betens geworden ist. Große und kleine BeterInnen haben sich dieses Gebet „so zu Eigen gemacht, dass sie es buchstäblich ‚weiter-gebetet' haben". (ebd.) Auf diesem Weg entstandene Gebete (ca. 140) werden in der vorliegenden „Schatztruhe", die geöffnet werden will, versammelt. Vorangestellt werden dieser Sammlung ein Geleitwort von Bischof Gregor Maria Hanke OSB (Eichstätt), das Vorwort sowie Bernhard Sills bereichernde wie vielfältige Überlegungen zum Vaterunser als Wegbegleiter und Wegbereiter des eigenen Betens (15–29). Angaben zu den Autoren (337–357) – unter anderem kommen zu Wort Abraham a Sancta Clara, Franz von Assisi, Rose Ausländer, Ernesto Cardenal, Eugen Drewermann, Charles de Foucault, Ernest Hemingway, Khalil Gibran, Martin Luther, Karl Rahner, Johann Michael Sailer, Fridolin Stier, Bernhard Welte, Jörg Zink, aber auch Peter Paul Kaspar –, ein Quellennachweis (359–371) sowie eine kleine Bibliografie zum Vaterunser (373–375) beschließen den mit einigen Bildern von Karin Haslinger illustrierten Band.

Dem Wunsch und der Intention Bernhard Sills, der Band möge sein Ziel erreicht haben, „wenn es ihm über die dort versammelten Textzeugnisse gelänge, die Frage wachzurufen und wachzuhalten, die lautet: Was beten wir eigentlich, wenn wir beten: ‚Vater unser …'?" schließt sich der Rezensent an!

Rutzenmoos *Bernhard J. Kagerer*

THEOLOGIE

◆ Angenendt, Arnold: Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011. (179) Geb. Euro 18,95 (D) / Euro 19,50 (A) / CHF 27,50. ISBN 978-3-451-30519-1.

Zweifelsohne ist die Frage um das rechte Verständnis des religiösen Opfers, im Besonderen des christlichen Opfers eine der drängendsten

und wichtigsten Fragen. Drängend, weil die Kategorie und Praxis des Opfers zu den problematischsten Formen der Religionsgeschichte zählt, wichtig, weil das Christentum das Opferverständnis zwar grundlegend transformiert, den Begriff des Opfers selbst aber weitergeführt hat. Das Kreuzesopfer gilt nicht zuletzt deshalb vielen Menschen heute als archaische Sakralisierung der Gewalt im Namen einer blutrünstigen Gottesvorstellung.

In den letzten Jahrzehnten hat in der Theologie vor allem eine Opfertheorie eine beinahe monopolhafte Deutungshoheit – nicht zuletzt durch die massive forschungsstrategische Bearbeitung vonseiten seiner Anhänger – erreicht: die Sündenbocktheorie von René Girard und deren Rezeption durch den verstorbenen Jesuiten Raymund Schwager und dessen Schülerkreis. Der französische Literaturwissenschaftler hat gewiss unbestritten eine schwergewichtige Erklärung für die Entstehung des universal zu beobachtenden Opferkultes in den Religionen vorgelegt: Die latente Gewaltanfälligkeit des Menschen führe aufgrund des anthropologischen Mechanismus des mimetischen Begehrens immer wieder zu eruptiven Aggressionsentladungen auf zufällige Opfer, deren Tod eine in sich zerworfene Gesellschaft befriede und dadurch zur Sakrifizierung des Opfers geführt habe. Dass die Opfer allerdings unschuldig ihr Blut vergossen haben, wurde in diesen Gesellschaften gerade mit dem religiösen Opferkult kaschiert. Allein in der christlichen Religion sei dieser Mechanismus aufgedeckt und theologisch (wenn auch nicht historisch) zu einem Ende gebracht worden.

Nun ist bemerkenswert, dass eine andere schwergewichtige Opfertheorie, jene des Schweizer Althistorikers Walter Burkert, wonach das religiöse Opfer vor allem ein Reflex ist auf das schon den Urmenschen als schockierende Tatsache bewusst werdende „Tötenmüssens um zu Überleben", kaum eine größere Resonanz und Rezeption erfahren hat. Auf dieses Desiderat im Opferdiskurs weist mit Nachdruck das vorliegende, in Form und Inhalt brillant geschriebene Buch des emeritierten Münsteraner Kirchenhistorikers Arnold Angendendt hin.

Der Autor stellt eingangs die beiden zur Diskussion stehenden Opfertheorien von Girard und Burkert vor und hält in einem Quervergleich trotz aller Gemeinsamkeiten fest, dass „Burkerts Definition entschieden weiter(trägt)" (25). Der springende Punkt sei der Umstand, dass schon in der antiken Philosophie, aber vor allem im Alten und Neuen Testament sowie in der Urkirche der Begriff des „geistigen Opfers" das materielle Opfer abgelöst habe. Während das materielle Opfer das Todesritual ins Zentrum stellte, sei für das geistige Opfer der Gesinnungswandel des Opferers der entscheidende Punkt.

Diese These entfaltet Angenendt in der gut lesbaren und vorbildlich belegten Studie. Nach einem kurzen Aufriss des Phänomens des geistigen Opfers in der griechischen und biblischen Tradition entfaltet der Autor das Opferthema im Christentum. Der zentrale kultische Mittelpunkt, die Eucharistiefeier, ist grundsätzlich als vergegenwärtigende Dankesfeier von Jesu Lebenshingabe in seinem Kreuzestod zu verstehen. Darin sah das Christentum von Anbeginn an einerseits den (in der griechischen Philosophie betonten) Aspekt des immateriellen Opfers, für die Wahrheit und das Gewissen einzustehen, andererseits den (in den alttestamentlichen Schriften betonten) Aspekt der „Hör- wie Zeugnisbereitschaft für Gott" (38) sowie des sozialen Opfers als Fürsorge für die Armen verwirklicht. Dementsprechend formte es seinen Opferbegriff, wie G. Theissen formulierte, als Synthese von „Lobopfer, gegenseitige(r) Hilfe (und) das Opfer des Märtyrers" (38).

Im vierten Abschnitt liefert der Autor eine bündige Zusammenfassung der Sühneopfer-Diskussion der jüngeren exegetischen und systematischen Theologie und stellt den entscheidenden Aspekt des Sühneverständnisses heraus: Die Solidarität des Stellvertreters Christi mit den in Schuld heillos verstrickten Menschen ist nicht Ersatzleistung anstelle der Sünder, sondern solidarisches Beistehen zur Beseitigung der Sünden.

Nach diesen religionsgeschichtlichen und theologischen Sondierungen wendet sich der Autor noch einmal dem eingangs aufgerollten Opferkonzept von René Girard zu. Er greift nun eine Vielzahl von Stimmen auf, welche die religionsphänomenologische Einseitigkeit und exegetische Haltlosigkeit einer ausschließlich auf Gewalt und Sündenbockmechanismus abzielenden Opfertheorie belegen sollen. Das Fazit aus dieser Analyse: „In Wirklichkeit bleibt Girard gegenüber Breite und Vielfalt des Opferphänomens partiell blind. Die Überprüfung der tatsächlich zu berücksichtigenden Opferarten erweist es." (93) „Es fehlt das geistige Opfer mit seinen zwei Dimensionen des Gotteszeugnisses

und der Nächstenliebe, wobei das Sühneproblem überhaupt geleugnet wird." (96)

Der sechste Abschnitt widmet sich Positionen sogenannter „Girard-Adepten", und zwar den Rezeptionen von Raymund Schwager, Wolfgang Palaver, Jozéf Niewiadomski und Georg Baudler. Seine kritische Analyse bestätigt Angenendts Vorwurf: „Weder erfassen sie mit der Sündenbock-Theorie das Opfer im Allgemeinen, noch das geistige Opfer im Besonderen. So überwiegend ist die Gewalt-Theorie, dass auch Walter Burkert zugunsten Girards vereinnahmt wird, indem man beifällig seinen Satz zitiert: ‚Grunderlebnis des ‚Heiligen' ist die Opfertötung'. Die viel weiterreichende Deutung, zumal die Hinüberführung ins geistige Opfer, ist nicht wahrgenommen, geschweige diskutiert worden." (107)

Das siebte Kapitel widmet sich dem Vorwurf, das Christentum sei wieder in das sakrifizielle Denken zurückgefallen, sein ursprünglicher Impuls der Aufdeckung der unschuldigen Opfer und die Praxis radikaler Gewaltlosigkeit sei im Lauf der Christentumsgeschichte nivelliert und das Christentum zu einer gewalttätigen Religion geworden. Ohne die Tatsache dieser Gewalt zu leugnen („Die Gewaltbilanz ist ohne Zweifel schrecklich und ein Verrat an der von Jesus in Religionsdingen verkündeten Gewaltlosigkeit"[115]), fordert der Autor allerdings eine differenzierte Urteilsbildung ein. Ein genauer Blick auf das NT zeigt nämlich: Es „verurteilt Willkürgewalt und akzeptiert offensichtlich Rechtsgewalt" (113), also jene legitime Gewaltanwendung, einer Willkürgewalt Grenzen zu ziehen.

„Die Aktualität des geistigen Opfers" ist Angenendts abrundendes Schlusskapitel, in dem er aufzeigt, dass die moderne Gesellschaft, sei es in ihrer Demokratie, im Wissenschaftsbetrieb, in der Berufs- oder Sozialtätigkeit ohne den Einsatz von Opferbereitschaft, nicht möglich wäre. „Dieses Opfer des freiwilligen Selbsteinsatzes hat alle Säkularisierungen überlebt." (124). Noch einmal wird auf die Missbrauchsanfälligkeit der Opferbereitschaft hingewiesen – die Nationalismen und Terrorsysteme des 19. und 20. Jahrhunderts haben das Verständnis des Opferns als Aufopfern für Staat oder Ideologie tiefgreifend „in Misskredit" (126) gebracht.

Eine letzte Ambivalenz in der gegenwärtigen Opferdebatte zeigt sich für den Autor in der Instrumentalisierung des Opferbegriffs. Erst wer als Opfer wahrgenommen werde, habe heute ein Privileg in der sozialpolitischen Wahrnehmungsbereitschaft. Darum betont er eine letzte unverzichtbare Unterscheidung: „Opferbereitschaft kann fanatisch missbraucht werden – und doch ist ohne Opferbereitschaft keine Humanität aufzubauen. […] Die Diskussion um Vergangenes und Bleibendes im Opfer steht vor einer geradezu unlösbaren Aufgabe: einerseits die kaschierten und destruktiven Opfermechanismen aufzudecken und anzuprangern, andererseits die bleibende Notwendigkeit des Opfers aufzuzeigen." (131 f.)

Das Buch von Arnold Angenendt ist der gegenwärtig beste Beitrag zur komplexen Opferdiskussion. Auf dem Rückentext des Einschlags hat der Verlag sein Urteil kundgegeben: „Eine fulminante Gesamtschau zu einem zentralen Begriff des Christentums – kenntnisreich, handfest und überzeugend." Dem ist nichts hinzuzufügen.

Linz *Franz Gruber*

THEOLOGIE INTERKULTURELL

◆ Mbogu, Nicholas Ibeawuchi: Christology and Religious Pluralism. A Review of John Hick's Theocentric Model of Christology and the Emergence of African Inculturation Christologies (Beiträge zur Missionswissenschaft und Interkulturellen Theologie 22). Lit-Verlag, Berlin 2006. (432) Kart. Euro 39,90 (D) / Euro 41,40 (A) / CHF 60,90. ISBN 978-3-8258-9942-4.

Dass das Problembewusstsein eines kulturellen und religiösen Pluralismus kein exotisches Randthema mehr darstellt, sondern zu einem Angelpunkt christlich-theologischer Systematik geworden ist, zeigt sich exemplarisch in der vorliegenden Untersuchung des nigerianischen Theologen Ibeawuchi Mbogu CMF, die 2006 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg als Dissertation im Fach Dogmatik eingereicht wurde. Absicht dieser Studie ist es, die „Theozentrik" des religionstheologischen Konzepts von John Hick als Ansatz für eine genuin afrikanische Christologie vorzustellen.

Auf dem Hintergrund der religionstheologischen Grundfrage: „How are other world religions related to Christianity" (29) stellt sich die spezifisch christologische Frage: „To what extent is Jesus Lord? How are we to understand

the universal significance of Jesus Christ?" (33). Der Verfasser stellt angesichts dieser Herausforderung die Unerlässlichkeit dialogischer Theologie heraus: „We dialogue, not because we are indifferent to truth, but because we care so much for it" (64). Von daher erfährt der pluralistische Ansatz von John Hick (der eine „ultimate reality" hinter allen religiösen Erscheinungsformen und letztlich eine „soteriological transformation" als Grundvollzug *aller* Religionen annimmt, vgl. 91) sowohl Würdigung als auch Kritik, die auf den Vorwurf eines (religions-) theologischen „reductionsm" (105) hinausläuft. Das altkirchliche Bekenntnis zur Menschwerdung wird von Hick metaphorisch interpretiert (vgl. 127–132), und das bedeutet: „Jesus remains for Hick an extraordinary moral and religious exemplary personality, in his openness to the mysteries of God, a ‚Reality-centred' life, and a great inspiration" (140). In der Auseinandersetzung mit Hicks Religionstheologie und Christologie schwankt der Verfasser zwischen kritischer Infragestellung und vorsichtiger Annäherung hin und her: einerseits wirft er ihm vor, die Differenz zwischen unterschiedlichen Religionen nicht ernst zu nehmen (vgl. 187–200), anderseits würdigt er die funktionale bzw. metaphorische Christologie Hicks als Ansatz zu einer Überwindung exklusivistischen Denkens: „[…] while the Christ-event is the universal sacrament of God's will to save mankind, it need not therefore be the only possible expression of that will" (267).

Im zweiten Hauptteil dieser Arbeit geht der Verfasser diesem „differenzkritischen" Duktus Hicks nach, hebt z. B. dessen kolonialismuskritischen Beitrag hervor (vgl. 336) und zeigt das Potenzial einer „Theologie der Gastfreundschaft" auf, die Christus als ethnisch und kulturell universalen „host" begreift (so etwa im Ansatz von *Enyi Ben Udoh*): „He welcomes all into the family of God" (371). Hier markiert der Verfasser die Parallele zu Hicks „theozentrischer Christologie": Es geht um „*good life*" (380), das *allen* in der Gemeinschaft mit Gott und den Menschen zugedacht ist, und eine solche *pneumatologisch* orientierte Soteriologie (die nach Überzeugung des Verfassers weithin noch fehlt, vgl. 386) hat Konsequenzen: „The concern here is not on the number of the saved among the unbelievers, but to discovering the imprints of God's universal will to save" (386f.). In diesem Zusammenhang stellt der Verfasser kritische Rückfragen an manche einseitigen Entwicklungen in der afrikanischen Kirche, die durch eine „chief ecclesiology" (394) begünstigt werden. Entscheidend aber bleibt die Relativierung konfessions- und religionsspezifischer Paradigmen auf die Heils- und Gottesfrage hin, die der Verfasser als Gemeinsamkeit in Hicks theozentrischer Christologie und im Lebensbezug afrikanischer Christologien gegeben sieht: „[…] African Christologies show a sense of partiality, the necessary consequence of a ‚functional Christology', whose primary aim is not that of elaborating a complete Christology in which all the mysteries of Christ are duly handled and explained, but that of answering one faith need of a particular portion of humanity" (402f.).

Diese Studie erschließt Ansätze und Problemstellungen, die westlicher Theologie ansonsten kaum zugänglich sind, und liest die Christologie John Hicks konsequent von einem soteriologischen und anthropologischen Interesse her. Beeinträchtigt wird die Untersuchung durch eine Überfülle von Zitaten und Stellungnahmen, die eingearbeitet werden, sowie durch die Tatsache, dass der Verfasser gegenüber der Position Hicks letztlich unentschieden bleibt. Ungeklärt bleibt auch der Stellenwert des Judentums, das an einigen Stellen als kulturell vernachlässigbarer „Rahmen" des frühen Christentums erscheint (vgl. 5, 67, 270). Ein technischer Fehler ist zu melden: der Text von Seite 170, 4. Zeile bis 172 Ende wird von Seite 173, 1. Zeile bis 175 unten (wortwörtlich) wiederholt. – Insgesamt ist dieses Buch ein interessantes Beispiel für die Rezeption eines Diskurses aus westlicher Tradition im Kontext afrikanischer Theologie.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

THEOLOGISCHE AUTOREN

◆ Eppe, Paul: Karl Rahner zwischen Philosophie und Theologie. Aufbruch oder Abbruch? (Pontes. Philosophisch-theologische Brückenschläge 42). Lit-Verlag, Berlin 2008. (V, 310) Pb. Euro 34,90 (D) / Euro 35,90 (A) / CHF 54,90. ISBN 978-3-8258-1499-1.

Mit Blick auf die Fülle der Sekundärliteratur zu Karl Rahner rechtfertigt der Verfasser sein Buch mit der Einschätzung, eine „Analyse der Struktur seiner theologisch-philosophischen Denkentwicklung von der Früh- bis hin zur Spätphase als Gesamtüberblick mit vergleichbarer Fragestellung" (1) liege bisher nicht vor.

Auf diesem Hintergrund untersucht der Verfasser den Zusammenhang zwischen philosophischem und theologischem Denken Karl Rahners; den roten Faden seiner Analyse Rahners bildet die These: „Philosophisches Denken folgt theologischer Absicht" (4). So sehr also Karl Rahner in der scholastischen Philosophie versiert und durch die Vorlesungen bei Martin Heidegger (vgl. 33–35) intellektuell geschult war, so wenig lag ihm an der Entwicklung einer fachphilosophischen Kompetenz als solcher; es ging ihm letztlich, so der Verfasser, um „Philosophieren in der Theologie, aber in theologischer Absicht" (37). Diese Interpretation ist für die gesamte Arbeit maßgeblich, und sie trifft durchaus einen typischen Zug des Werkes Rahners. Weniger zutreffend ist allerdings das Verständnis des „Transzendentalen", das der Verfasser eher im Sinn von „transzendent" bzw. „mystisch" auslegt; er spricht etwa von „mystisch unterlegtem transzendentalem Denken" (23) und betont, dass „‚transzendentale Erfahrungen' im Sinne Karl Rahners […] als theologischer Sammelbegriff für alle übersinnlichen […] Erfahrungen" (137) zu verstehen seien. In diesem Sinn wird auch *Hörer des Wortes* als „eine transzendentaltheologische Übersetzung spirituell-mystischen Gottdenkens" (122) angesehen. Warum der Verfasser nicht auf die ureigenste Erklärung Rahners selbst zurückgreift, der eine „transzendentale Fragestellung" als Bezug auf die „notwendigen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis oder Tun im Subjekt selbst" (Schriften zur Theologie VIII, 44) definiert, oder die einschlägige Studie von Nikolaus Knoepffler (*Der Begriff „transzendental" bei Karl Rahner* [IThS 39]. Innsbruck 1993) heranzieht, ist schwer nachvollziehbar.

Der Verfasser hätte die Relevanz von Philosophie im theologischen Denken Karl Rahners auch in der Weise verdeutlichen können, dass er die Tradition transzendentalphilosophischen Denkens weiterverfolgt (was nur mit einem kurzen Exkurs zu Emerich Coreth [vgl. 74–77] erfolgt) oder die *philosophische* Kritik an Rahners Denkform herausarbeitet (vgl. dazu die inzwischen schon „klassischen" Studien von O. Muck, E. Simons, P. Eicher u. a.). Stattdessen bevorzugt der Verfasser eine Analyse der „Glaubenstheologie" Rahners und ihrer gnadentheologischen, praktisch-theologischen und auch spirituellen Aspekte. Während eine Fülle an Material behandelt wird, klingt immer deutlicher der Vorwurf an, Rahners Theologie sei mit der „katholischen Dogmatik" wenig bis nicht vereinbar; so heißt es etwa: „Die Gefahr einer Aufweichung von dogmatischen Grundwahrheiten (depositum fidei) ist jedenfalls gegeben, wenn Subjektivismus und Relativismus das Glaubensgeschehen bestimmen und Glaubensinhalte der Beliebigkeit preisgegeben sind" (212). Rahners transzendentaler Christologie wird unterstellt, „die Menschwerdung des Logos […] als ‚Idee' verstanden" (220) zu haben. Schließlich ist von einem „Grunddissens" (258) die Rede, der sich zwischen „transzendentalem" und „kerygmatischen" Denken auftue: „Es geht um unterschiedliche Denkprinzipien: Geschichtlich orientiertes Theologiedenken tritt an gegen transzendental-mystisches Erfahrungsdenken" (259). Zu guter Letzt stellt der Verfasser mit Blick auf Rahner fest: „Seine ‚theologische Methode', die in Wirklichkeit eine theologische Alternative zur klassischen Theologie ist, führt in ein von der kirchenamtlichen Theologie verschiedenes Glaubens- und Theologieverständnis" (302).

Das Buch lässt den Rezensenten etwas ratlos zurück; es erscheint unerklärlich, wie sich die massiv kirchenpolitisch zugespitzten Aussagen am Ende des Buches mit der eingangs formulierten Forschungsfrage in Einklang bringen lassen. Der Eindruck, die Spannung von *Erkenntnis* (theologischer Texte und Positionen) und *Interesse* (am abschließenden „Urteil" über Rahner) sei – wieder einmal – zugunsten des zweiten Pols aufgelöst worden, lässt sich leider nicht völlig von der Hand weisen.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

Eingesandte Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalt dieser Schriften. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

AKTUELLE FRAGEN

Allen, John L.: Das neue Gesicht der Kirche. Die Zukunft des Katholizismus. Übersetzt von Bernardin Schellenberger. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2011. (496) Geb. Euro 29,99 (D) / Euro 30,90 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-579-06550-2.

Buckenmaier, Achim: Ist das noch unsere Kirche? Die Zukunft der christlichen Gemeinde. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2012. (158) Pb. Euro 16,90 (D) / Euro 17,40 (A) / CHF 24,50. ISBN 978-3-7917-2423-2.

Leitschuh, Marcus C. (Hg.): Gewagte Aufbrüche. Beiträge zum Dialogprozess (topos taschenbuch 810). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2012. (174, 4 s/w Fotos) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A). ISBN 978-3-83670810-4.

Pesch, Otto Hermann (Hg.): Gottes Kirche für die Menschen. Erwartungen – Forderungen – Träume (topos taschenbücher 783). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2011. (119) Pb. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 14,50. ISBN 978-3-8367-0783-1.

Philipp, Thomas: Wie heute glauben? Christsein im 21. Jahrhundert. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2010. (198, s/w Abb.) Geb. Euro 17,95 (D) / Euro 18,50 (A) / CHF 27,50. ISBN 978-3-451-32348-5.

BIBELWISSENSCHAFT

Kasan, Helga: Mit-Leiden Gottes. Ein vergessener Aspekt des biblischen Gottesbildes. Wiedergewinnung eines durch das Eindringen griechisch-metaphysischen Denkens in die frühe Kirche verstellten Aspektes biblischer Gottesoffenbarung an Hand ihr entsprechenden dialogischen Seinsverständnisses. Internationaler Verlag der Wissenschaften Peter Lang, Frankfurt u. a. 2010. (437) Geb. Euro 32,80 (D) / Euro 33,80 (A) / CHF 43,00. ISBN 978-3-631-59801-6.

Porzelt, Burkard: Grundlinien biblischer Didaktik (UTB M 3656). Verlag Julius Klinkhardt, Bad Heilbrunn 2012. (175, 5 s/w Abb.) Pb. Euro 17,99 (D) / Euro 18,50 (A) / CHF 25,90. ISBN 978-3-8252-3656-4.

Zugmann, Michael: Missionspredigt in nuce. Studien zu 1 Thess 1,9b–10. Wagner Verlag, Linz 2012. (XVII, 303) Pb. Euro 26,00 (D, A). ISBN 978-3-902330-65-9.

BIOGRAPHIE

Bosco, Teresio: Don Bosco. Priester und Erzieher (topos taschenbücher 792). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2012. (328, zahlr. Abb.) Pb. Euro 12,90 (D) / Euro 13,30 (A). ISBN 978-3-8367-0792-3.

DOGMATIK

Poirel, Ralph: Die Idee des lebendigen Gottes. Franz Xaver Dieringers (1811–1876) christozentrische Offenbarungstheologie (Bonner dogmatische Studien 50). Echter Verlag, Würzburg 2012. (249) Pb. Euro 30,00 (D) / Euro 30,90 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-429-03435-1.

Welte, Paul H.: Erlösung – wie und wozu? Was Christen unter Heil verstehen. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2012. (192) Pb. Euro 18,90 (D) / Euro 19,50 (A) / CHF 28,90. ISBN 978-3-7917-2422-5.

KIRCHENGESCHICHTE

Hogg, James / Schlegel, Gerhard (Hg.): Monasticon Cartusiense. Band IV, Pars III: Lombardia Propinquior. Tomo 1 (Analecta Cartusiana 185,4). Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg, Salzburg 2011. (602, zahlr. Abb.) Pb. Euro 40,00 (D, A). ISBN 978-3-902649-58-4.

Hogg, James / Schlegel, Gerhard (Hg.): Monasticon Cartusiense. Band IV, Pars III: Lombardia Propinquior. Tomo 2 (Analecta Cartusiana 185,4). Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg, Salzburg 2011. (502, zahlr. Abb.) Pb. Euro 40,00 (D, A). ISBN 978-3-902649-78-2.

KIRCHENRECHT

Reißmeier, Johann J.: Sexueller Missbrauch im kirchlichen Strafrecht. Verfahren – Zuständigkeiten – Strafen. Eine Handreichung. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2012. (128) Pb. Euro 14,95 (D, A) / CHF 23,50. ISBN 978-3-7022-3146-0.

LITURGIE

Maßmann, Monika (Hg.): „Der Himmel geht über allen auf." Gottesdienste im Freien. Gebetsgänge, Prozessionen, Andachten und Segnungen (Konkrete Liturgie). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2012. (144) Pb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 21,90. ISBN 978-3-7917-2420-1.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Fuchs, Guido (Hg.): Gastlichkeit. Ihre Theologie, Spiritualität und Praxis im Gottesdienst. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2012. (168) Geb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-7917-2437-9.

Gerhards, Albert: Wo Gott und Welt sich begegnen. Kirchenräume verstehen. Butzon & Bercker, Kevelaer 2011. (200, 63 s/w Abb., Schutzumschlag, Lesebändchen) Geb. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 30,50. ISBN 978-3-7666-1544-2.

Kunzler, Michael: Sein ist die Zeit. Eine Einführung in Liturgie und Frömmigkeit des Kirchenjahres. Bonifatius Verlag, Paderborn 2012. (351) Geb. Euro 26,90 (D) / Euro 27,70 (A) / CHF 36,90. ISBN 978-3-89710-500-3.

Lödel, Ruth: Der Gottesdienst im Altenheim. Erfahrungen – Anregungen – Herausforderungen. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2012. (240) Pb. Euro 24,90 (A) / Euro 25,60 (A) / CHF 35,50. ISBN 978-3-17-018880-8.

Scheeben, Matthias J.: Über die Eucharistie und den Messkanon. Zwei Aufsätze des Kölner Theologen aus den Jahren 1862 und 1866. Herausgegeben und kommentiert von Michael Stickelbroeck (Schriften der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten 2). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2011. (128) Kart. Euro 16,90 (D) / Euro 17,40 (A) / CHF 24,50. ISBN 978-3-7917-2392-1.

ÖKUMENE

Feige, Gerhard: Auf ökumenischer Spur. Studien – Artikel – Predigten. Zum 60. Geburtstag von Bischof Dr. Gerhard Feige herausgegeben von Johannes Oeldemann. Aschendorff Verlag, Münster 2011. (363) Geb. Euro 19,80 (D) / Euro 20,40 (A). ISBN 978-3-402-12914-2.

PASTORALPSYCHOLOGIE

Müller, Wunibald: Liebe und Zölibat. Wie eheloses Leben gelingen kann (topos taschenbücher 772). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 42012. (168) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A). ISBN 978-3-8367-0772-5.

PASTORALTHEOLOGIE

Augst, Kristina: Auf dem Weg zu einer traumagerechten Theologie. Religiöse Aspekte in der Traumatherapie – Elemente heilsamer religiöser Praxis (Praktische Theologie heute 121). Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2012. (224) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-17-022155-0.

Claver, Francisco F.: Der Aufbau einer Ortskirche. Vermächtnis eines philippinischen Bischofs. Mit einem Vorwort von Erzbischof Orlando B. Quevedo. Herausgegeben von Ulrich Winkler, übersetzt von Roland Twerenbold und Paul Stadler, unter Mitarbeit von Verena Vitzthum und Daniel Ammann (Salzburger Theologische Studien 44). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2011. (272) Pb. Euro 28,00 (D, A) / CHF 38,50. ISBN 978-3-7022-3149-1.

Hoyer, Birgit: Seelsorge auf dem Land. Räume verletzbarer Theologie (Praktische Theologie heute 119). W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2011. (400) Pb. Euro 39,90 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 53,90. ISBN 978-3-17-022070-6.

PHILOSOPHIE

Wagner, Hans: Religionsbriefe. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Reinhold Aschenberg. Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 2011. (264) Pb. Euro 48,00 (D) / Euro 49,40 (A). ISBN 978-3-8260-4551-6.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Biesinger, Albert / Kohler-Spiegel, Helga (Hg.): Woher, wohin, was ist der Sinn? Die großen Fragen des Lebens. Kinder fragen – Forscherinnen und Forscher antworten. Mit Illustrationen von Mascha Greune. Kösel Verlag, München 2011. (144) Geb. Euro 15,99 (D) / Euro 16,50 (A) / CHF 22,90. ISBN 978-3-466-37016-0.

Roebben, Bert: Religionspädagogik der Hoffnung. Grundlinien religiöser Bildung in der Spätmoderne (Forum Theologie und Pädagogik 19). Lit Verlag, Berlin u. a. 2011. (253) Geb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 / CHF 39,90. ISBN 978-3-643-11180-7.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Güzelmansur, Timo (Hg.): Hat Jesus Muhammad angekündigt? Der Paraklet des Johannesevangeliums und seine koranische Bedeutung (CIBEDO-Schriftenreihe 1). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2012. (216) Pb. Euro 22,00 (D) / Euro 22,70 (A) / CHF 31,50. ISBN 978-3-7917-2314-3.

Heine, Susanne / Lohlker, Rüdiger / Potz, Richard: Muslime in Österreich. Gesichte | Lebenswelt | Religion. Grundlagen für den Dialog. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2012. (294) Geb. Euro 27,95 (D, A) / CHF 38,50. ISBN 978-3-7022-3025-8.

Renz, Andreas / Gharaibeh, Mohammad / Middelbeck-Varwick, Anja / Ucar, Bülent: „Der stets größere Gott". Gottesvorstellungen in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Isalm 7). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2012. (264) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-7917-2427-0.

SOZIALETHIK

Berg, Helmut: Vom Gelde, das dem Leben dient. Mikrofinanz und andere Aspekte sozial verantwortbaren Umgangs mit Geld im Licht der ökonomischen Bedingtheit des Menschen (Finance & Ethics 2). Internationaler Verlag der Wissenschaften Peter Lang, Frankfurt a. M. u. a. 2011. (572) Geb. Euro 74,80 (D) / Euro 76,90 (A) / CHF 98,00. ISBN 978-3-631-63088-3.

Tebartz-van Elst, Franz-Peter: Werte wahren – Gesellschaft gestalten. Plädoyer für eine Politik mit christlichem Profil. Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 2012. (287) Geb. Euro 19,95 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 30,50. ISBN 978-3-7666-1390-5.

SPIRITUALITÄT

Bialas, Volker: Wahrheitssuche und Selbstfindung. Die Erfahrung des Göttlichen (Wegweisungen 1). EOS Verlag, St. Ottilien 2009. (136, 8 s/w Abb.) Pb. Euro 14,80 (D) / Euro 15,30 (A). ISBN 978-3-8306-7340-8.

Calderón de la Barca, Pedro: Das große Welttheater. Übertragen und für die Bühne eingerichtet von Hans Urs von Balthasar (Christliche Meister 56). Johannes-Verlag, Einsiedeln ^{2}2011. (82) Pb. Euro 7,00 (D) / Euro 7,20 (A) / CHF 10,50. ISBN 978-3-89411-416-9.

Engling, Clemens: Anna Katharina Emmerick. Mystikerin der Nächstenliebe (topos taschenbücher 739). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2011. (141) Pb. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 15,90. ISBN 978-3-8367-0739-8

Johannes Paul II.: Barmherzigkeit Gottes – Quelle der Hoffnung. Ausgewählt und eingeleitet von Edith Olk (Christliche Meister 57). Johannes-Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2011. (320) Pb. Euro 17,00 (D) / Euro 17,50 (A) / CHF 25,50. ISBN 978-3-89411-413-8.

Knechten, Heinrich Michael: Das Leben spendende Kreuz (Studien zur russischen Spiritualität IX). Verlag Hartmut Spenner, Kamen 2011. (228) Pb. Euro 19,80 (D) / Euro 20,40 (A). ISBN 978-3-89991-121-3.

Knechten, Heinrich Michael: Licht in der Finsternis. Johannes von Kronstadt (Studien zur russischen Spiritualität VII). Verlag Hartmut Spenner, Kamen 2010. (239) Pb. Euro 19,80 (D) / Euro 20,40 (A). ISBN 978-3-89991-109-1.

Lienau, Detlef: Sich fremd gehen. Warum Menschen pilgern. Matthais-Grünewald Verlag, Ostfildern 2009. (176) Pb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 21,90. ISBN 978-3-7867-2757-6.

Ouellet, Mark: Charismen. Eine Herausforderung (Neue Kriterien 12). Johannes Verlag

Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2011. (105) Pb. Euro 10,00 (D) / Euro 10,30 (A) / CHF 15,00. ISBN 978-3-89411-414-5.

Pieper, Josef: Glück und Kontemplation. Herausgegeben von Berthold Wald (topos taschenbücher 766). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2012. (95) Pb. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A). ISBN 978-3-8367-0766-4.

Wolff, Uwe: Welche Farbe hat die Himmelstür? Symbole der Weltreligionen für unsere Zeit gedeutet (topos taschenbücher 786). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2012. (156) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A). ISBN 978-3-8367-0786-2.

THEOLOGIE

Angenendt, Arnold: Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011. (179) Geb. Euro 18,95 (D) / Euro 19,50 (A) / CHF 27,50. ISBN 978-3-451-30519-1.

Schwens-Harrant, Brigitte / Seip, Jörg: Der geplünderte Tempel. Ein Dialog. Klever Verlag, Wien 2012. (143) Pb. Euro 15,90 (D, A). ISBN 978-3-902665-43-0.

Stoellger, Philipp / Klie, Thomas (Hg.): Präsenz im Entzug. Ambivalenzen des Bildes (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 58). Verlag Mohr Siebeck, Tübingen 2011. (573) Pb. Euro 94,00 (D) / Euro 96,70 (A). ISBN 978-3-16-150821-9.

Weß, Paul: Gott, Christus und die Armen. Eine Rückbesinnung auf den biblischen Glauben als Beitrag zur Lösung des Konflikts in der Befreiungstheologie. Mit einem Geleitwort von Joao Batista Libanio (Edition ITP-Kompass 10). Institut für Theologie und Politik, Münster ^{2}2011. (258) Kart. Euro 17,80 (D). ISBN 978-3-9809421-8-8.

THEOLOGISCHE AUTOREN

Piper, Josef: Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes. Herausgegeben von Berthold Wald (topos taschenbücher 765). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2012. (92) Pb. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A). ISBN 978-3-8367-0765-7.

VARIA

Maier, Hans: Reisen durch die Zeit. Glossen. Ausgewählt von Markus Zimmermann (topos taschenbücher 782). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2012. (190) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A). ISBN 978-3-8367-0782-4.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: . . . . . Orte des Konzils heute

Andreas Renz: . . . . . Das Konzil und die Religionen heute. Der interreligiöse Dialog
Margit Eckholt: . . . . . Kein Konzil der Frauen, aber ein Konzil mit Frauen
Hans-Joachim Höhn: . . . . . Das Konzil und die säkulare Gesellschaft
Thomas Böhm: . . . . . Das Konzil und die Medien

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/92022-330 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Postgiro Nürnberg 6969-850 BLZ 760 100 85 Bayer. Hypobank Regensburg 6 700 505 292 BLZ 750 203 14 Sparkasse Regensburg 208 BLZ 750 500 00
In Österreich	Theologisch-praktische Quartalschrift in der Katholisch-Theologischen Privatuniversität, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz, Tel. 070/784293-4142, Fax -4156, E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at oder Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/92022-330, E-Mail: verlag@pustet.de oder über den Buchhandel
Einzahlung	Sparkasse Oberösterreich BLZ 20320 Nr. 18 600-001 211
Im Ausland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/92022-330 oder über den Buchhandel In der Schweiz über den Buchhandel oder bei Verlagsauslieferung Herder Basel, Muttenzerstraße 109, CH 4133 Pratteln 2

Bezugspreise ab Jahrgang 2010	Jahresabonnement	Einzelheft
Bundesrepublik Deutschland und Ausland	Euro 35,00	Euro 10,00
Österreich	Euro 35,00	Euro 10,00
Schweiz	sFr 58,50	sFr 18,50

Versandkosten werden zusätzlich verrechnet.
Studenten erhalten gegen Studiennachweis Ermäßigung.
Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich.
Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Halbjahresende, jeweils zum 31. Mai bzw. 30. November vorgenommen werden.

Theologisch-praktische Quartalschrift
ISSN 0040-5663

Medieninhaber (Verleger): Friedrich Pustet KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg
Redaktion: Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz, Tel. 0732/784293-4142, Fax -4156
E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at
Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Satzerstellung: Mag. Bernhard Kagerer, Ritzing 3, A 4845 Rutzenmoos
Herstellung: Friedrich Pustet KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg
Anzeigenverwaltung: Verlag Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg

Theologisch-praktische Quartalschrift

Jedes Heft der Theologisch-praktischen Quartalschrift greift aktuelle Schwerpunktthemen auf, versammelt kompetente Autorinnen und Autoren und versucht eine lebendige Verbindung unterschiedlichster Gesichtspunkte aus Religion, Kirche und Gesellschaft zu leisten. Der Rezensionsteil informiert über neueste theologische Literatur.

Einzelhefte können zum Preis von € **10,– (D) / € 10,– (A) / SFr 18,50** beim Verlag bestellt werden:

Diskurse der Sünde, Heft 1/2012
Mertin, *Von Sünden und Sündern* ◆ Garhammer, *Rettende Formulierungen* ◆ Häring, *Es geht ums Ganze – Gnade und Sünde* ◆ Dlugoš / Müller, *Was ist Sünde?* ◆ Pock, *Neue Ort der Vergebung* ◆ Otto, *»Dann bist auch du ein Dieb!«* ◆ Altmeyer, *»Fremdsprache Religion«* ◆ Marböck, *Die Psalmen – Ein Strom, der trägt*

Stille, Heft 4/2011
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*

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

Wem gehören die Sakramente?, Heft 4/2010

Burnout, Heft 3/2010

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

Dialogprozess und Sakramentenlehre neu betrachtet

Achim Buckenmaier

Ist das noch unsere Kirche?

Die Zukunft der christlichen Gemeinde

Wie müsste die Kirche aussehen, wenn sie ihren biblischen Wurzeln und dem Willen Jesu entsprechen würde? Welche Aufgabe hat die Kirche in der Welt und wie muss sie beschaffen sein, um diesen Auftrag zu erfüllen? Wer die dringend gebotene Reform der Kirche in Gang bringen will, muss diese Fragen beantworten. Der Autor bietet dafür solides Grundwissen und überzeugende Argumentationshilfen, indem er den Anfang der Kirche zum bleibenden Maßstab für ihre Entwicklung und Reformen nimmt.

»Buch des Monats März 2012«
(Borromäusverein)

160 Seiten, kartoniert, ISBN 978-3-7917-2321-1
€ 16,95 (D) / € 17,50 (A) / SFr 25,90

Achim Buckenmaier

Die sieben Zeichen des Messias

Das eine Volk Gottes als Sakramente für die Welt

Die Autoren wählen einen außergewöhnlichen Zugang für ihre Einführung in das Sakramentenverständnis: kein einzelnes Sakrament kann verstanden werden, wenn das Grundsakrament „Kirche" nicht verstanden wird. Denn Sakramente haben nur Sinn, wenn sie mit der Aufgabe der Kirche in der Welt verbunden bleiben. Sie sind weder magische Riten noch Mittel zu einem individualistischen Heil. Einen weiteren Schwerpunkt legen die Autoren auf die unhintergehbare Verbundenheit des Sakraments „Kirche" mit dem Gottesvolk Israel. Der Leser erfährt, wie die Sakramente im Leben und Handeln Jesu grundgelegt sind und welche Funktion und Bedeutung sie für Christen von heute haben können.

152 S., kart., ISBN 978-3-7917-2426-3
€ 16,95 (D) / € 17,50 (A) / SFr 25,90

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

B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Orte des Konzils heute

Höhn · Verweltlicht?
Weber · „Zum Leben gekommen"
Niewiadomski · Hierarchie zwischen Anspruch und Realität
Groen · Das Konzil, gottesdienstliches Leben und religiöse Volkskultur
Böhm · Das Konzil und die Medien heute
Renz · Das Konzil und die Religionen heute
Eckholt · Kein Konzil der Frauen, aber eines mit Frauen
Kaineder · Jugend und das Zweite Vatikanum

Primetshofer · Unauflöslichkeit von Ehen
Maier · Die Bandbreite des Judentums heute

Literatur:
Zu einer Relektüre der Liturgiekonstitution (Franz Nikolasch)
Bert Roebben: Religionspädagogik der Hoffnung (Alfred Habichler)
Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Dogmatik, Ethik, Kirchenrecht, Liturgiewissenschaft, Pastoraltheologie, Religionspädagogik, Spiritualität, Theologie

3
2012
160. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet

Schwerpunktthema: Orte des Konzils heute

Franz Gruber: Editorial ... 225
Hans-Joachim Höhn: Verweltlicht? Kirche in der modernen Gesellschaft ... 227
Franz Weber: „Zum Leben gekommen." Das Konzil in den Ortskirchen des Südens ... 233
Józef Niewiadomski: Nur auf dem Pulverfass? Verwickelt? Hierarchie zwischen Anspruch und Realität ... 241
Basilius J. Groen: Das Konzil, gottesdienstliches Leben und religiöse Volkskultur heute ... 248
Thomas H. Böhm: Das Konzil und die Medien heute ... 254
Andreas Renz: Der interreligiöse Dialog. Das Konzil und die Religionen heute ... 262
Margit Eckholt: Kein Konzil der Frauen, aber eines mit Frauen. Das Zweite Vatikanum – Frauenperspektiven?! ... 270
Teresa Kaineder: Regie und Drehbuch geben wir nicht aus der Hand. Jugend und das Zweite Vatikanum ... 278

Abhandlungen:

Bruno Primetshofer: Umfang und Grenzen der Unauflöslichkeit von Ehen ... 284
Johann Maier: Die Bandbreite des Judentums heute ... 291

ThPQ – nachgelesen:

Franz Nikolasch: Zu einer Relektüre der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils ... 300

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch
Alfred Habichler: Roebben, Bert: Religionspädagogik der Hoffnung. Grundlinien religiöser Bildung in der Spätmoderne ... 304
Besprechungen: Aktuelle Fragen (307), Bibelwissenschaft (308), Dogmatik (315), Ethik (318), Kirchenrecht (320), Liturgiewissenschaft (321), Pastoraltheologie (325), Religionspädagogik (330), Spiritualität (331), Theologie (331)
Eingesandte Schriften ... 333
Impressum ... 336

Redaktion: A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 070/78 42 93-4142, Fax: -4155
E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at Internet: http://www.ktu-linz.ac.at/thpq

Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Thomas H. Böhm, Jägerpfad 4, D 97332 Volkach
Univ.-Prof.in Dr.in Margit Eckholt, Schloßstraße 4, D 49074 Osnabrück
Univ.-Prof. Dr. Basilius J. Groen, Heinrichstraße 78, A 8010 Graz
Dr. Alfred Habichler, Salesianumweg 4, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn, Albertus Magnus Platz, D 50923 Köln
MMag.a Teresa Kaineder, Gründbergstraße 2, A 4040 Linz
Univ.-Prof. DDr. Dr. h.c. Johann Maier, Am Raineck 25, D 82481 Mittenwald
Univ.-Prof. Dr. Józef Niewiadomski, Karl-Rahner-Platz 1, A 6020 Innsbruck
em. Univ.-Prof. Dr. Franz Nikolasch, Gutratweg 2, A 5083 Gartenau-St. Leonhard
em. Univ.-Prof. P. Dr. Bruno Primetshofer CSsR,Salvatorgasse 12, A 1010 Wien
Dr. Andreas Renz, Ottostraße 8, D 80333 München
Univ.-Prof. Dr. Franz Weber, Karl-Rahner-Platz 1, A 6020 Innsbruck

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

„Noch entscheidender … dürfte es für die Zukunft sein, ob es gelingt, das Textcorpus des II. Vaticanums als bleibende Richtschnur zu rezipieren." (Peter Hünermann)

Liebe Leserin, lieber Leser!

Das kirchenpolitisch herausragendste Ereignis dieses Jahres liegt in der Vergangenheit: der 50. Jahrestag der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils. In diesem Datum liegt freilich mehr Bedeutung als der Charme einer runden Zahl, eines halben Jahrhunderts: Das „Historische" des Konzilsereignisses tritt nun endgültig ins Bewusstsein, die noch lebenden Zeugen und Mitgestalter des Konzils werden immer weniger, vor allem aber steht dessen Zukunft der Rezeption, der Erinnerung, der Relevanz auf dem Spiel. In den nächsten 50 Jahren wird sich die „Hermeneutik des Konzils" und deren Verbindlichkeit entscheiden. Wird es der katholischen Kirche gelingen, das Konzil weder zu einem toten Wort erstarren zu lassen, noch seinen Geist immer wieder aufs Neue hilflos zu beschwören? Wird es ihr gleichzeitig gelingen, seine Wirkungsgeschichte nicht zu vergessen? Unter diesen Gesichtspunkten betrachtet, tritt möglicherweise das Konzil sogar erst jetzt in seine kritischste Phase.

Das vorliegende dritte Heft der ThPQ im 160. Jahrgang möchte schlaglichtartig eine kleine Bilanz der Wirkung des Zweiten Vatikanums leisten. Im Rahmen des Schwerpunkts „Orte des Konzils heute" geht es um einen kritischen Blick auf ausgewählte Themen des Konzils. Obzwar wir aus gegebenem Anlass die Artikelanzahl erhöht haben, ist uns die Beschränkung auf eine Auswahl bewusst. Vieles konnten wir nicht aufnehmen. Diesen Makel mussten wir in Kauf nehmen – eine Fachzeitschrift ersetzt eben kein Handbuch oder einen umfassenden Sammelband. Dennoch hoffen wir, dass mit unserer Auswahl wichtige Brennpunkte des Konzils aufgegriffen, aus dem Blickwinkel der Gegenwart auf neue Weise gesehen und für die Zukunft inspirierend erschlossen worden sind.

Der Kölner Systematiker *Hans-Joachim Höhn* eröffnet das Heft mit jenem Thema, das bis heute sowohl der wichtigste als auch umstrittenste Punkt der Konzilsära ist: das neue Verhältnis der Kirche zur Welt. Gegen eine Entweltlichung und gegen eine konturlose Anpassung plädiert der Autor für die „Resonanzfähigkeit" der Kirche mit der jeweiligen Zeit: Nur wenn Kirche Zeichen der Nähe Gottes zur Welt und für die Welt ist und bleibt, hat sie einer radikal sich verändernden Kultur noch etwas zu sagen.

Eine zweite spannungsvolle Achse besteht im Verhältnis von Weltkirche und Ortskirche. Der Innsbrucker Pastoraltheologe *Franz Weber* erörtert diese Beziehung aus dem Blickwinkel der Kirchen des Südens, da dort die Rollen-Frage der Ortskirche innovativ wie nirgends sonst in Angriff genommen worden ist. Weber macht deutlich, dass die Ortskirche immer auch Kirche vor Ort ist – konkret gelebt und erfahren in den Basisgemeinden und kleinen christlichen Gemeinschaften.

In dieses Themenspektrum fällt auch die Frage nach dem Verhältnis von Volk Gottes und Hierarchie. Der Innsbrucker Dogmatiker *Józef Niewiadomski* erinnert in seinem Aufsatz zunächst daran, dass das Konzil die Beziehung von Papst und Bi-

schofskollegium, von gemeinsamem und geweihtem Priestertum neu bestimmt und somit beide Pole ineinander „verwickelt" hat. Diese „verwickelte Hierarchie" – Volk und Hierarchie sind immer jeweils zusammenzudenken – sollte der Welt heute ein Modell geben, wie Gemeinschaft jenseits von hierarchischer Entmündigung und beziehungslosem Individualismus organisiert werden könnte.

Die Liturgiereform war zweifelsohne die weltweit unmittelbar konkreteste Auswirkung des Konzils. Der Grazer Liturgiewissenschaftler *Basilius J. Groen* blickt differenziert auf die liturgischen Aufbrüche und die rituellen Veränderungen. Dass es unübersehbare Krisenphänomene gibt, ist kein Grund für Ängstlichkeit und Rückzug.

Nach diesen zentralen Aspekten folgen vier Themen, die das Konzil zwar wahrgenommen hat, deren Entwicklung und Relevanz aber noch nicht im vollen Umfang erkannt worden und so erst nach dem Konzil zu „Orten" geworden sind: die Medien und die Frage der Weltreligionen. Mehr noch: Das Konzil erkannte entscheidende Orte noch gar nicht als eigene „loci theologici", z. B. die Rolle der Frauen und der Jugend. *Thomas H. Böhm* führt die Entwicklung des Verständnisses der Katholischen Kirche zu den Medien vor Augen, *Andreas Renz* analysiert anhand der Verhältnisbestimmungen der katholischen Kirche zu Judentum, Islam und den asiatischen Religionen den aktuellen Stand dieser Beziehungen. *Margit Eckholt* fordert eine große Relektüre des Konzils aus der Perspektive der Frauenfrage, und *Teresa Kaineder* skizziert das Verhältnis der heutigen Jugend zu Kirche und Konzil.

Zwei Abhandlungen am Schluss des Beitragteils ergänzen den Themenschwerpunkt um andere aktuelle Aspekte: Der Wiener Kirchenrechtler *Bruno Primetshofer* fragt kritisch und mit pastoraler Klugheit nach Umfang und Grenzen der Unauflöslichkeit der Ehe, und der Judaist *Johann Maier* gibt einen interessanten Einblick in die aktuellen Strömungen des Judentums.

Geschätzte Leserinnen und Leser: Was wir erinnern, ist entscheidend für unsere Gegenwart und Zukunft. Es gibt keine interessenfreie Rezeption, weshalb es wichtig ist, so genau wie möglich die Ereignisse der Vergangenheit zu erforschen. Für das Zweite Vatikanum heißt das, hinter und in den Dokumenten das „Ereignis Konzil" wiederzuentdecken. Dann wird sichtbar, dass trotz aller Probleme, Abbrüche und Rückfälle das Konzil und sein Geist noch lange nicht am Ende sind.

Ich wünsche Ihnen eine erholsame und erfrischende Ferien- und Urlaubszeit.

Im Namen der Redaktion
Franz Gruber

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

Redaktion:
Chefredakteur: Univ.-Prof. Dr. theol. Franz Gruber; *Redaktionsleiter:* Mag. theol. Bernhard Kagerer; *Redakteure:* Univ.-Ass. Dr. theol. Christoph Freilinger, Univ.-Prof. Dr. theol. Franz Hubmann; Univ.-Prof.in Dr.in theol. Ilse Kögler; Univ.-Prof.in Dr.in theol. Hildegard Wustmans.

Hans-Joachim Höhn

Verweltlicht?

Kirche in der modernen Gesellschaft

◆ **Das Zweite Vatikanische Konzil hat in seiner Pastoralkonstitution den Ort der Kirche klar bestimmt: in der Welt von heute. In seinem Beitrag plädiert der renommierte Kölner Religionsphilosoph und Systematische Theologe Hans-Joachim Höhn dafür, diese Ortsbestimmung ernst zu nehmen. Er skizziert ein Programm christlicher Zeitgenossenschaft, das eine schlichte Anpassung der Kirche an die moderne Gesellschaft ebenso vermeidet wie eine Haltung der Fundamentalopposition. Kirche kann sich – als „Bürgerinitiative des Heiligen Geistes" verstanden – in der modernen Zivilgesellschaft beheimaten. (Redaktion)**

Mit der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" hat das Zweite Vatikanische Konzil den Versuch unternommen, Ort und Auftrag der Kirche in der modernen Welt zu bestimmen. Da zu den Merkmalen der Moderne ein ständiger sozialer und kultureller Wandel gehört, markiert eine solche Ortsbestimmung keinen Schlusspunkt, sondern den Ausgangspunkt eines unabschließbaren Prozesses. Vor allem aber lässt er sich nicht im theologischen Alleingang durchführen. Wer nicht zugleich auch etwas von der Gesellschaft versteht, hat nichts begriffen vom Ort und von den Aufgaben der Kirche in der Welt von heute und versteht deshalb letztlich auch nichts von der Kirche. Darum folgt das Konzil bei dem Versuch, die Antreffbarkeit des Evangeliums im Sozialen zu sichern, einer Logik der Entsprechung. Es versucht, auf evangeliumsgemäße Weise den Fragen der Zeit gerecht zu werden. Und es ist bemüht, auf zeitgemäße Weise dem Evangelium gerecht zu werden. Um die Umsetzung dieser beiden Perspektiven ist zur Zeit ein heftiger Streit im Gange. Kirchenkritiker befürchten die Selbstsäkularisierung der Kirche und empfehlen ihr eine „Entweltlichung".

1 Von oben nach unten – vom Zentrum an den Rand?

Im Abstand von 50 Jahren lässt sich für die katholische Kirche in Mitteleuropa eine dramatische Veränderung ihrer sozialen Stellung feststellen. Aus einer „neben" dem Staat sich auf den sozialen Hierarchieebenen „ganz oben" aufstellenden Institution droht eine soziale Randerscheinung zu werden. Das hat nicht allein mit innerkirchlichen Unzulänglichkeiten zu tun. Vielmehr liegt dies an Prozessen, die von ihr weitgehend unbeeinflussbar sind. Der Lauf der modernen Welt ist gekennzeichnet durch einen Vorgang, der mit dem Stichwort „funktionale Differenzierung" charakterisiert wird: Wichtige Aufgaben des Zusammenlebens werden an bestimmte Teilbereiche delegiert, wo sie professionell und kompetent bearbeitet werden. In jedem

dieser Bereiche (z. B. Medizin, Wirtschaft, Politik, Medien) gelten eigene Regeln. Jedes dieser Teilsysteme wehrt sich dagegen, dass von außen in es hineinregiert wird. Wenn sich die Kirche auf ein Gebiet wagt, das in die Zuständigkeit eines anderen sozialen Teilsystems fällt, weist man sie rasch in ihre religiösen Schranken. Die trotzigen Versuche der Kirche, auf diese Marginalisierung mit der Übernahme von Aufgaben zu reagieren, welche dennoch zentrale Bereiche berühren, werden gesamtgesellschaftlich nur insoweit toleriert, wie die Kirche dabei für andere Akteure in die Bresche springt. Sie ist als Betreiberin von Kindergärten, Schulen, Sozialstationen, Krankenhäusern willkommen und erspart dem Staat damit erhebliche Kosten. Aber wenn es um Grundsätzliches geht, etwa in Fragen der Sozialgesetzgebung, hält man ihren politischen Einfluss bewusst gering.

Dieser Einfluss wird in Zukunft noch weiter abnehmen. Denn die sozialen Leistungen sind für die Kirche sehr finanzintensiv. In Zeiten leerer Kassen wird sie nicht mehr alle bisherigen Leistungen sozialer und kultureller Diakonie erbringen können. Von Unternehmensberatern wird ihr empfohlen, sich auf ihr „Kerngeschäft“ zu konzentrieren. Innerhalb des Schemas funktionaler Differenzierung wird schnell klar, was damit gemeint ist: der Bereich ritueller Lebensbegleitung, spiritueller Sinnstiftung und sakramentaler Heilsvermittlung. Um auch theologisch aus der gesellschaftlichen Not der Kirche eine Tugend zu machen, versieht man diesen Rückzug vielfach mit der Losung „Entweltlichung“: Von der Kirche ist nicht Zeitgenossenschaft mit der säkularen Welt, sondern viel eher kritische Ungleichzeitigkeit und selbstbewusste Ungleichförmigkeit verlangt. Nicht die „Inkulturation“ in die säkulare Welt ist angezeigt, sondern die Markierung einer Differenz zu dieser Welt. Schließlich rührt der Appell, sich der Welt nicht anzugleichen (vgl. Röm 12,2; Jak 4,4) an ein Grundthema der gesamtem Christentumsgeschichte – bis heute.

2 Zeitgemäß dem Evangelium gerecht werden!

In der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ hat die Kirche eine Bestimmung ihres Verhältnisses zur Welt vorgenommen, die nicht auf der Logik der Entgegensetzung zweier Größen beruht. Im Zentrum steht vielmehr der Gedanke der (doppelten) Entsprechung: Welche Praxis des Glaubens entspricht sowohl dem Evangelium als auch den Ansprüchen der Zeit? Wie wird man auf zeitgemäße Weise dem Anspruch des Evangeliums gerecht? Weltzuwendung, nicht Weltabgewandtheit machen in Theologie und Praxis das Projekt christlicher Zeitgenossenschaft aus. Denn es ist Auftrag und Anliegen der Kirche, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten, so daß sie in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben kann“(GS 4). Verlangt wird daher eine doppelte Fokussierung der Verkündigung: zeitnah einerseits und von den Quellen des Glaubens inspiriert andererseits. Nicht die Anpassung, sondern die Resonanzfähigkeit der Kirche für eine sich dramatisch verändernde Welt ist gefragt. Für Christen gibt es „nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände. Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die … eine Heilsbotschaft empfangen haben, die

allen auszurichten ist. Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden" (GS 1).

An diesem Grundsatz dürfte nicht zu rütteln sein. Aber manche Passagen der darauf aufbauenden konziliaren Zeitdiagnose klingt heute kaum noch scharf genug. Jedoch ist dies kein Grund, den Text bei Seite zu legen. Er enthält ja selbst die Aufforderung, ihn „zu vervollkommnen und zu ergänzen (…), da oft von Dingen die Rede ist, die einer ständigen Entwicklung unterworfen sind" (GS 91). Dass man immer wieder mit ihm anfangen kann, über Unterschied und Beziehung von Kirche und moderner Gesellschaft nachzudenken, liegt an seiner Methode: Er fordert beim Nachdenken über die Kirche eine gesellschaftliche Außenperspektive in eine theologische Innenperspektive derart einzubauen, dass der Blick *von* außen nicht erst nachträglich den Blick *nach* draußen schärft.

3 Die Logik der Asymmetrie von Kirche und Welt: Korrektur oder Versuchung?

Nicht wenige Konzils- und Kirchenkritiker greifen heute zu einer Zeitdiagnose, die zu einer Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt führt, welche auf Distanz statt auf Dialog setzt. Denn seit etlichen Jahren ist die Redeweise vom „Ende der Moderne" im Umlauf. Philosophen, Soziologen und Historiker machen von ihr reichlich Gebrauch. Wenn sie zutrifft, muss die Frage gestellt werden: Ist es überhaupt noch sinnvoll, sich auf eine Gesellschaft einzulassen, die sich geistes- und sozialgeschichtlich *vor* einem Ende sieht und vielfach selbst *„am* Ende" ist? Wird eine Kirche, die sich auf die moderne Welt einlässt, nicht bald auch selbst am Ende sein? Vor diesem Hintergrund wird vielfach daran gearbeitet, die Logik der Entsprechung aufzugeben und die Logik der (doppelten) Asymmetrie zu pflegen.

Gemeinsam ist diesen Bestrebungen, dass sie Dissonanzen und Differenzen sowohl im Außenverhältnis als auch im Innenverhältnis der Kirche herausstellen. Gegenüber der säkularen Welt soll die Andersheit und Ungleichförmigkeit der Kirche unterstrichen werden. Im Innenverhältnis soll sie anziehend für Menschen sein, die doppelt unangepasst sein wollen: gegenüber der säkularen Welt und gegenüber Kirchenmitgliedern, die sich dem Säkularen zu sehr geöffnet haben. Zur Rechtfertigung beruft man sich auf den Ratschlag prominenter Soziologen, die der Kirche empfehlen, in eine Welt, die sich als Ideal die „totale Symmetrisierung" von allen auf die Fahne geschrieben hat, eine „Idee des Asymmetrischen" (A. Nassehi) hineinzubringen. Einher gehen damit die Pflege von „Alleinstellungsmerkmalen", d. h. die Konzentration auf den liturgischen „Markenkern" der katholischen Kirche und natürlich der Zölibat der Priester als die „Welt" am meisten provozierendes Zeichen ihrer Asymmetrie.

Ist aber diese Umsetzung der Unterscheidung von Kirche und Welt der rechte Weg, um nach außen unmissverständlich zu zeigen, wofür die Kirche steht? Dient diese Strategie der Schärfung eines katholischen Profils? Kann sich eine solche „Entweltlichung" auf das missionarische und liturgische Zeugnis der Kirche ausnahmslos positiv auswirken? Behauptet wird: Wenn die Kirche zur Welt auf Distanz geht, kann ihr Zeugnis deutlicher, klarer, entschiedener und vor allem kompromisslos ausfallen! Es ist aber keineswegs ausgemacht, dass ein

solches Manöver am Ende die Kirche nicht auch kompromittieren wird: Wer sich nicht mit der Schlechtigkeit der Welt beflecken will und stets mit sauberen Händen dastehen will, darf nichts anfassen. Saubere Hände sind dann aber immer leere Hände …!

Eine Kirche, welche zur Welt auf Abstand geht, steht in der Versuchung, sich in einen dogmatischen Rigorismus und liturgischen Ästhetizismus zu flüchten. Auf diesem Weg hofft man vielleicht, den gegenüber dem Säkularen verlorenen Glanz im Sakralen wiederzufinden. Politisch, sozial und kulturell ist ein solches Kirchentum aber belanglos. Es ähnelt einer Thermoskanne aus Edelstahl. Ihre glatt polierte Außenseite lädt zwar dazu ein, sich darin zu spiegeln. Wer sich aber als „Außenstehender" auf diese Weise ein Bild von sich und seiner Welt machen will, blickt in ein Zerrbild.

Weder Distanz noch Anpassung, sondern die Resonanzfähigkeit der Kirche für eine sich dramatisch verändernde Welt ist angezeigt: „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. … Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden" (GS 1). Die Kirche ist das Zeichen der Nähe Gottes *in der Welt* für die Welt. Eine Kirche, die in der Welt nur auf sich selbst verweist, kann kein Zeichen für die Zuwendung Gottes zur Welt sein. Aber ebenso trifft zu: Ihr Dasein *für* die Welt entpflichtet nicht davon, *Kirche* zu sein. Eine Kirche, die *in* der Welt nicht mehr Kirche sein will, kann als solche auch nicht mehr *für* die Welt da sein.

Wenn aber nicht Anpassung *an* die Welt verlangt wird, dann braucht man auch nicht zu befürchten, dass die Weltzugewandtheit der Kirche ihre Identität entstellen könnte. Weithin hat sich zwar die Maxime durchgesetzt: Nur durch die Markierung von Differenzen lässt sich Unverwechselbarkeit gegenüber der Welt sichern. Aber kann die Kirche mit dieser Strategie auf evangeliumsgemäße Weise in dieser Welt ihre Identität stabilisieren? Oder ist sie erst dann wahrhaft „katholisch", wenn sie das entscheidend Christliche als dasjenige identifiziert, das alle Menschen verbindet, eint und sie einander gleich macht. Sollte die Kirche nicht daran Maß nehmen, wenn sie nach Maßstäben sucht für ihr Engagement *als* Kirche *in* der Welt *für* die Welt?

Wer nur auf die Bestimmung von Unterschieden aus ist, kopiert eine Strategie, die von allen Unternehmensberatern zur Profilschärfung empfohlen wird. Und wer das nachmacht, was alle anderen vormachen, hört auf, sich von allen anderen zu unterscheiden. Wenn die Kirche dieser Logik folgt, praktiziert sie genau das, was Papst Benedikt XVI. bei seinem Besuch in Deutschland 2011 kritisiert hat: Sie gleicht sich den Maßstäben der Welt an. Sie übernimmt die Orientierung an innerweltlichen

Weiterführende Literatur:

Hans-Joachim Höhn, Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012.

Jürgen Erbacher (Hg.), Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012.

Franz Gmainer-Pranzl / Magdalena Holztrattner (Hg.), Partnerin der Menschen – Zeugin der Hoffnung: Die Kirche im Licht der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (Salzburger Theologische Studien 41), Innsbruck–Wien 2010.

Unterschieden und Unterscheidungen. Nicht selten sind dies Unterschiede, die zu Diskriminierungen führen. Entscheidend für die Kirche in der Welt ist, an einem anderen Unterschied Maß zu nehmen und anders mit innerweltlichen Unterschieden umzugehen. Nur so setzt sie in dieser Zeit selbst ein Zeichen, das nicht von dieser Welt ist. Dieses Zeichen verweist darauf, dass es *einen* Unterschied gibt, aus dem eine Gemeinsamkeit erwächst. Die Kirche hat zu bezeugen, dass die Verschiedenheit von Schöpfer und Geschöpf die Gleichheit und Ebenbürtigkeit aller Geschöpfe begründet. Darum ist jeder Unterschied zwischen Menschen umgriffen von einer je größeren Gemeinsamkeit. Sich in der Welt mit der Herausstellung dieses allen Menschen Gemeinsamen zu profilieren, ist die Aufgabe der Kirche. Stilbildend ist für sie die Orientierung am alle Menschen Verbindenden als dem entscheidend Christlichen. Diese Orientierung muss an allen unterschiedlichen Formen katholischer Präsenz im Säkularen ablesbar bleiben.

4 Kirche als „Bürgerinitiative des Heiligen Geistes"

Eine Alternative zum Weg der Kirche ins gesellschaftliche Abseits ist soziologisch wie theologisch durchaus denkbar und praktizierbar. In den zahlreichen Sozialanalysen der letzten zwanzig Jahre hat die Kategorie „Zivilgesellschaft" eine besondere Karriere gemacht. Auch sie charakterisiert eine Signatur von Zeit und Gesellschaft. Die Zivilgesellschaft bzw. Bürgergesellschaft steht für jene Sphäre politischer und medialer Öffentlichkeit, die sich zwischen die Leitsysteme Staat und Wirtschaft einerseits und die private Lebenswelt andererseits geschoben hat. Das Entstehen dieser Sphäre ist Resultat einer Differenzierung moderner Gesellschaften, die nicht nur Teilsysteme hervorgebracht hat, welche nach dem Gesetz der Arbeitsteilung auf die Erfüllung gesamtgesellschaftlich bedeutsamer Grundfunktionen spezialisiert sind (z. B. Wirtschaft, Wissenschaft, Medizin, Medien, Bildung). Es hat auch eine Differenzierung verschiedener Ebenen und Sphären des gesellschaftlichen Lebens stattgefunden, welche unterschiedlichsten Akteuren die Chance bietet, Öffentlichkeitsarbeit für eine Sache zu leisten, die für alle Bürger bedeutsam ist.

Auf der Ebene der Zivilgesellschaft treten die Bürger und Bürgerinnen mit ihren Interessen und Wertvorstellungen aus der Privatsphäre heraus und streben im Vorfeld institutionalisierter, demokratischer Entscheidungsprozesse für ihre Anliegen mit kommunikativen Mitteln allgemeine Anerkennung an. Unter dieser Rücksicht sind sie für die Vitalität eines demokratischen Gemeinwesens nicht nur de facto, sondern auch in normativer Hinsicht relevant. Eine liberale Demokratie hat nur Bestand, wenn sie für die Freiheiten, die sie verbürgt, und für die Sicherung ihrer Erhaltungsbedingungen auf nicht-staatliche Ressourcen zurückgreifen kann. Bürgerschaftliches Engagement ist die wichtigste Ressource eines demokratischen Gemeinwesens.

Vor diesem Hintergrund besteht auch für die Kirche die Möglichkeit, ihren Öffentlichkeitsanspruch soziologisch neu zu formatieren und der Abstufung des Evangeliums zu einer reinen Privatangelegenheit entgegenzutreten. Die Bürgergesellschaft würde in der Tat ihr eigenes Leitbild vor allem im Blick auf die Teilnehmer und Themen öffentlicher Debatten diskreditieren, wenn sie die Kirche als zivilgesellschaftlichen Akteur nicht anerkennen

wollte – vor allem dann, wenn diese die Stimme für sozial Benachteiligte erhebt oder sich an den ethischen Debatten um die Menschendienlichkeit und Verantwortbarkeit riskanter Spitzentechnologien beteiligt. Wo Christen sich mit ihren Verbänden und Organisationen derart engagieren, würde sich der liberale Staat einen Bärendienst erweisen, wenn er aus falsch verstandener weltanschaulicher Neutralität politische Christen in die Sakristei verbannen wollte.

Auch für die Theologie ist die Kategorie „Bürgergesellschaft" anschlussfähig. Denn die Kirche ist einzig dazu da, dass der Folgenreichtum des Evangeliums offenbar wird – nicht allein in der privaten Lebenswelt, sondern auch in der Öffentlichkeit. Der Reichtum an wohltuenden Folgen kirchlicher Praxis scheint zwar abhängig zu sein von der Zahl der Akteure, welche sich dieser Praxis verschreiben. Und eine Volkskirche dürfte gegenüber einer Kirche, die von gesellschaftlicher Marginalisierung bedroht ist, deutlich im Vorteil sein. Allerdings gilt diese Schlussfolgerung nur mit Einschränkungen für zivilgesellschaftliche Verhältnisse. Hier besteht die Möglichkeit, sich nach Organisations- und Aktionsformen umzuschauen, deren Effizienz nicht allein von der Statistik aktiver Mitglieder abhängig ist. Zu denken ist an Sozialformen wie „Szene", „Netzwerk" oder „Bürgerinitiative". Sie sind ebenfalls zwischen privater Lebenswelt und politischer Öffentlichkeit anzusiedeln, zeichnen sich durch einen hohen Mobilisierungsgrad ihrer Mitglieder und beträchtliche soziale, mediale und politische Resonanz aus. Vielleicht hat die Kirche sogar den Mut, sich als „Bürgerinitiative des Heiligen Geistes" ein neues sozio-theologisches Leitbild zu geben. Dieses Leitbild verlangt von ihr, sich als dynamische Wirklichkeit zu realisieren, die solidaritäts- und pluralitätsfähig ist. Ihr kommen dann jene Eigenschaften zu, die auch das Wirken des Geistes Gottes kennzeichnen: Spontaneität, Lebendigkeit, Ortsungebundenheit, Überraschungsreichtum. Mit diesem Leitbild vertragen sich keine theologischen Überhöhungen eines sozialen Aussteigertums. Gefordert ist vielmehr, dass Christen als „Seiteneinsteiger" sich mit Gleichgesinnten dafür einsetzen, dass auch in den kirchenfernen Bereichen der Gesellschaft etwas spürbar wird von der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe.

Der Autor: *geb. 1957; Studium der Philosophie und Theologie in Frankfurt, Rom und Freiburg; seit 1991 Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität zu Köln; jüngste Publikationen: Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular (Paderborn 2010); Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie (Würzburg 2011).*

Franz Weber

„Zum Leben gekommen“

Das Konzil in den Ortskirchen des Südens

◆ **In einer Situation der Sorge um die Zukunft der Kirche in unseren Breiten und um die Nachhaltigkeit der Reformen des Zweiten Vatikanums lenkt der Pastoraltheologe und Missionswissenschaftler Franz Weber den Blick auf die durch das Konzil möglich gewordenen Entwicklungen der Kirche in Lateinamerika, Afrika und Asien: Kirche wurde im eigentlichen Sinn Weltkirche, indem sie Ortskirche, Kirche vor Ort wurde. Hier hat das Zweite Vatikanum irreversibel lebendige Gestalt angenommen. (Redaktion)**

Es ist lebens- und überlebensnotwendig für die Kirche von heute, dass sie sich wieder bewusst an jene Orte begibt, an denen das Zweite Vatikanum in den letzten Jahrzehnten weltweit Gestalt angenommen hat. Was dieses Konzil damals gelehrt und an Aufbruch sowie neuem Leben in der Kirche bewirkt hat, ist fünfzig Jahre danach keineswegs überholt, darf und kann nicht zurückgenommen werden. Es muss immer wieder neu in die lehramtliche und theologische Reflexion von heute sowie in die kirchliche Praxis vor Ort eingeholt werden.

Die katholische Kirche hat in den 1960er-Jahren, am Ende der kolonialen Epoche, als die meisten Länder des Südens sich auf den schwierigen und konfliktreichen Weg in die politische Unabhängigkeit begeben hatten, in den ehemaligen Missionskirchen dadurch an Boden gewonnen, dass sie sich auf der Basis des Konzils zur Eigenständigkeit der Teilkirchen bekannte und diese auch in einer inkulturierten Glaubens- und Gemeindepraxis zu verwirklichen begann. Walter Kasper sah die Kirche schon unmittelbar nach dem Konzil „auf dem Weg über vielfältige innere und äußere Konflikte mitten in einem Gestaltwandel begriffen, dessen Ende noch nicht abzusehen ist, in dem sich aber ihre Communio-Struktur und damit der Reichtum ihrer Katholizität deutlicher und reicher ausprägen werden, als dies in den letzten Jahrhunderten der Fall sein konnte.“[1]

Wer sich heute bei uns auf die Suche nach Orten des Konzils begibt, tut gut daran, sich dabei nicht auf die Entwicklung im deutschsprachigen Raum zu beschränken, sondern vor allem auch die vielfältigen Prozesse der Ortskirchenwerdung in den Blick zu nehmen, die sich in den letzten Jahrzehnten in der pluriethnischen und multikulturellen katholischen Weltkirche vollzogen haben. Weil der Entfaltung einer weltkirchlichen Communio, die nicht eine Uniformität und Gleichschaltung der Ortskirchen zum Ziel hat, sondern deren Verschiedenheit und Eigenständigkeit fördert, seit einiger Zeit durch einen wachsenden römischen Zentralismus im-

1 *Walter Kasper*, Art. Kirche, in: LThK³, Bd. 5, 1473.

mer wieder folgenschwere Grenzen gesetzt wurden und werden, ist hier zunächst mit Entschiedenheit an die auch heute noch gültigen ekklesiologischen Vorgaben des Konzils zu erinnern, die von einem dynamisch-pluralen Verständnis von Katholizität geprägt sind.

1 Wie „katholisch“ ist die katholische Weltkirche?

Die „Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen. Sie sind nämlich je an ihrem Ort […] das von Gott gerufene neue Volk.“ So lehrt es das Konzil in der Kirchenkonstitution (LG 26). Aus diesen Ortskirchen „besteht die eine und einzige katholische Kirche“ (LG 23). Als das „eine Gottesvolk, das in allen Völkern der Erde wohnt“ (LG 13) ist sie jedoch nicht aus eigener Kraft und Leistung und auch nicht zuerst durch ihre Amtsträger „katholisch“. „Diese Eigenschaft der Weltweite, die das Gottesvolk auszeichnet, ist Gabe des Herrn selbst“ (LG 13).

In dieser Weltkirchenvision des Konzils ist kein Platz für engstirnige und ängstliche Bewahrung des Glaubens in Form einer exklusiv verstandenen abendländischen Tradition. Dass die katholische Kirche wirklich in einem tiefen ekklesiologischen Sinn „katholisch“ werden konnte, verdankt sie dem Konzil. „Richtig katholisch“ wird die Kirche nämlich nur dort, wo sie „in aufrichtigem und geduldigem Zwiegespräch“ mit den Menschen aller Religionen und Kulturen zu entdecken beginnt, „was für Reichtümer der freigebige Gott unter den Völkern verteilt hat“ (AG 11). Menschen, die aus verschiedenen Völkern zum Glauben an Jesus Christus kommen, dürfen nicht mehr als „arme Heiden“ und als Objekte der Missionierung betrachtet werden. Sie sind Träger Jahrtausende und Jahrhunderte alter religiöser Grunderfahrungen, die sie mit der befreienden Botschaft des Evangeliums in Verbindung bringen und als neue Elemente in die alte Glaubenstradition der Kirche einbringen.

Für Paul VI. bestand kein Zweifel daran, dass die universale Kirche in den Teilkirchen konkrete Gestalt annehmen muss. Im Anschluss an die Weltbischofssynode über die Evangelisierung in der Welt von heute (1975) betrachtet der Papst in seinem Apostolischen Schreiben „Evangelii nuntiandi“ (vgl. EN 62) Ortskirchenwerdung nicht als Implantation einer kirchlichen Struktur, sondern in erster Linie als Prozess einer tieferen Aneignung und Einwurzelung des Evangeliums in einer anderen Kultur. Paul VI. scheute sich damals nicht, von dessen Verschmelzung „mit den Menschen, mit deren Wünschen, Reichtümern und Grenzen, mit der Art zu leben, zu lieben, Leben und Welt zu betrachten“ (EN 63) zu sprechen. Solches Eintauchen der Frohbotschaft in alle Bereiche der Gesellschaft und in die tiefsten Lebenserfahrungen von Menschen ist Ziel der Inkulturation, die in jeder historischen Situation und in jedem kulturellen Kontext wieder neu gewagt werden muss. Inkulturation ist keine kosmetische Anpassung einer abendländischen Glaubens- und Kirchengestalt an lateinamerikanische, afrikanische oder asiatische Verhältnisse. Durch den Geist Gottes, der in allen Kulturen am Werk ist, kommen Glaube und Kirche zum Leben der Menschen. Wo das in den letzten Jahrzehnten – wenn auch oft erst in sehr zaghafter, fragmentarischer Form – geschehen ist, hat das Konzil seinen Ort und seine Verwirklichung gefunden.

2 Praktizierte Kollegialität als Ort des Konzils

Karl Rahner hat das 2. Vatikanum in diesem Sinn in seiner viel zitierten theologischen Grundinterpretation bekanntlich als „ersten Ansatz, der sich erst tastend selber zu finden sucht“, als „ersten amtlichen Selbstvollzug der Kirche als Weltkirche“[2] bezeichnet. Dass dieser Ansatz seine Verwirklichung fand, verdanken wir – theologisch gesprochen – zweifellos zuerst dem Wirken des Heiligen Geistes, der seine Kirche wie am ersten Pfingstfest immer wieder aus einer kulturell religiösen Enge in die Weite einer Präsenz unter allen Völkern führt und sie eine neue Sprache lehrt, die von allen verstanden werden kann. Historisch möglich und greifbar wurde diese Öffnung durch eine vom Geist des Konzils geprägte Generation von Bischöfen, die aus einem kollegialen Bewusstsein der Verantwortung für ihre Ortskirchen den amtlichen Raum für Erneuerungsprozesse eröffneten, in denen die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils in die pastorale Tat umgesetzt werden konnte. Für die Entstehung eines neuen Selbstbewusstseins waren die regelmäßigen Versammlungen der nationalen, regionalen und kontinentalen Bischofskonferenzen von zukunftsweisender Bedeutung.

2.1 Verortung der Kirche in Lateinamerika

Die Notwendigkeit einer Kontextualisierung des Konzils wurde zuerst vor allem in der Kirche Lateinamerikas erkannt. Es waren zunächst nur einige wenige Bischöfe, die sich diesem Anliegen verpflichtet fühlten. Sie gingen mit prophetischem Weitblick und mit großer Entschlossenheit ans Werk und konnten bald eine Mehrheit des Episkopats dafür gewinnen. Manuel Larraín, der Bischof von Talca in Chile, der später Präsident des lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) wurde, hatte zusammen mit Bischof Helder Camara schon während des Konzils den Plan für eine nachkonziliare Bischofsversammlung für Lateinamerika entwickelt. Papst Paul VI. unterstützte diesen Vorschlag. Er rief die lateinamerikanischen Konzilsväter zu sich und gab ihnen den Auftrag zur Entwicklung einer gemeinsamen Pastoral auf kontinentaler Ebene, in der sich die Kirche den Problemen der Unterentwicklung stellen und sich zur Stimme der Armen machen sollte.

So kam es zur 2. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968), auf der den Bischöfen in aller Deutlichkeit bewusst wurde, wie weit ihre Priester und Ordensleute sowie sie selbst von der lateinamerikanischen Realität und vom Leben der Armen entfernt waren. Die amtliche Kirche hatte in Lateinamerika seit der Kolonialzeit weithin keinen Ort unter den Armen. Die Lehre des Konzils von der Kirche als Volk Gottes konnte sich im lateinamerikanischen Kontext nur in dem Maße verwirklichen lassen, als sich ihre Hirten im Geiste Johannes XXIII. auf die Seite der Armen stellten und sich selbst zu deren Stimme in der Gesellschaft machten. Damit vollzog sich eine Neuverortung der Kirche auf dem lateinamerikanischen Kontinent, die auch die Grundlage für eine kreativ-eigenständige und optionale Rezeption des Konzils bildete.[3]

[2] *Karl Rahner*, Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, in: *ders*., Schriften zur Theologie. Bd. XIV: In Sorge um die Kirche, Zürich–Einsiedeln–Köln 1980, 288.

[3] Vgl. *Franz Weber*, Ein heilsamer Stachel der Erinnerung. Zur Vor- und Wirkungsgeschichte der Bischofsversammlung von Medellín, in: Zeitschrift für katholische Theologie 120 (1998), 385–401.

Diese Neupositionierung stieß auf heftigen Widerstand und wurde bald nicht mehr von allen Bischöfen mitgetragen. Es folgten Jahre schmerzlichen Ringens um die Verwirklichung der vorrangigen Option für die Armen. Die römische Kirchenleitung und manche Vertreter des Episkopats ließen sich in diesem Konflikt leider oft vor den Wagen der Interessen konservativer Kreise spannen, die ihre traditionelle Vormachtstellung durch eine Kirche auf der Seite der Armen gefährdet sahen. Auf seiner Vollversammlung in Aparecida (2007) bekannte sich eine Mehrheit des lateinamerikanischen Episkopats wieder klar zur Kontinuität mit der pastoralen Linie von Medellín. In einer veränderten gesellschaftlichen und kirchlichen Situation, in der es nach wie vor nicht an innerkirchlichen Polarisierungen fehlt, kam es damit zwar nicht zu einem neuen Aufbruch, wohl aber zu einer grundsätzlichen Weiterführung des in Medellín eingeschlagenen Weges, auf dem die Grundanliegen des Zweiten Vatikanums in die lateinamerikanische Realität inkulturiert wurden. Sie behalten dort weiterhin auch ihre Gültigkeit.[4]

2.2 Ortskirchenwerdung in Afrika und Asien

Ähnliche Prozesse der Inkulturation des Konzils in die jeweiligen Kontinental- und Ortskirchen haben sich in den letzten Jahrzehnten auch in Afrika und Asien ereignet. Es war wiederum Papst Paul VI., der im Jahre 1969 anlässlich der Errichtung des „Symposions der Bischofskonferenzen Afrikas und Madagaskars“ die afrikanischen Bischöfe dazu aufrief, „ihre eigenen Missionare zu sein“[5]. Auch Papst Johannes Paul II. forderte später im Anschluss an die erste Afrikasynode im Nachsynodalen Schreiben „Ecclesia in Africa“ die Katholiken dazu auf, „immer mehr Verantwortung in ihren Ortskirchen [zu] übernehmen“[6]. In Berufung auf das Konzil wurden diese dazu eingeladen, ihren je eigenen Platz in der Gesamtkirche einzunehmen und ihre eigenen Überlieferungen zu bewahren und zu entwickeln.[7]

Die Verortung des Konzils erwies sich auch in den vielen verschiedenen kulturellen und sozialen Situationen, in denen die katholische Kirche auf dem asiatischen Kontinent meist als kleine Minderheit lebt, als dringende Notwendigkeit, zumal gerade hier das Christentum bis heute oft als Fremdkörper und Importartikel aus dem Westen wahrgenommen wird. Deshalb war man auch in Asien sehr darum bemüht, das Zweite Vatikanum auf kontinentaler Ebene in einer eigenständigen theologischen Reflexion und in einer inkulturierten pastoralen Praxis Wirklichkeit werden zu lassen. Dafür bedurfte es aber auch hier kollegialer Zusammenschlüsse und regelmäßiger Treffen. Die asiatischen Bischöfe hatten sich anlässlich des Besuches von Papst Paul VI. in Manila im Jahre 1970 das erste Mal getroffen und dort den Grundstein für die Schaffung einer Föde-

4 Vgl. *Franz Weber*, Kirche in Lateinamerika. Eine pastoraltheologische Bilanz der 5. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Aparecida (2007), in: *Franz Gruber / Christoph Niemand / Ferdinand Reisinger* (Hg.), Geistes-Gegenwart. Vom Lesen, Denken und Sagen des Glaubens. Festschrift für Peter Hofer, Franz Hubmann und Hanjo Sauer (Linzer philosophisch-theologische Beiträge 17), Frankfurt a. M. u. a. 2009, 451–465.

5 *Paul VI.*, Ansprache beim Symposion der Bischofskonferenzen Afrikas und Madagaskars (31. Juli 1969), in: AAS 61 (1969), 575.

6 *Johannes Paul II.*, Ecclesia in Africa, n. 11.

7 Vgl. ebd.

ration der asiatischen Bischofskonferenzen (Federation of Asian Bishops' Conferences = FABC) gelegt, in deren Dokumenten es ebenfalls immer wieder um eine Verortung des Konzils in der komplexen Wirklichkeit des asiatischen Kontinents geht.[8]

Einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung eines orts- und kontinentalkirchlichen Bewusstseins haben wohl auch die Sonderversammlungen der Bischofssynode geleistet, die in den 1990er-Jahren (1994 für Afrika; 1997 für Amerika; 1998 eine je eigene Versammlung für Asien und Ozeanien) in Rom stattfanden. Die Stellungnahmen der Bischöfe in der Synodenaula sind Ausdruck kollegial wahrgenommener sozialer und pastoraler Verantwortung einer Kirche, die sich in ihrer Evangelisierung den Herausforderungen des jeweiligen kulturellen, religiösen und politischen Kontextes stellt. Da gab es zum Beispiel die Forderung nach einer sich aus kolonialer und postkolonialer Minderwertigkeit und Unterwürfigkeit befreienden afrikanischen „Kirche mit aufrechtem Gang“, wie es ein Bischof vor der Afrikasynode formulierte.[9] Es kam der dringende Wunsch nach einer „Kirche mit einem wahrhaft asiatischen Gesicht“ zur Sprache, den der Erzbischof von Jakarta, Kardinal Julius Darmaatmadja, in seinem Resümee zur Asiensynode zum Ausdruck brachte.[10] Manche asiatischen Bischöfe waren auf dieser Synode genau so selbstbewusst aufgetreten wie ihre Mitbrüder auf der Ozeaniensynode, die „Klartext redeten“ und sich entschieden gegen eine von außen aufgezwungene Uniformität der Kirche zur Wehr setzten.[11]

Als Wahrnehmung eigenständiger kontinentalkirchlicher Verantwortung darf wohl auch die zweite Afrikasynode im Jahre 2009 gewertet werden. In über dreihundert Interventionen zeichneten die Bischöfe, die Hörerinnen und Hörer sowie die Gäste der Synode ein differenziertes Bild der gesellschaftlichen, ökonomischen und politischen Entwicklungen Afrikas. Zentrales Thema der Synode war die Versöhnungsarbeit, welche die Kirche angesichts der vielen ethnischen Konflikte zu leisten versucht.[12] Man wird ohne Übertreibung sagen können, dass die Kirche in Afrika nicht nur dadurch, sondern vor allem durch ihre Präsenz im Leben und Leiden der Menschen Ortskirche geworden ist und so das Konzil in die Tat umgesetzt hat.

3 Basisgemeinden und kleine christlichen Gemeinschaften als Orte des Konzils

Wenn das Zweite Vatikanum in der Kirchenkonstitution von Ortskirchen spricht, dann meint es damit nicht nur bischöfliche Teilkirchen, sondern auch die „Ortsgemeinschaften der Gläubigen“ (LG 26). Wo wird heute im „Normalfall“ Kirche erfahrbar und für Menschen erlebbar? Seit dem Konzil hat sich vor allem in den

[8] Vgl. dazu *Franz Weber / Ottmar Fuchs*, Gemeindetheologie interkulturell. Lateinamerika – Afrika – Asien (Kommunikative Theologie 9), Ostfildern 2007, 264–265.

[9] Vgl. *Robert Sarah*, Den aufrechten Gang finden, in: Herder Korrespondenz 48 (1994), 245–251.

[10] Zitiert nach: Sonderversammlung der Bischofssynode für Asien, in: Weltkirche 4/1998, 121.

[11] Ozeaniensynode: Die Bischöfe der Inseln reden Klartext, in: Herder Korrespondenz 53 (1999), 65–66; vgl. auch *Franz Weber*, Spannendes Abenteuer Weltkirche? Wahrnehmung welt- und ortskirchlicher Lernprozesse, in: Diakonia 33 (2002), 170–176.

[12] Vgl. dazu *Nikolaus Klein*, Der schwierige Dienst der Versöhnung. Zur Zweiten Sondersynode für Afrika, in: Orientierung 73 (2009), 251–253.

Kirchen des Südens eine Gemeindeentwicklung vollzogen, in der sich innerhalb der traditionellen großen Pfarren sogenannte „Kirchliche Basisgemeinschaften“ oder „Kleine Christliche Gemeinschaften“ in großer Zahl gebildet haben, in denen Menschen ihren Glauben aus der Kraft des Wortes Gottes gestalten und einander in den Nöten des Lebens beistehen. Das Zweite Vatikanum hatte vielleicht schon damals in prophetischer Weitsicht eine neue Art von Kirche vor Augen, von der es in der Kirchenkonstitution wörtlich heißt: „In diesen Gemeinden, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Diaspora leben, ist Christus gegenwärtig“ (LG 26).

Es kann im Einzelnen nachgewiesen werden, dass die kontinentalen Bischofsversammlungen und regionale und nationale Bischofskonferenzen in Lateinamerika, Afrika und Asien den Aufbau solcher Gemeinden in den letzten Jahrzehnten immer wieder bewusst gefördert haben. Viele Theologen und Bischöfe sahen und sehen in dieser Gemeindebildung mit Recht eine Verwirklichung der Volk-Gottes- und Communiotheologie des Konzils.[13] In diesen Gemeinden fühlen sich Menschen in der Tat selbst als Gemeinschaft des Volkes Gottes. Sie sind nicht mehr „Missionsobjekte“, sondern Subjekte der Pastoral sowie Verkünderinnen und Verkünder des Evangeliums, die mit Leib und Seele Kirche verkörpern. Es ist vielfach eine Kirche der einfachen Leute, eine Kirche der Armen, deren Stärke darin besteht, dass sie ganz bei den Menschen ist und die Erfahrung von solidarischer Gemeinschaft vermittelt, die Halt und Heimat schenkt. Wo „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art […] auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“ (GS 1) sind, entsteht keine ideale, aber eine neu erlebbare Art von Gemeinde, in der die ekklesiologischen und

Weiterführende Literatur:

Franz Weber, Spannendes Abenteuer Weltkirche? Wahrnehmung welt- und ortskirchlicher Lernprozesse, in: Diakonia 33 (2002), 170–176: Der Artikel analysiert in knapper Form das Spannungsverhältnis zwischen Universalkirche und Ortskirchen, aber auch die konfliktreichen Lernprozesse in der katholischen Weltkirche von heute.

Franz Weber / Ottmar Fuchs, Gemeindetheologie interkulturell. Lateinamerika – Afrika – Asien (Kommunikative Theologie 9), Ostfildern 2007: Das Buch bietet einen Entwurf einer interkulturellen Gemeindetheologie und beschreibt auf der Basis von kontextuellen Quellen und Feldforschungen die Entstehung und Entwicklung der „Kirchlichen Basisgemeinschaften“ in Lateinamerika und der „Kleinen Christlichen Gemeinschaften“ in afrikanischen und asiatischen Ortskirchen.

Franz Weber, Eine neue Art Kirche zu sein? Was uns die Basisgemeinden zu sagen haben, in: Herder Korrespondenz 66 (2012), 128–132: Auf dem Hintergrund der aktuellen Diskussion um Notwendigkeit und Grenzen von Seelsorgeeinheiten und pastoralen Megaräumen kommt hier die gegenteilige Entwicklung in Lateinamerika zur Sprache, in der die großen Pfarreien bewusst in kleine basisgemeindliche Substrukturen aufgegliedert wurden.

[13] Eine ausführliche Beschreibung dieser weltkirchlichen Gemeindeentwicklung findet sich in: *Franz Weber / Ottmar Fuchs*, Gemeindetheologie interkulturell (s. Anm. 8).

pastoralen Grundintentionen des Zweiten Vatikanums ihren Ort und ihre Verwirklichung finden. Es ist eine Kirche als konkret erlebbare Hoffnungsgestalt, die auch in Zukunft am Leben bleiben wird, weil sie mitten im Leben Gestalt annimmt.

Der Autor: *Franz Weber, Dr. theol. habil., geb. 1945 in Tregist (Steiermark), Mitglied der internationalen Gemeinschaft der Comboni Missionare, Studium der Theologie in Bamberg, Rom, Graz und Sao Paulo, war lange in der Begleitung von Basisgemeinden in Brasilien tätig. Bis 2011 Prof. für interkulturelle Pastoraltheologie und Missionswissenschaft in Innsbruck. Pfarrer in Arzl und Pfarrmoderator in Mühlau; Publikationen: Gewagte Inkulturation. Basisgemeinden in Brasilien: eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz, Mainz 1996; gem. mit Ottmar Fuchs: Gemeindetheologie interkulturell. Lateinamerika – Afrika – Asien (Kommunikative Theologie 9), Ostfildern 2007; Kirche in Lateinamerika. Eine pastoraltheologische Bilanz der 5. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Aparecida (2007), in: Franz Gruber / Christoph Niemand / Ferdinand Reisinger (Hg.), Geistes-Gegenwart. Vom Lesen, Denken und Sagen des Glaubens. Festschrift für Peter Hofer, Franz Hubmann und Hanjo Sauer (Linzer philosophisch-theologische Beiträge 17), Frankfurt a. M. u. a. 2009, 451–465.*

50 Jahre Konzil

Paul-Werner Scheele
Als Journalist beim Konzil
Erfahrungen und Erkenntnisse in der 3. Session

175 Seiten · Broschur
ISBN 978-3-429-03263-0
€ 9,90 (D)
CHF 14.90 / € 10,20 (A)

Albert Damblon
Den harten Boden aufbrechen
Die positive Kraft der nachkonzialiaren Liturgie

92 Seiten · Broschur
ISBN 978-3-429-03272-2
€ 9,90 (D)
CHF 14.90 / € 10,20 (A)

Elmar Mitterstieler
Das wunderbare Licht, in dem wir leben
Gleichheit, Würde und Priestertum *aller* in der Kirche

2. Auflage
166 Seiten · Broschur
ISBN 978-3-429-03391-0
€ 12,80 (D)
CHF 18.90 / € 13,20 (A)

In Ihrer Buchhandlung.

echter verlag
www.echter-verlag.de

Józef Niewiadomski

Nur auf dem Pulverfass? Verwickelt?

Hierarchie zwischen Anspruch und Realität

◆ **Das Verhältnis von Hierarchie und Volk Gottes – es ist eine der virulentesten Fragen, die in der Nachkonzilsära auf der Tagesordnung geblieben ist. Bis heute ist kein befriedigender modus vivendi gefunden, diese Spannung konstruktiv zu nützen. Der Innsbrucker Dogmatiker und ehemalige Chefredakteur der ThPQ Józef Niewiadomski zeigt mit dem Begriff der „verwickelten Hierarchie" (Luis Dumont) auf, dass seit dem Konzil die Aufgabe ansteht, sowohl gegen Entmündigung als auch gegen völlige Individualisierung dem Kirche-Sein in der Welt von heute eine Form zu geben. (Redaktion)**

Es ging zu weit. Oder – weil schon „im Sprung gehemmt" – nicht weit genug! Paradoxerweise sitzt jenes Konzil, das dank der hierarchischen Struktur der katholischen Kirche einberufen, durchgeführt und auch auf den Weg der Umsetzung gebracht wurde,[1] in der nachkonziliaren Diskussion permanent auf der Anklagebank: Es habe diese Struktur zu sehr oder aber zu wenig erschüttert.[2] Freilich wird man schon die vom Konzil vorgenommene Verortung der Hierarchie in der dogmatischen Konstitution „Lumen gentium" als Positionierung auf einem Pulverfass deuten müssen, vor allem dann, wenn man sich die berühmt gewordene ironische Bemerkung Johann Adam Möhlers, in welcher die Kirche mit der Hierarchie identifiziert wird, vor Augen führt. Bereits im Jahr 1823 spottete der Tübinger Theologe über die einseitige Ekklesiologie seiner Zeit: „Gott schuf die Hierarchie, und für die Kirche ist nun bis zum Weltende mehr als genug gesorgt."[3]

Dem Kapitel über das „Volk Gottes" nachgeordnet, bekommt die Hierarchie dem Willen des Konzils gemäß eine klar definierte Aufgabe: „Damit alle, die zum Volk Gottes gehören und sich daher der

1 Schon oder noch im Jahre 1969 hält *Hans Küng* in seinem Artikel „Konzil" im „Sacramentum mundi" (Bd. 3, 50) fest, dass die kodifizierten Bestimmungen die konstitutive Rolle des Papstes und der Bischöfe beim ökumenischen Konzil klar festschreiben, damit aber keineswegs die Laien aus dem Konzil ausschließen. Deren „direkte Repräsentation" wäre dogmatisch nicht nur möglich, sondern theologisch wie praktisch „wünschenswert, u. U. unbedingt notwendig". Gleichzeitig hält er allerdings auch fest, „ein Konzil, welches gegen die Amtsträger gehalten würde, [widerspräche] der Kirchenordnung und dem Wesen insbesondere des ökumenischen Konzils, welches die gesamte Kirche repräsentieren will, was ohne die Amtsträger nicht möglich ist".

2 Die Fronten werden auf der einen Seite durch die Lefebvrianer, auf der anderen Seite durch die vielen Initiativen wie „Wir sind Kirche" klar markiert. Lehnen die einen jegliche demokratisch gefärbte Mitbestimmung in Sachen Kirchlichkeit ab, so fordern die anderen eine umfassende „Demokratisierung der Kirche".

3 Zit. nach: *Peter Neuner* (Bearb.), Texte zur Theologie. Ekklesiologie II, Graz 1995, 102.

wahren Würde eines Christen erfreuen, in freier und geordneter Weise sich auf das nämliche Ziel hin auszustrecken vermögen und so zum Heile gelangen", bleiben die Amtsträger zwar „mit heiliger Vollmacht ausgestattet", stehen aber „im Dienste ihrer Brüder" (LG 18). Wozu ist demnach die Hierarchie nicht nur notwendig, sondern auch heilsam und gut? Für den Dienst an der Ordnung und der Einheit des Volkes Gottes! Und wo ist da der Sprengstoff?

Für diesen sorgte zuerst die durch das Konzil neu aufgestellte innere Ordnung der Hierarchie selbst. Sie wurde ja bisher vor allem durch den Jurisdiktionsprimat des Papstes klar und eindeutig geregelt. Zwar versuchte der deutsche Episkopat in der Kollektiverklärung von 1875 das Missverständnis abzuwehren, angesichts des Primats wären die Bischöfe bloß willenlose Werkzeuge des Papstes. Trotzdem lebte im katholischen Bewusstsein ein allzu pyramidales Bild der hierarchischen Kirche fort, welches das Missverständnis zu einem gewollten Missverständnis machte. Nun verortete das Konzil das päpstliche Amt deutlich im Bischofskollegium, positionierte mit der Auffassung von zwei höchsten Gewalten in der Kirche sozusagen den Sprengstoff direkt in der Spitze der Pyramide.[4] Nur als Bischof von Rom ist der Papst ja der Träger des päpstlichen Amtes, eine Papstweihe innerhalb des hierarchisch strukturierten Ordo ist nicht vorgesehen. „Unter dem Gesichtspunkt der ‚Weihehierarchie' gibt es also keinen Unterschied zwischen den Bischöfen und dem Papst. Dass die Kirche eine ‚hierarchische Verfassung' hat, besagt … grundlegend nicht weniger, aber auch nicht mehr, dass sie von Bischöfen geleitet wird, deren Amt für das jeweils ihnen anvertraute Territorium bzw. den ihnen anvertrauten Personenkreis alle Vollmachten des kirchlichen Amtes umfasst, das nach katholischer Auffassung im Heilshandeln Jesu Christi selbst begründet ist, dem Leben der Kirche von Anfang an gegeben war und das dreifache Amt Jesu Christi selbst, nämlich das priesterliche, das prophetische und das königliche Amt … in der Geschichte zur Erscheinung bringt."[5]

Im Heilshandeln Jesu Christi bleibt aber nicht nur das kirchliche Amt begründet. Das Konzil griff auch zur Begründung der neu entdeckten Wahrheit des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen auf das dreifache Amt Jesu Christi zurück, brachte damit den Sprengstoff auch in die Basis der Pyramide. Durch Taufe und Firmung werden Menschen „Christus geweiht und mit dem Heiligen Geist gesalbt" und bekommen so Anteil am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi. So können sie verschiedene – ihnen von Gott ermöglichte – Lebensrollen übernehmen und ihre christliche Berufung, ihr „Priestersein", als Lebenshingabe im Tun und Ergeben, in Arbeit und Freizeit leben, damit auch ihre Sendung in der Kirche wahrnehmen: eine Sendung, die auf die Sendung

[4] Der Prozess dieser Neuverortung war einer der dramatischsten im Konzil; aufgrund der extremen Positionen drohte dem Konzil die Spaltung. Paul VI. wies durch seine Intervention (vgl. Nota explicativa praevia zum 3. Kapitel von LG) die „maximalistische Auffassung der Kollegialität der Bischöfe" (Träger der höchsten Gewalt in der Kirche sei das Bischofskollegium mit dem Papst) zugunsten der minimalistischen (es gibt zwei höchste Gewalten in der Kirche: das Bischofskollegium mit dem Papst und der Papst allein) zurück, „gewann" so auch die Gegner jeglicher Kollegialität und rettete damit das Konzil vor dem Auseinanderbrechen.

[5] *Otto Hermann Pesch*, Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 1993, 246.

der Hierarchie nicht reduzierbar ist (LG 32–34). Es schlug damit die „Stunde der Laien"! Da ging es nicht mehr um „participatio" an der oder aber „collaboratio" mit der Sendung der Hierarchie, wie dies noch im Jahre 1922 Pius XI. von den katholischen Laien und der Katholischen Aktion erwartete. Eine auf der Taufe und Firmung beruhende kirchliche Organisationsstruktur der Gemeinschaft der Gläubigen, die spätestens im neuen Codex Iuris Canonici von 1983 auch „aus der Taufe" gehoben wurde, hat das pyramidale Bild unterwandert. Das Konzil sprach auch davon, dass unter Gläubigen „wahre Gleichheit" herrscht und die Kirche eine Gemeinschaft ist, in der alle Mitglieder dieselbe Würde haben. Doch garantiert die Konstatierung derselben Würde keineswegs die Einheit, geschweige denn eine „herrschaftsfreie Kommunikation". Im Gegenteil, sie potenziert Spannungen und bildet oft erst den Grund für Konflikte. Der Dienst an der Einheit wird damit – und dies weit über das, was man darüber in Managementkursen lernen kann, hinaus – zu einer theologisch brisanten Angelegenheit. Weil sich die Konzilsväter dessen auch bewusst waren, positionierten sie die Hierarchie dort, wo sie notwendig – weil Not wendend – ist: in der Mitte des von Spannungen gezeichneten Volkes Gottes. Die Bindung der Gemeinschaft der Gläubigen an die hierarchische Verfassung sollte demnach der kirchlichen Communio zur Einheit verhelfen. Den tiefsten Grund erblickt diese Kirche im hierarchisch strukturierten Ordo-Sakrament. Aus vorgesehenem Einheitsdienst wurde allerdings in der nachkonziliaren Kultur sehr bald auch eine klare Frontstellung: „Hierarchie contra Volk Gottes". Dies nicht zuletzt deswegen, weil schon das Konzil die Laien im Hinblick auf ihre Sendung in der Kirche zwischen die Fronten gestellt hat. Neben einer Sendung, die im „gemeinsamen Priestertum" ihre Grundlage hat, kennt das Konzil ja jene Sendung der Laien, aufgrund derer diese – zur Linderung seelsorgerlicher Not –, soweit es ihnen möglich ist, an die Stelle der Priester treten können (AA 3). Und in welchem Status? Als „Platzhalter"? Als pseudohierarchische Amtsträger? Mit Fachqualifikationen ausgestattet, aber ohne die Gnade der Weihe, wurden die „Laientheologen" bald in einen Positionskrieg „Hierarchie contra Volk Gottes" geschickt. Mit missverständlichen Titeln – wie jenem der „Berufschristen" – versehen, sind sie oft Opfer eines spirituell gepflegten, mimetisch strukturierten Rivalitätsprogramms zwischen Priestern und Laien geworden. Dessen Folgen sind vielfältig und widersprüchlich. Der klerikale Laie und der „laisierte Priester" gehören ebenso dazu wie die Tatsache, dass im breiten Bewusstsein sich längst ein „nicht ganz katholisches" Verständnis des ordinierten Amtes durchgesetzt hat. Es bringt das Amt und die Person nur noch nachträglich in Verbindung und lässt die Ordination vor allem im Kontext der Rechte und Privilegien erscheinen, die dem Ordinierten zukommen, nicht aber im Kontext der Bindung und Verpflichtung, der Inanspruchnahme einer Person und einer Lebensgeschichte.

Für zusätzlichen Sprengstoff sorgt aber auch die Koppelung der theologischen Wahrheit von derselben Würde aller Getauften mit der liberalen Weltanschauung, in der die Würde gleichursprünglich mit den als Anspruch verstandenen Menschenrechten gesehen wird. Solange sich nämlich die Kirche als eine „societas inaequalis", als eine Gesellschaft von Ungleichen verstanden hat, machte die fundamentale Kluft zwischen jenen, denen die Vollmacht „zum Heiligen, Lehren und

Leiten" gegeben wurde, und jenen, die sie nicht hatten, nicht nur das Wetteifern zwischen Laien und Hierarchen, damit auch die Rivalität in Sachen Kirchlichkeit, sondern schon jeden Wunsch nach Mitbestimmung unmöglich. Die aufgehobene Barriere der „Ungleichheit", das Beseitigen des sprichwörtlichen „Hochwürden", weckt sowohl den Hunger nach Mitbestimmung als auch nach Teilhabe am Amt: Die Barrieren, die den Zugang zu hierarchischen Ämtern regeln, wurden zunehmend zum Ärgernis und zur Zielscheibe theologischer Kritik. Da die durch historische Kritik erschütterten traditionellen Gründe für die Regelung der Zulassungsbedingungen zur Weihe kaum durch neue und überzeugende ersetzt wurden, erscheint das Festhalten an den traditionellen Bestimmungen als Sturheit und bloßer Machterhaltungswille der Hierarchie. Gemäß dem medial verfestigten Bild wird gerade in diesem Kontext die hierarchische Verfassung der Kirche selbst immer wieder zum Stolperstein und Ärgernis, von denen man aber – wie vom schmerzenden Zahn, den man unaufhörlich mit der Zunge berührt, obwohl dies weh tut – gar nicht lassen will. Obschon überholt und der gestrigen Welt angehörig, wird sie doch als faszinierend empfunden. Und dies vermutlich deswegen, weil sie einer anderen Welt anzugehören scheint.

Durchbrüche und Stagnationen

Die Positionierung der Hierarchie durch das Konzil auf dem Pulverfass brachte nach dem Konzil eindeutige Durchbrüche von bester Qualität. Paradigmatisch wirkte vor allem die lateinamerikanische Entwicklung. Die Bischofssynoden von Medellin (1968) und Puebla (1979) können im Rückblick geradezu als Zeichen mustergültiger Präsenz einer vom innerkirchlichen, aber noch mehr vom gesellschaftspolitischen Sprengstoff schwangeren Kirche in der Welt von heute gesehen werden. Die dort stattgefundene Interpretation der regionalen Situation im Lichte des Konzils und die konkret gezogenen Folgerungen zum Thema Gerechtigkeit, die Entdeckung von Basisgemeinden als neuer Form organisierter Kirchlichkeit beeinflussten nachhaltig die gesamte Kirche. Die meisten anderen Synoden – sowohl in Lateinamerika als auch weltweit – blieben allerdings „recht blass".[6] Sie wurden „stark von der Kurie gelenkt", ihr Spielraum blieb begrenzt. Und der Grund dafür? Raymund Schwager nennt mehrere: „Zurückschrecken vor gewissen Entwicklungen nach dem Konzil, Polarisierungen, Angst vor Spaltungen, Unsicherheit, was die Öffnung zur Welt tatsächlich bedeute, Bedenken bezüglich einer Vermischung von konziliaren Anliegen mit der 68iger ‚Revolution'". Er macht aber nicht nur darauf aufmerksam, dass „viele Bischöfe über manche Auswirkungen des Konzils erschrocken waren und keine weiteren innerkirchlichen Reformen wollten", sondern auch, „dass es eine extrem schwierige Aufgabe ist, die Einheit einer weltweiten Gemeinschaft von ungefähr einer Milliarde Gläubigen in einer Zeit radikaler gesellschaft-

[6] *Johannes Paul II.* schrieb dazu 2001 in „Novo millennio ineunte", 44: „Auch was die Reform der Römischen Kurie, die Organisation der Synoden und die Arbeitsweisen der Bischofskonferenzen betrifft, ist seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil viel geschehen. Aber es bleibt sicherlich noch viel mehr zu tun, um die Möglichkeiten dieser Werkzeuge der Gemeinschaft besser zum Ausdruck zu bringen."

licher Umbrüche zu wahren“[7]. So gesehen könnte man sagen, schon die Tatsache, dass in der nachkonziliaren Kirche trotz aller Spannungen und kleinerer Explosionen[8] die Einheit bewahrt blieb, sei doch ein Evaluationsergebnis, welches für den Wert der Hierarchie und der durch das Konzil vorgenommenen Positionierung „auf dem Pulverfass“ spricht.

Und nur weil es diese Einheit gibt, bleibt die Katholische Kirche gerade in der globalisierten Welt das, was sie auch faktisch ist: das wichtigste Sozialgebilde, das sich den Mechanismen „der unsichtbaren Hand des Marktes“ und den verschleiernden Träumen „postmoderner“ kulturpolitischer Diskurse nicht unterwirft. Unaufhörlich macht sie – und dies sowohl durch das Zeugnis der Laien als auch jenes der Hierarchie – auf die faktische Zerrissenheit der Welt aufmerksam, verleiht auch damit den Opfern der Globalisierung eine Stimme. Diese Rolle hat sie nicht zuletzt wegen der Neupositionierungen kirchlicher Lehre in der nachkonziliaren Zeit seitens der Hierarchie. Die von Johannes XXIII. und Paul VI. gelenkte Aufmerksamkeit auf die kirchliche Soziallehre wurde von Johannes Paul II. voll aufgegriffen und theologisch vertieft. In seinen Sozialenzykliken wird die Logik der Menschenrechte als die einzige menschenwürdige Lösung der gesellschaftlichen Probleme, mehr noch als der vom Evangelium für unsere Gegenwart vorgezeichnete Weg präsentiert, die Soziallehre damit immer mehr ins Zentrum der Dogmatik und der Gnadenlehre gerückt. Hand in Hand mit der Verkündigung des normativen Rahmens der Menschenrechte, damit aber auch mit der Unterstützung des Anspruchsdenkens, ging aber und geht auch weiterhin die Weigerung des Transfers dieser Logik in den binnenkirchlichen Bereich. Die theologische Legitimation der Weigerung scheint zwar klar zu sein. Weil Johannes Paul II. den religiösen Kern der Menschenrechte in der gnadentheologisch begründeten Fähigkeit und Bereitschaft zur Proexistenz, zur Empathie und zum Erleiden sieht, kann er in der Kirche das Subjekt des Engagements für Menschenrechte anderer sehen, nicht aber den Ort, an dem Menschen ihre – wie auch immer definierten – Rechte einklagen.

An diesem Punkt wird aber doch der tiefe Riss zwischen jenen Gläubigen, die als Bürger demokratischer Kulturen ihr Leben „selber in die Hand nehmen“, in der „mündigen“ Gestaltung ihres Lebens – durchaus in der Tradition des Konzils – auch den Vollzug des „gemeinsamen Priestertums“ erblicken könnten, und der Hierarchie, die in den letzten Jahren den Wert auf Regeln einer „katholischen Lebensweise“ legt, ihren Einheitsdienst deswegen mehr als Grenzziehung denn als Integration in den „bunten katholischen Gemüsegarten“ begreift, erfahrbar. Dies wird auf eine schmerzhafte Weise vor allem bei der systembedingten Ausgrenzung der „nicht konformen“ Lebensmodelle sichtbar. Die seelsorgerlich motivierten Versicherungen der ekklesialen Würde Betroffener vermag die fortschreitende Entfremdung beispielsweise geschiedener Wiederverheirateter, Schwuler und Lesben und von Menschen,

[7] *R. Schwager*, Kirche als universales Zeichen, in: *Roman A. Siebenrock / Willibald Sandler* (Hg.), Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ, Wien 2005, 19–62, 59–61.

[8] Die größte nachkonziliare „Explosion“ ereignete sich bereits 1968 in der Rezeption der Enzyklika „Humanae vitae“ von Paul VI. Diese erzeugte einen tiefen Riss, wenn nicht gar einen Abgrund in den Fragen der Familienplanung, der zwischen dem Papst und dem Großteil der Bevölkerung, auch der Gläubigen in der (westlichen) Welt liegt.

die in „Lebensabschnittspartnerschaften" leben, nicht zu stoppen. Dieser tiefe Riss wird durch innerkirchliche Frustrationen im Kontext der Organisation der Seelsorge und den seit Jahrzehnten als Dauerbrenner diskutierten Themen des Zölibates und der Ordination der Frau nur noch verstärkt.[9] Die medial verstärkten Spannungen und Zerreißproben führen immer öfters dazu, dass die hierarchische Struktur der Kirche direkt in Frage gestellt und „Rom" zum „gemeinsamen Feind" unterschiedlichster kirchlicher Gruppierungen wird. So paradox es klingen mag: Ein Zerrbild dessen, was Hierarchie sei, wird inzwischen gerade in der Kirche mit einer Selbstverständlichkeit sondergleichen gepflegt. Das Bild einer seelenlosen, auf Machterhaltung konzentrierten Bürokratie, die dazu noch von Männern am Leben erhalten wird, beflügelt nicht nur die Fantasie jener Autoren aus dem Genre „Mystery", die immer und immer wieder neu über die „Geheimnisse des Vatikans" schreiben, sondern auch viele Gläubige.

Gespür für den Wert der Hierarchie

Kann in der gegenwärtigen – vom Traum der Gleichheit trunkenen – Kultur überhaupt noch ein Gespür für den Wert der Hierarchie im Allgemeinen und den der kirchlichen im Besonderen entwickelt werden? Die weltberühmte Anthropologin Mary Douglas macht darauf aufmerksam, dass Hierarchie zuerst für ein umfassendes Ordnungsprinzip steht, ein Prinzip, das alle möglichen Felder unseres Lebens ordnet, deswegen auch niemals verschwinden wird. Und sie setzt hierarchische Logik der pragmatisch-individualistischen entgegen. Individualismus sei zwar die Philosophie der Gleichheit. Sie geht aber Hand in Hand mit der Praxis der Ungleichheit, die durch Gesundheit und Durchsetzungskraft hervorgebracht wird.[10] Welche treibenden Kräfte regulieren das Zusammenleben, wenn weder Ränge noch Machtverhältnisse festgelegt sind? Einzig und allein der Wettbewerb. Die Kultur des Alltags wird dann allein durch die Freude der Gewinner und die Trauer der Verlierer markiert. Von diesem Hintergrund leitet Douglas den unverzichtbaren Wert von Hierarchie ab. Diese beschränkt den Wettbewerb und die Rivalität, institutionalisiert die Autorität, sorgt damit auch für Stabilität; vorausgesetzt sie verläuft nicht einlinig, neigt also nicht zur Reduktion einer Hierarchie zur Diktatur. Die Anthropologin macht auf einige Regeln aufmerksam, die ihrer Meinung nach das Funktionieren hierarchischer Konzepte maximal optimieren. Wenn etwa die Top-Position als eine Position begriffen wird, die mehr ritueller Art sei, denn mit wirklicher Macht ausgestattet, oder aber die Machtteilung so organisiert bleibt, dass diejenigen, die an der Spitze stehen, eher wenig Macht haben, v. a. aber es sich nicht leisten können, die „Unteren" zu missachten. Wertschätzung sei auch oder gerade für eine hierarchisch strukturierte Gemeinschaft von entscheidender Bedeutung. Solche Regeln fügen sich in das von Louis Dumont entwickelte Konzept der „verwickelten Hierarchie" ein. Entscheidend sei für solche Hierarchien

[9] Vgl. *Jan-Heiner Tück* (Hg.), Risse im Fundament? Die Pfarrerinitiative und der Streit um die Kirchenreform, Freiburg i. Br. 2012.

[10] *Mary Douglas*, A Feeling for Hierarchy, in: *James L. Heft* (Hg.), Believing Scholars, New York 2005, 94–121, 96.

„einerseits das Faktum, dass Hierarchien von der Umschließung der in ihnen unterschiedenen Gegensätze gekennzeichnet sind und anderseits die Umkehrung des Verhältnisses dieser unterschiedenen Teile auf den diesen Teilen entsprechenden und wiederum voneinander unterschiedenen Ebenen."[11] Was bedeuten solche Einsichten für unseren Zusammenhang? Für das Verhältnis Kirche – Staat – bürgerliche Gesellschaft und für die Kirche selbst? Zuerst gilt es festzuhalten, dass gerade der durch das Zweite Vatikanische Konzil inspirierte, von Johannes Paul II. konsequent weiterverfolgte Abschied vom „Konstantinismus der Kirche" auch für unseren Zusammenhang von Bedeutung ist. Nicht nur, weil er vermutlich das meiste an Sprengstoff für die Durchbrüche zu einer neuen Form hierarchischer Ämter enthält. Er fördert auch die kreative Entwicklung einer „verwickelten Hierarchie" bei den Beziehungen zwischen Kirche und Staat, macht demnach eine in sich hierarchisch strukturierte Kirche im Kontext demokratischer Staaten keinesfalls obsolet. Gerade eine auf direkte politische Verantwortung verzichtende Kirche kann ja im Bereich der civil society umso glaubwürdiger für Menschenwürde eintreten. Dies allerdings nur, wenn auch ihre eigene hierarchische Struktur dem Modell einer „verwickelten Hierarchie" gleicht. Mit der Positionierung der Hierarchie innerhalb des „Volkes Gottes", der Einbettung der Hierarchen im „gemeinsamen Priestertum", dem Bekenntnis zur Sendung der Laien, die auf die Sendung der Hierarchie nicht reduzierbar ist, und der Betonung des Zusammenhangs von Dienen und Hierarchie hat das Konzil anspruchsvolle Weichen für ein solches Verständnis derselben gelegt. Es hat damit nicht nur Sprengstoff in das Schiff der Kirche gebracht. Eine aus diesem Anspruch heraus gestaltete Hierarchie wäre auch Sprengstoff genug für eine pragmatisch-individualistische Kultur.

Der Autor: *Józef Niewiadomski, geboren 1951 in Polen, war 1991–1996 Professor für Dogmatik in Linz und ist seit 1996 Professor der Dogmatik in Innsbruck; seit 2001 Beirat des International Colloquium on Violence & Religion; seit 2004 Dekan der Theologischen Fakultät. Forschungsschwerpunkt: Zusammenhänge zwischen Religion und Gewalt, Entwurf einer „Dramatischen Theologie". Publikationen: Herbergsuche. Auf dem Weg zu einer christlichen Identität in der modernen Kultur, Münster 1999; zusammen mit Raymund Schwager: Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt „Religion–Gewalt–Kommunikation–Weltordnung", Münster 2003; zusammen mit Michael Langer, Die Theologische Hintertreppe. Die großen Denker der Christenheit, München 2005.*

[11] *Wolfgang Palaver*, Hierarchie ist nicht gleich Hierarchie. Das Konzept der „verwickelten Hierarchie" und seine Bedeutung für das zukünftige Verhältnis von kirchlich-hierarchischer und staatlich-demokratischer Ordnung, in: *Roman A. Siebenrock / Willibald Sandler* (Hg.), Kirche als universales Zeichen (s. Anm. 7), 173–185, 179.

Basilius J. Groen

Das Konzil, gottesdienstliches Leben und religiöse Volkskultur heute

◆ **Fünfzig Jahre nach Verabschiedung der Liturgiekonstitution sind längst nicht alle Anliegen des Zweiten Vatikanums umgesetzt. Der Autor, Inhaber des liturgiewissenschaftlichen Lehrstuhls in Graz, skizziert unter sieben Blickwinkeln „Veränderungen in der liturgischen Landschaft" und zeigt aktuelle Herausforderungen für das liturgische Feiern (der Ortskirche) heute. Er kommt zu dem Schluss, dass es „keinen Grund gibt, die Notbremse zu ziehen" und ängstlich in eine verklärte Vergangenheit zu fliehen. (Redaktion)**

1 Bewusste und tätige Teilnahme

Bekanntlich spricht die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* (SC) wiederholt von der „vollen, bewussten und tätigen Teilnahme" aller, welche die Liturgie als ‚Quelle und Höhepunkt' des ganzen christlichen Lebens (SC 10) feiern. Am meisten fallen natürlich die Aussagen über die Gläubigen auf. Nach einer Jahrhunderte langen Tradition, die vornehmlich das liturgische Handeln des Klerus hervorhob, war es höchste Zeit zu versuchen, die Rolle des außer Blick geratenen ‚Volkes' und den Gemeinschaftscharakter der Liturgie neu zu betonen. Die Liturgie ist keine Privatsache, sondern eine gemeinschaftliche Feier der Kirche, das ‚Sakrament der Einheit' des Volkes Gottes unter dem Bischof (SC 26). Das christliche Volk hat als ‚auserwähltes Geschlecht, königliche Priesterschaft …' (2 Petrus 2, 9), kraft seiner Taufe das Recht und die Pflicht zu dieser tätigen Teilnahme (SC 14). Aber nicht nur das ‚Volk', sondern auch die Priester und die anderen Funktionsträger, wie Akolythen, Lektoren und Sänger, werden zu einem bewussten liturgischen Handeln aufgefordert. Die aktive Teilnahme ist nicht allein auf die Menschen beschränkt. Es ist ja Christus selbst, der zelebriert. Wenn die Kirche singt und betet, wenn das Wort Gottes vorgetragen wird und die Sakramente gefeiert werden, ist er gegenwärtig. Am Höhepunkt der Liturgie, nämlich in der Eucharistie, ist er zudem in den Gaben sowie im vorstehenden Priester anwesend (SC 7). Das Handeln des Priesters *in persona Christi* steht übrigens nicht für sich allein, sondern er spricht die Gebete im Namen des ganzen Volkes (SC 33) und wenn durch seine Hände die eucharistischen Gaben dargebracht werden, bringen die Gläubigen sie gleichzeitig mit ihm dar. So lernen sie, sich selbst darzubringen (SC 48). In der tätigen Teilnahme sind Mensch und Gott aufeinander bezogen: Gott wird verherrlicht und die Menschen werden geheiligt. Die Kirche feiert nicht sich selbst, sondern das Pascha des Herrn: das Mysterium des Lebens, des Todes und der Auferstehung Jesu Christi. Des Weiteren nennt die Konstitution sowohl die innere als auch die äußere Teilnahme (SC 19): Hingabe an Gott sowie Mitsingen und -beten gehören zusammen. Nicht unerwähnt soll auch die Möglichkeit

zu Anpassungen an die Eigenart unterschiedlicher Orte und Völker bleiben (im Besonderen SC 37–40).

Die in SC angekündigten Reformschritte sowie die später in den revidierten liturgischen Büchern und in der tatsächlichen Praxis konkretisierten Veränderungen von Texten, Rubriken und der Feierpraxis waren groß. Der Priester feiert künftig mit dem Antlitz zum Volk gewandt an einem neu errichteten „Volksaltar". Außer ihm gibt es nun noch andere liturgische Funktionsträger, wie z. B. LektorInnen und KommunionhelferInnen. Zudem wird erheblich mehr aus der Bibel vorgelesen und auch die Predigt wird als ein wichtiges liturgisches Element eingestuft. Weiters wurde die Rolle des Volkes viel stärker akzentuiert durch Akklamationen, die im tatsächlichen Verlauf der Feier integrierten Gesänge und Antworten zu Fürbitten und Gebeten. Oft kamen die Veränderungen auch in einer neuen Kirchenarchitektur zum Ausdruck. Die Volkssprache fand Eingang in die Liturgie, und zwar in einem viel stärkeren Ausmaß als dies vom Konzil selbst vorgesehen war. Es gab jedoch nicht nur Veränderungen, sondern auch große Kontinuität: viele Gebetstexte, Handlungen und Vorsteherdienste blieben wie sie waren. Insgesamt wurden die Kernsymbole der unterschiedlichen Feiern klarer sichtbar. Bei der Firmung z. B. erscheinen Handauflegung, Salbung und Gebet um die Geist-Gabe wieder als die wichtigsten Zeichen. Durch die Erstellung von zwei separaten Riten der Taufe – ein Ritus der Taufe für Kleinkinder, in dem die Situation des Kleinkindes im Zentrum steht, und ein Initiationsritus von Taufe, Firmung und Eucharistie für Erwachsene – wurden die jeweils unterschiedlichen Lebenssituationen der neuen Mitglieder der Kirche kontextualisiert. Bei der Krankensalbung konnten künftig unterschiedliche Situationen der Krankheit berücksichtigt werden. Die meisten KatholikInnen betrachteten die Reformen durchaus als eine wesentliche Bereicherung ihres Glaubens. Behauptungen mancher Einzelgänger heutzutage, die meisten Gläubigen bevorzugten die ‚tridentinische' Liturgie und die Liturgiereform des Zweiten Vatikanums sei ein ‚Betriebsunfall', treffen nicht zu. Diese Personen idealisieren die Vergangenheit zu sehr und übersehen gerne, dass die in der Liturgiekonstitution angekündigten Erneuerungen von fast allen Konzilsvätern befürwortet wurden.

2 Veränderungen in der liturgischen Landschaft?

In welchen Hinsichten hat sich die *heutige* liturgische Landschaft verändert? In meiner Beschreibung werde ich mich auf die Situation in Westeuropa konzentrieren. Dabei muss ich jedoch viele Nuancierungen außer Acht lassen. Bekanntlich hat während der fünfzig Jahre, die seit dem Konzil verstrichen sind, die Teilnahme an den Gottesdiensten erheblich abgenommen (übrigens ein Prozess, der mancherorts bereits *vor* dem Konzil angefangen hatte). Dies trifft vor allem für den Sonntag und die Feste im Lauf des Kirchenjahres zu. Weihnachten und (mancherorts auch) Allerheiligen/Allerseelen erfreuen sich noch zahlreicher KirchgängerInnen. An der Osternacht dagegen, die theologisch betrachtet den Höhepunkt des Kirchenjahres darstellt, nehmen viel weniger Menschen teil. Was die Feier der Sakramente und Sakramentalien betrifft, werden Taufe, Erstkommunion, Firmung, Trauung und Bestattung noch bevorzugt wahrgenommen. Für die meisten daran Teilnehmenden dienen diese Feiern jedoch in erster Linie als Lebensrituale, das Feiern der eigenen Lebenssituation als *rites de passage*. Dazu

könnte man anmerken: Geht es in der Liturgie nicht auch um eine Differenzerfahrung, nämlich sich von der biblischen Botschaft kritisch befragen und beschenken zu lassen bezüglich der Vision einer neuen Erde und eines neuen Himmels? Viele Teilnehmende erfahren kaum noch, dass es sich auch um Sakramente der Übereignung an die heilige Dreieinigkeit und zum Eintritt in das Mysterium Jesu Christi und seiner Kirche handelt. Ferner befindet sich die Ohrenbeichte heute in einer schweren Krise, die Zahl der Diakonen- und Priesterweihen ist niedrig und die meisten Kranken und Sterbenden werden nicht mit heiligem Öl gesalbt. Die meisten KatholikInnen sind ‚FestchristInnen' geworden: sie besuchen die Kirche nur noch anlässlich bestimmter Feste oder Lebensrituale. In Anbetracht dieser Landschaft ist die Versuchung groß, von einer gegenwärtigen ‚geistigen Wüste' (so u. a. Papst Benedikt XVI.) zu sprechen und – was die konkreten Feierformen der Liturgie betrifft –, eine ‚Reform der Reform' anzustreben. Auch wenn Andacht, Anbetung und ‚Schauer' vor dem Heiligen unentbehrliche Qualitäten der katholischen Liturgie sind, so sind Nuancierungen hinsichtlich dieses negativen Urteils zur heutigen liturgischen Situation angebracht:

Erstens war lange Zeit nach dem Konzil eine bedeutende Zunahme der Zahl von Ehrenamtlichen festzustellen. Neben schon immer in den meisten Pfarrgemeinden begegnenden begeisterten Chören, gab es das neuere Phänomen, dass eine große Anzahl von Laien, meistens Frauen, in Sonderdiensten an der Liturgie beteiligt ist. Frauen spielen sowohl in der Vorbereitung als auch in der Feier der Liturgie selbst eine wichtige Rolle. Sie bereiten beinah alle Kindergottesdienste sowie viele Wort-Gottes-Feiern (und natürlich die ‚Frauenliturgien') vor und leiten diese. Auch die Sakramentenkatechese liegt großteils in Frauenhänden. Im Allgemeinen würden heutzutage viele Pfarren ohne Frauen wohl schwerlich überleben können. Jedoch ist kritisch anzumerken, dass die Kirchenführung in Bezug auf die liturgischen Sonderfunktionen von Frauen restriktiv bleibt. Sie sind weiterhin doppelt untergeordnet, einesteils gegenüber dem Klerus – so wie alle Laien –, und anderenteils darüber hinaus im Verhältnis zu den männlichen Laien: auf die meisten liturgischen Leitungs- und Gestaltungsfunktionen haben Frauen keinen Anspruch.

Zweitens traten durch die pastorale Ausrichtung des Konzils auch andere Grundfunktionen der Kirche (gegenüber der Liturgie) stärker ins Blickfeld: So gibt es Gläubige, die sich z. B. sehr für die Caritas einsetzen, aber die Gottesdienste als ‚fad' empfinden und diese eher meiden. Sind diese Gläubigen weniger fromm? Man vergleiche dazu die in Mt 25,31–46 genannten Kriterien!

Drittens sind, wie früher, die religiösen Gefühle von Kirchgängern recht unterschiedlich. Sie schwanken zwischen feurigem Eifer und bloßer Routine.

Viertens ist es vielen am Gottesdienst Teilnehmenden äußerst wichtig, in einer konkreten Feier den geistlichen Hunger zu stillen, Heilung und Befreiung, Vertrauen und Hoffnung zu erfahren. Für zahlreiche Menschen dient Liturgie heute vor allem der Selbst-Entdeckung und der Begegnung mit anderen; nur so kann sie für diese ein Weg zur Entdeckung des Gottgeheimnisses werden. Man sucht also nach der eigenen Identität, Sinnperspektive sowie Begegnung und Gemeinschaft (Franz-Josef Nocke).

Fünftens sind für immer mehr Westeuropäer Religiosität und Kirchenzugehörigkeit zwei unterschiedliche Dinge; sie erfahren die ‚göttliche Welt' und die Be-

gegnung mit dem Transzendenten ebenso außerhalb der traditionellen Kirchen. ‚Religiöse' Rituale in diesem Bereich blühen. Die Kirche verliert immer mehr das Monopol auf die Gestaltung religiöser Rituale und muss mit starker Konkurrenz rechnen. Das bedeutet ebenfalls, dass ‚Kunden', die Orientierung am Ritenmarkt suchen, sich überlegen, welches ‚Produkt' für sie am besten passt. Viele Menschen möchten sich nicht binden: ein Symptom der heutigen Individualisierung, Pluralisierung und Detraditionalisierung.

Zudem gibt es auch interne rituell-liturgische Faktoren für die Abnahme der Teilnahme am kirchlichen Ritual. Beispielsweise klagen mehrere TheologInnen – stellvertretend für viele ‚einfache' katholische ChristInnen – über die ihres Erachtens ‚abgehobene' und ‚nicht-inklusive' Liturgiesprache. Viele nicht-sprachliche Symbole werden oft nicht verstanden, weder von Erwachsenen noch von Jugendlichen. Ob die Situation früher besser war, sei dahingestellt.

Sechstens stellt sich die dringende Frage der Existenz von Ortsgemeinden. Wie sieht die Beziehung zwischen dem Zusammenkommen der Ortsgemeinde, der Eucharistiefeier, den Wort-Gottes-Feiern und den ‚Pfarrverbänden' aus?

Siebtens ist die Liturgie nicht auf die ‚klassischen' Gottesdienste im Kirchengebäude beschränkt, sondern umfasst ein viel breiteres Spektrum. Beispielsweise besteht die ‚Gemeinde' der wöchentlichen Fernseh- und Radiogottesdienste vor allem aus Senioren, Kranken und Behinderten; sie ist nicht klein und ziemlich konstant. Bei besonderen Anlässen, wie bei königlichen Trauungen oder Bestattungen von Kirchenrepräsentanten – man denke an die Beerdigung von Kardinal Franz König oder von Papst Johannes Paul II. –, ist die Fernsehgemeinde sogar enorm groß. Ein Paradox bei solchen Fernsehgottesdiensten: Es besteht einerseits ein großer physischer Abstand, weil die Zuschauenden auf ihrem Sofa zu Hause sitzen, andererseits empfinden viele von ihnen eine enorme Verbundenheit mit der verstorbenen Person, die sie so während seines/ihres Lebens viel weniger empfunden haben. Das Fernsehen, vor allem eine geschickte Kameraführung und eine kluge Regie, verstärkt die Gefühle der ZuseherInnen und kanalisiert diese gleichzeitig, indem es Verbundenheit kreiert. Auch die Welt des ‚Medienreligiösen' (Arno Schilson) im Allgemeinen besitzt eine fast religiöse Struktur. Man denke hier vor allem an Heils- und Unheilsversprechen in der Werbung, den rituellen Feiercharakter der Shows und die Vorbildfunktion der in Talkshows dargestellten Biografien. Die Programmstruktur des Fernsehens – die ‚Zeit im Bild' im ORF z. B. ist eine wichtige Markierung im Tagesablauf – hat für viele Menschen die Funktion des Morgen- und des Abendlobes und der dreimaligen Angelusglocke übernommen.

Zu nennen sind auch die ‚Lebensrituale' bei der Geburt oder Adoption von Kindern, bei Beziehungen, Scheidungen oder Verlusten sowie die wieder beliebter werdenden Wallfahrten. Beispielsweise erlebt der beschwerliche *camino* zum Schrein des Hl. Jacobus in Santiago de Compostela seit einigen Jahrzehnten eine spektakuläre Renaissance. Viele der den *camino* zu Fuß Gehenden verfassen und veröffentlichen ein Pilgertagebuch. Die Grenzen zwischen Touristen und Wallfahrern, an Religion Interessierten, Suchenden und Festglaubenden, Nicht-Kirchlichen und Kirchlichen sind fließend. Für zahlreiche PilgerInnen sind nicht Motive wie ein Gelübde, Buße, Danksagung oder ein starker Bezug zu Jesus Christus bzw. Maria ausschlaggebend, sondern das Gehen des Weges selbst: die

Erfahrung des eigenen Körpers und seiner Beschränkungen, die Natur, in der man unterwegs ist, die Reflexion über den eigenen Lebensweg, Begegnungen mit anderen Pilgernden und die persönlichen religiösen Überzeugungen.

Beliebt sind auch Erntedankfeste und Segnungen, wie die Palmweihe, Adventkranzsegnung und Osterspeisensegnung (‚Fleischweihe'), letztere vor allem in Kärnten und der Steiermark. Diese Segnungsarten entsprechen der modernen Mentalität: sie dauern nicht lange, sind sinnlich – es gibt viel zu sehen, riechen usw. – und haben den Vorteil, dass die Teilnehmenden etwas Wichtiges selber bestimmen – das Herrichten des Korbes bzw. des Strauches und des Kranzes – und wieder mit nach Hause nehmen. Manche kirchliche Verantwortungsträger stehen diesen Segnungen ambivalent gegenüber: einesteils betrachten sie diese als eine Chance zur Evangelisierung, weil viele Menschen daran teilnehmen, die sonst nicht oder kaum in die Kirche kommen, andernteils empfinden sie Gefühle des Unbehagens, weil offenbar diese angeblich ‚oberflächlichen' und ‚nach Magie riechenden' Rituale bei vielen besser ‚ankommen' als die wöchentlichen Sonntagsgottesdienste. Doch zeigt dieses Phänomen auch, wie wichtig die allgemeine religiöse Volkskultur ist. Wenn sie untergeht, ist auch die offizielle Liturgie gefährdet, auszutrocknen.

Jedenfalls gibt es heutzutage eine vielschichtige Pluralität von rituell-liturgischen Aktivitäten, die sich außerhalb des Kirchengebäudes abspielen. Nur wenige davon lassen sich als klassische Liturgie betrachten. Die Grenzen zwischen kirchlicher Liturgie, außerkirchlicher Liturgie und ‚bloßem' außerkirchlichem Ritual sind nur schwer zu ziehen. Es handelt sich bei vielen Lebensritualen und bei virtuellen Computer-Ritualen um Feierformen, die Pfarre und Kirche übersteigen. Die Teilnehmenden empfinden häufig mehr Verbundenheit mit ihrem eigenen Kulturkreis als mit den Kernfeiern der Pfarrgemeinde, zu der sie formell gehören. Die monolithische Volkskirche mit einer starken Partizipation an den pfarrgemeindlichen Kernfeiern gibt es kaum mehr. Wir haben es mit kleinen Kerngemeinden und einer

---

Weiterführende Literatur:

Martin Klöckener, Die Zukunft der Liturgiereform: Im Widerstreit von Konzilsauftrag, notwendiger Fortschreibung und „Reform der Reform", in: Andreas Redtenbacher (Hg.), Die Zukunft der Liturgie: Gottesdienst 40 Jahre nach dem Konzil, Innsbruck 2004, 70–118. Eine hervorragende Kurzübersicht der Anliegen der Liturgiekonstitution und der nachkonziliaren Entwicklungen.

Franz-Josef Nocke, Sakramententheologie: Ein Handbuch, Düsseldorf 1997. Eine ausgezeichnete Einführung in die postkonziliare katholische Sakramententheologie.

Benedikt Kranemann / Stephan Wahle (Hg.), „… Ohren der Barmherzigkeit": Über angemessene Liturgiesprache, Freiburg i. Br. 2011. Ein ausgezeichneter Zugang zu einem äußerst wichtigen liturgischen Thema.

Basilius J. Groen / Peter Ebenbauer, Männerliturgie – Frauenliturgie – und dann? Beobachtungen und Impulse auf dem Weg zu einer geschlechtergerechten Liturgie, in: Sigrid Eder / Irmtraud Fischer (Hg.), „… männlich und weiblich schuf er sie …" (Gen 1,27): Zur Brisanz der Geschlechterfrage in Religion und Gesellschaft (Theologie im kulturellen Dialog 16), Innsbruck 2008, 217–256. Eine Kurzübersicht des wichtigen Themas der heutigen Herausforderungen hinsichtlich einer gendergerechten Liturgie.

großen pluriformen Gruppe von ChristInnen um diese herum zu tun. Es wäre ratsam, die traditionellen Kirchen öffneten sich für den ‚Randbereich' mit seiner reichen rituell-liturgischen Tätigkeit. Diese Hinwendung bedeutet nicht, dass alles unbedingt übernommen werden muss. Liturgische ‚Inkulturierung' bedeutet nicht nur, dass die christliche Liturgie sich von ihrem gesellschaftlichen und kulturellen Umfeld beeinflussen lässt, sondern auch, dass sie versucht, eine kritische Funktion gegenüber diesem Umfeld auszuüben. Ausgangspunkte dieser Kritik sind im Besonderen die Exoduserfahrung Israels, d. h. die Erfahrung des von Unterdrückung befreienden Gottes, sowie das Leben Jesu – sowohl sein tiefes Gottvertrauen als auch seine Solidarität mit den Marginalisierten –, das Paradox seines Todes und seiner Auferstehung sowie die Geist-Gabe. Es ist jedoch ratsam, aus christlich-liturgischer Perspektive Neues nicht sofort abzulehnen, sondern sich zunächst möglichst weit für das Neue zu öffnen.

3 Ausblick

Liturgieerneuerung ist ein immer aktuelles Geschehen. Vom Hl. Geist beseelte, performative Symbolhandlungen und Texte können Veränderungen, eine *conversio* in den Teilnehmenden bewirken und so zur Begegnung der Gemeinde mit dem Unsichtbaren sowie zum Verbundensein miteinander beitragen. Adäquate Mystagogie ermöglicht die andachtsvolle Teilnahme an der ‚Schule' der Liturgie. In zahlreichen Pfarren wird begeistert Liturgie vorbereitet und gefeiert, und es verrichten neben Bischöfen, Priestern und Diakonen auch PastoralassistentInnen sowie unzählige ehrenamtliche Frauen und Männer mit großem Einsatz und Zeitaufwand liturgische Sonderfunktionen. Die Tatsache, dass fünfzig Jahre nach dem Konzil die Liturgiereform noch nicht überall tief greift, ist kein Grund, die Notbremse zu ziehen. Ängstlichkeit, fast ausschließliche Sorge um liturgische Disziplin und nostalgische Rückkehr zur Vergangenheit sind hier nicht die Lösung, sondern weiteres Aufgeschlossen-Sein für die Zeichen der Zeit und vor allem gute Bildungsarbeit. Liturgieerneuerung liegt auch immer noch *vor* uns.

Der Autor: *geb. 1953 in den Niederlanden; Studium der Theologie und des Neugriechisch in Nijmegen, danach der Praktischen Theologie, Krankenhausseelsorge und Liturgiegeschichte in Amsterdam, in Trier und Thessaloniki; Spezialisierung in Liturgiewissenschaft, byzantinischer Kunst und orthodoxer Theologie; Gründungsdirektor des Instituts für ostchristliche Studien an der Katholischen Universität Nijmegen; 1997–1998 Gastprofessor für Ökumene und Ostkirche in Münster; seit 2002 Vorstand des Instituts für Liturgiewissenschaft, christliche Kunst und Hymnologie der Universität Graz, seit 2007 auch UNESCO-Professor für den interkulturellen und interreligiösen Dialog in Südosteuropa; im Studienjahr 2011/12 als Fellow und Gastprofessor an der amerikanischen Yale University (Institute of Sacred Music). Publikation zahlreicher Studien im Bereich der Liturgiewissenschaft, Ökumene und Ostkirchen; zurzeit Vorbereitung zweier Bücher: ‚Adequate Liturgical Language and Vernacular Tongues: Historical Aspects and Current Challenges in Eastern and Western Christianity' und ‚Protecting the true light: Icons, Liturgy, and Religious Popular Culture'.*

Thomas H. Böhm

Das Konzil und die Medien heute

◆ **Das „Aggiornamento", die Öffnung gegenüber der Welt, zentrales Leitmotiv des Zweiten Vatikanischen Konzils, bedeutete auch eine neue Öffnung gegenüber der Medienwelt. Diese wurde besonders im Konzilsdekret *Inter mirifica* (1963) ausgeführt und 1971 in der Pastoralinstruktion *Communio et progressio* fortgesetzt. Thomas Böhm beschreibt die Entstehung der beiden Mediendokumente und erörtert ihre inhaltliche und formale Zuordnung. Perspektiven der kirchlichen Medienarbeit heute runden seine aufschlussreichen Ausführungen ab. (Redaktion)**

Im Oktober letzten Jahres trafen sich die deutschsprachigen Medienbischöfe mit kirchlichen Medienexperten im Kloster Einsiedeln (Schweiz) zu einem Erfahrungsaustausch. Die abschließende Presseerklärung würdigte – so in einer ORF-Meldung nachzulesen – die „prophetische Dimension" des im Auftrag der Konzilsväter erarbeiteten Dokumentes *Communio et progressio* (CP), welches 1971 veröffentlicht wurde: „Der Text orientiert sich am ‚Kommunikator' Jesus Christus und beschreibt die bleibende offene Grundhaltung kirchlicher Kommunikation und Medienarbeit. Diese sei allerdings ‚von der Kirche selbst noch nicht in allen Dimensionen eingelöst', wurde im Abschluss-Communiqué selbstkritisch angemerkt. Es bedürfe einer ‚erneuerten Kommunikation der Kirche, ohne die eine Neuevangelisierung nicht gelingen kann'."[1]

Mindestens zwei Punkte an dieser Meldung scheinen bemerkenswert: Zum einen deutet sich hier – wie auch in vielen anderen Beispielen – an, wie im kirchlichen Alltag der nachkonziliaren Pastoralinstruktion zu den Medien *Communio et progressio* der Vorzug gegenüber dem Konzilsdekret *Inter mirifica* (IM) gegeben wird. Zum anderen wird deutlich, dass der im Dokument von 1971 festgehaltene Anspruch an kirchliche Medienarbeit nicht eingelöst zu sein scheint.

Innerhalb der hier anzusprechenden Thematik „Das Konzil und die Medien heute" möchte ich deshalb zunächst die Entstehung der beiden Mediendokumente *Inter mirifica* und *Communio et progressio* aufzeigen sowie dann die inhaltliche und formale Zuordnung der beiden Texte thematisieren. Im Blick auf die weitere Entwicklung nach *Communio et progressio* zeige ich anschließend Perspektiven der kirchlichen Medienarbeit heute auf.

1 Kirche und moderne Medienwelt: Die Entstehung von *Inter mirifica* und *Communio et progressio*

Will man die Bedeutung von *Inter mirifica* und von *Communio et progressio* sowie ihr gegenseitiges Zueinander richtig verstehen, muss man – zumindest in Grund-

[1] http://religion.orf.at/projekt03/news/1110/ne111027_communio_fr.htm (Stand 29.10.2011)

zügen – auch die Entwicklungsgeschichte beider Dokumente vor Augen haben.[2]

Das Dokument *Inter mirifica*, das im gedruckten Entwurfsband des Konzils erst an vorletzter Stelle steht, kommt auf dem Konzil im November 1962 früh und unerwartet auf die Tagesordnung. Der Grund dafür ist, dass man sich nach den Arbeiten an der Liturgiekonstitution und der Diskussion über das Schema von den *Quellen der Offenbarung* nun einem „leichteren" Thema zuwenden will. Relativ schnell wird auf dem Konzil klar, dass der ursprünglich vorgelegte Text von *Inter mirifica* auf seine wesentlichen lehrhaften Grundsätze und allgemeinen pastoralen Richtlinien reduziert und die Ausarbeitung aller praktischen Punkte einer nachkonziliaren Kommission übergeben werden sollen. Der überarbeitete Text wird im November 1963 mit großer Mehrheit angenommen. Nachdem sich inzwischen abzeichnet, dass bis zum Ende der zweiten Sitzungsperiode außer der Liturgiekonstitution kein großes Konzilsschema verabschiedet werden kann, besteht wohl ein Interesse, die „Erfolgsstatistik" der bisherigen Beratungen des Konzils durch das Verabschieden des Dokuments zu den „sozialen Kommunikationsmitteln" – den Medien – zu verbessern.

Nach der Abstimmung formieren sich Kritiker des vorliegenden Schematextes in zwei Gruppen: einerseits amerikanische Journalisten, die als Konzilsberichterstatter den Beratungen nahe stehen, andererseits 90 Konzilsväter. Als elf Tage später zunächst über die Annahme der inzwischen eingearbeiteten letzten Abänderungsanträge, dann über das ganze Schema abgestimmt wird, zeigt sich mit knapp einem Viertel Nein-Stimmen die Wirkung dieser Kritik. Die Moderatoren sehen jedoch keine Handhabe, ein angenommenes Schema nochmals zurückzuziehen. So wird über *Inter mirifica* in der Sessio publica am 4. Dezember 1963 – also zu einem frühen Zeitpunkt während des Konzils – formal entscheidend abgestimmt und das Dokument anschließend vom Papst feierlich promulgiert.

Der in *Inter mirifica* formulierte Auftrag des Konzils, ein Pastoralschreiben zu Medienfragen zu erstellen, „um alle Grundsätze und Weisungen dieses Konzils über die Sozialen Kommunikationsmittel zum Erfolg zu führen" (IM 23), realisiert sich in der 1971 veröffentlichten Pastoralinstruktion *Communio et progressio*. Die Arbeit an der Pastoralinstruktion – vorher wird im April 1964 die *Päpstliche Kommission für die Instrumente der Sozialen Kommunikation* errichtet – geschieht im engen Kontakt mit der Weltkirche. Auf und zwischen zwei Konferenzen von Vorsitzenden der Publizistischen Bischofskommissionen bzw. der bischöflichen Fachreferenten für Publizistik im Herbst 1964 sowie im Herbst 1965 werden Fragebögen erstellt, verschickt und deren Ergebnisse geprüft. Auf der Grundlage dieser Ergebnisse entsteht nach einem Vorentwurf unter der Federführung von P. Enrico Baragli SJ ein *erster Entwurf*. Das 300-seitige, in lateinischer Sprache verfasste Schema „bemühte sich um größtmögliche Vollständigkeit"[3], stößt aber bei der

[2] Ausführlicher v. a. zur Entstehung von *Inter mirifica* und *Communio et progressio*: *Thomas H. Böhm*, Religion durch Medien – Kirche in den Medien und die „Medienreligion". Eine problemorientierte Analyse und Leitlinien einer theologischen Hermeneutik (Praktische Theologie heute 76), Stuttgart 2005, 21–25. Hier finden sich auch nähere Belege.

[3] *Anton Kochs*, Zur Geschichte der Pastoralinstruktion „Communio et Progressio", in: ComSoc 4 (1971), 293–299, hier 296.

Vollversammlung der päpstlichen Kommission im Jahr 1967 auf Kritik: Stil und Konzept seien nicht einheitlich, zudem werde das Latein der modernen Sachmaterie nicht gerecht. Abbé Joseph Folliet, der nun beauftragt wird und der die Pastoralinstruktion als allgemein verständliches Handbuch der Medienpädagogik gestalten will, legt später auf Französisch einen noch umfangreicheren, aber vereinheitlichten *zweiten Entwurf* vor. Dieser findet grundsätzlich positive Aufnahme, jedoch ergeben sich „Einwände gegen viele Längen, Wiederholungen, ungesicherte Behauptungen und gelegentlich falsche pädagogische Akzente“[4]. Nach der Beschränkung auf eine Auswahl von Themenkomplexen erstellt ein Redaktionsteam einen verkürzten *dritten Entwurf*, aus dem – resultierend aus der Arbeit einer Konsultatoren-Konferenz im November 1969 – ein *vierter Entwurf* entsteht. In den anschließend redigierten und ins Lateinische übertragenen Text, den die Vollversammlung nach einer Reihe von einzelnen Änderungen und Ergänzungen im Juni 1970 in seinem Grundduktus „mit größter Mehrheit“[5] billigt, werden noch – soweit möglich – die über den Sommer eingelangten Stellungnahmen der Bischofskonferenzen und größeren Ordensgemeinschaften eingearbeitet. Die von Paul VI. gebilligte Endfassung wird mit Datum vom 23. Mai 1971 am 3. Juni 1971 neben dem lateinischen Originaltext in sieben weiteren Sprachen veröffentlicht.

Unabhängig vom Inhalt lassen sich schon an der Entstehungsgeschichte von *Inter mirifica* und *Communio et progressio* wichtige Punkte festhalten, die bei einer umfassenden und die Rahmenbedingungen berücksichtigenden Interpretation der Dokumente eine Rolle spielen. Zum einen ist das Wahrnehmen der eigenen Grenzen zu nennen, welches das „Auslagern“ der größeren Bearbeitung der Medienthematik auf dem Konzil, aber auch die Verabschiedung des Dokuments *Inter mirifica* angesichts deutlicher Kritik impliziert. Es ist aber auch festzustellen, dass die Begleitumstände der Verabschiedung von *Inter mirifica* – der „Erfolgsdruck“, „endlich“ ein weiteres Dokument zu verabschieden – darauf verweisen, dass das Konzil selbst nur unter dem Horizont jenes Themas zu betrachten ist, das es im Mediendekret behandelt: Es geht um die moderne Mediengesellschaft und ihre Gesetzmäßigkeiten, die auch das Konzil betreffen. Beim Entstehen von *Communio et progressio* ist festzuhalten, dass die Frage nach der „Kompatibilität“ von kirchlicher Sprache und moderner Welt eine Rolle spielt und dass die Arbeit am Text zur Beschränkung auf wesentliche Themenfelder führt. Nicht zuletzt kommt aber auch der breit angelegte Kommunikationsvorgang in den Blick, der letztlich zur vom Papst gebilligten Endgestalt von *Communio et progressio* führt.

4 Ebd., 296.

5 *Hans Wagner*, Einführung und Kommentar, in: *Päpstliche Kommission für die Instrumente der sozialen Kommunikation*, Pastoralinstruktion *Communio et Progressio* über die Instrumente der sozialen Kommunikation, veröffentlicht im Auftrag des II. Vatikanischen Konzils, von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung, kommentiert von Hans Wagner (Nachkonziliare Dokumentation 11), Trier 1971, 1–148, 12. (Der hier zitierte Textteil ist *Karlheinz Hoffmann* zugeschrieben.)

2 Von der „wachen Sorge" zum „runden Tisch": Die inhaltliche und formale Zuordnung der beiden Dokumente

Wirft man vor dem Hintergrund dieser Feststellungen einen Blick auf die Inhalte der beiden Mediendokumente, so wird schnell klar, wie Entstehungsprozesse und Inhalte zusammenhängen. *Inter mirifica* ist einem stark funktionalen Verständnis der Medien verhaftet. Aufgabe der Kirche ist es demnach, „ohne Aufschub und mit größtem Eifer die Sozialen Kommunikationsmittel in den vielfältigen Arbeiten des Apostolates, wie es Zeit und Umstände erfordern, zu benutzen und schädlichen Unternehmungen zuvorzukommen" (IM 13). Die Frage, wie die Medien selbst das Wirken der Kirche verändern, kommt nicht in den Blick. Ebenso wenig wird klar, inwieweit die aufgestellten ethischen Grundsätze die Kirche selbst betreffen, die von der öffentlichen Gewalt eine nicht genauer bestimmbare „wahre und rechte Freiheit der Information" (IM 12) einfordert. *Inter mirifica* liegt vielmehr daran, „die wache Sorge der Päpste und Bischöfe in dieser wichtigen Sache aufzunehmen und die vordringlichen Fragen zu behandeln, die mit den Sozialen Kommunikationsmitteln zusammenhängen" (IM 2), und stellt diese hierarchisch formulierte Motivation gleich an den Beginn des Dekretes.

Vor allem in den katholischen Medien werden die Mittel gesehen, „um öffentliche Meinungen zu bilden, zu festigen und zu fördern, die mit dem Naturrecht und den katholischen Lehren und Grundsätzen übereinstimmen" (IM 12). Diesen allein scheint *Inter mirifica* Bedeutung zuzumessen, denn gleich danach wird angemahnt: „Die Gläubigen aber sind von der Notwendigkeit zu überzeugen, die katholische Presse zu lesen und zu verbreiten, um sich über alle Ereignisse ein christliches Urteil bilden zu können" (IM 12) – ein Passus, der nicht unbedingt vom großen Vertrauen in die Fähigkeit der Christgläubigen zeugt. Aufgrund des großen finanziellen Aufwands, den die Medien brauchen, „erinnert das Konzil die Gläubigen an ihre Pflicht, die katholischen Zeitungen, Zeitschriften und Filmunternehmungen, die Rundfunk- und Fernsehstationen und ihre Sendungen zu unterstützen" (IM 17).

Die hier nur angedeutete Problematik der inhaltlichen Aussagen von *Inter mirifica* und die daraus resultierenden Differenzen zu späteren Aussagen des Konzils sind nicht zu leugnen. Hans-Joachim Sander verweist deshalb darauf, dass die Aussagen des Dekrets auch daraufhin geprüft werden müssen, „was sie nicht ansprechen und aus ihrem Diskurs ausschließen"[6]. *Inter mirifica* zeige in sich selbst die Notwendigkeit des Konzils auf. Das Dokument sei Zeichen dafür, „wie wenig die Positionierung vor dem Konzil in der Lage war, eine Grundlage des modernen Lebens wie eine medial vermittelte Öffentlichkeit zu begreifen und in die Welt des Glaubens zu integrieren"[7].

Sieht man – wie Hans-Joachim Sander – die Autorität von *Inter mirifica* in der „Differenz zu den Medien, von der der Text lebt"[8], so ist es notwendig – will man nicht der Beliebigkeit der Interpretation

6 *Hans-Joachim Sander*, Theologischer Kommentar zum Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel *Inter mirifica*, in: *Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath* (Hg.), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 2, Freiburg i. Br. 2004, 231–261, 236.

7 Ebd., 257.

8 Ebd., 259.

von lehramtlichen Aussagen Vorschub leisten –, bei der Interpretation den Kontext der Textentstehung und die Rezeptionsgeschichte einzubeziehen. Bei *Inter mirifica* scheinen mir der Auftrag der Erstellung eines nachkonziliaren Dokuments, den das Dekret selbst formuliert, und die feierliche Abstimmung angesichts einer deutlichen Opposition auf dem Konzil ausreichende Hinweise zu sein, dass die von Hans-Joachim Sander benannte Differenz im Text selbst – zumindest implizit – „mitgedacht" wird. Von dieser Logik ausgehend, gehört die vom Konzil gewünschte Pastoralinstruktion *Communio et progressio* wesentlich zum Mediendekret des Konzils dazu – bzw. sind beide Dokumente nur in ihrem gegenseitigen Bezug angemessen zu interpretieren.

Communio et progressio verweist zu Beginn auch auf *Inter mirifica*, aber ebenso auf andere Texte des Konzils, die für das Medienthema relevant sind (vgl. CP 2). Die Pastoralinstruktion versteht die Medien nicht nur funktional, sondern in ihrer kulturellen Wirkmächtigkeit, denn „in Wirklichkeit erreichen und beeinflussen diese Mittel die gesamte menschliche Gesellschaft. Sie vermitteln nämlich jedermann ein Bild des Lebens in der heutigen Welt und öffnen Geist und Sinn für die gegenwärtige Zeit" (CP 6). Zudem sind moderne Medien weniger „monologisch" angelegt, als noch *Inter mirifica* vermittelt. *Communio et progressio* spricht davon, dass Medien die Menschen miteinander ins Gespräch bringen und gebraucht dazu das Bild des „Runden Tisches" (vgl. CP 19). Die Medien „bilden gewissermaßen ein öffentliches Forum, auf dem das Gespräch der Menschen hin und her geht. Die Äußerung und der Kampf der verschiedenen Meinungen in der Öffentlichkeit greift tief in das Leben der Gesellschaft ein, bereichert es und beschleunigt ihren Fortschritt" (CP 24).

Der bereichernde Austausch der unterschiedlichen Positionen, der zur tieferen Gemeinschaft und zur Verbundenheit führt, hat dabei für *Communio et progressio* seinen Ursprung in der trinitarischen Gemeinschaft, der die Menschen mithilfe der Medien nacheifern können. „Daher leistet jeder einzelne, der mit den übrigen Menschen brüderlich verbunden ist, wie von Gottes Hand geführt, seinen Beitrag zur Erfüllung des göttlichen Heilsplans in der Geschichte" (CP 8). Demnach kann jeder Mensch, der durch die Medien Gemeinschaft gestaltet, einen Anteil am Heilshandeln Gottes erhalten.

Christliches und kirchliches Handeln, das sich in das Forum der Medien einbringt, orientiert sich in besonderer Weise an Christus, der sich „während seines Erdenwandels […] als Meister der Kommunikation" (CP 11) erwies. Dieses starke Bild beinhaltet zwei verschiedene, aber aufeinander verwiesene Handlungsweisen und Haltungen: Einerseits nahm Christus „in der ‚Menschwerdung' […] die Natur derer an, die einmal die Botschaft, welche in seinen Worten und seinem ganzen Leben zum Ausdruck kam, empfangen sollten. Er sprach ihnen aus dem Herzen, ganz in ihrer Mitte stehend", er „glich […] sich ihnen in der Art und Weise des Redens und Denkens an, da er aus ihrer Situation heraus sprach". Andererseits verkündete er „die göttliche Botschaft verbindlich, mit Macht und ohne Kompromiss" (CP 11). Das echte und nachhaltige Einlassen auf die Welt der Menschen, in der die Medien heute eine wichtige Rolle spielen, ist demnach genauso unverzichtbar wie das deutliche Zur-Sprache-Bringen der Frohen Botschaft. „Menschwerdung" Christi fordert die „Weltwerdung" der Kirche – um

mitten in ihr die Botschaft des „Meisters der Kommunikation“ zu thematisieren.

3 Monolog oder Dialog? – Die Kirche und die Medien heute

Hinter die Idee der Vergemeinschaftung aller Menschen durch die Medien und den christologisch-dialogischen Ansatz von *Communio et progressio* kann kirchliches Mediendenken und -handeln nicht zurück. Dies auch deswegen nicht, weil das Konzilsdekret *Inter mirifica* – wie oben angedeutet – die eigenen „Leerstellen“ implizit und explizit thematisiert und somit sich selbst auf eine „Fortschreibung“ durch *Communio et progressio* anlegt.

Trotzdem kommt in der Folgezeit *Communio et progressio* der dem Dokument zustehende Stellenwert eher nicht zu. Michael Schmolke bezeichnet die Instruktion zwanzig Jahre nach ihrem Erscheinen „als ‚Betriebsanleitung‘, die in der Schublade verstaube“; sie sei „von Kirche und Theologie als ‚quantité négligeable‘ behandelt worden. Viele Oberhirten seien überdies zu den instrumentalistischen Gedankengängen des Konzilsdokuments ‚Inter mirifica‘ zurückgekehrt, in dem die Medien nur dann als nützlich angesehen würden, solange die Kirche sie als Werkzeug für ihre Ziele benutzen könne.“[9]

Die zum 20. Jubiläum von *Communio et progressio* erscheinende Pastoralinstruktion *Aetatis novae* (AN) greift das starke Bild von Christus als „Meister der Kommunikation“ nicht auf. Sie spricht davon, dass „die Kirche […] in einer Weise in der Welt aktiv und aufmerksam präsent sein [muss], daß sie die Gemeinschaft fördert und denjenigen beisteht, die nach annehmbaren Lösungen für persönliche und soziale Probleme suchen“ (AN 8) und sieht die Medien vor allem als „Werkzeuge […] im Dienst des Planes der Kirche zur Re-Evangelisierung bzw. Neu-Evangelisierung in der heutigen Welt“ (AN 11). Das Veränderungspotenzial, das die moderne Welt und ihre Medien für die Kirche bereithält, kommt kaum in den Blick.

Etwa zeitgleich mit *Aetatis novae* erscheint auch die *Instruktion über einige Aspekte des Gebrauchs der sozialen Kommunikationsmittel bei der Förderung der Glaubenslehre* der *Kongregation für die Glaubenslehre*, die kirchenrechtliche Normen zur „Sorge und Überwachung“ im Bereich der Medien angesichts von aktuellen Schwierigkeiten in Erinnerung ruft. Diese etwa zeitgleiche Veröffentlichung mag Zufall sein oder nicht, in jedem Fall wird deutlich, dass sich das von *Communio et progressio* geforderte Ineinander von Medien und Kirche wieder einseitig aufzulösen scheint. Nicht das Reden über die Medien, das die eigenen Betroffenheiten und Grenzen – wie bei *Inter mirifica* – einschließt, und die Medien als „Inkarnationsfeld“ geraten in den Blick, sondern tendenziell die instrumentell-funktionale Verwendung der Sozialen Kommunikationsmittel im Dienst einer eher „monologischen“ Glaubenskommunikation.

Blickt man in eines der letzten umfangreicheren Dokumente zu den Medien, in das Apostolische Schreiben *Die schnelle Entwicklung* (SE) aus dem Jahr 2005, so findet man interessanterweise ohne explizit benannten Bezug auf *Communio et progressio* einen Anklang an die dortige Rede vom „Meister der Kommunikation“, die zugleich andere Akzente setzt. Dort ist von Christus als „‚Kommunikator‘ des

[9] Zit. n.: Chronik, in: ComSoc 24 (1991), 358–372, 367.

Vaters“ (SE 13) die Rede. Dieser – so das Dokument weiter – „zeigt in seinem Mitteilen immer Respekt für die Zuhörer, lehrt das Verständnis für ihre Situation und ihre Bedürfnisse, fordert zu Anteilnahme an ihrem Leid auf und dazu, ihnen mit entschiedener Bestimmtheit das zu sagen, was sie hören müssen, ohne Einschränkungen oder Kompromisse, Betrug oder Manipulation“ (SE 13). Die Anklänge an *Communio et progressio* und die gleichzeitigen inhaltlichen Zurücknahmen im Vergleich zum Bild vom „Meister der Kommunikation“ (CP 11) scheinen mir kein Zufall zu sein.

Umso wichtiger ist es angesichts dieser Entwicklung, die Botschaft von *Inter mirifica* und – in deren Gefolge – von *Communio et progressio* für das Medienwirken der Kirche heute festzuhalten: Dazu gehört für mich wesentlich ein „inkarnatorisches Prinzip“, das die eigenen Betroffenheiten sowie Grenzen wahrnimmt und benennt – die Diskussion um Vatileaks in den vergangenen Monaten[10] oder die teils von Wikipedia übernommenen Biografien der neuen Kardinäle im Vorfeld des Konsistoriums vom Februar 2012[11] können dies markant und anschaulich illustrieren. Nur von diesem eigenen Betroffensein her scheint mir dann ein Blick auf die Medien möglich, der diese nicht instrumentalisiert, sondern auch danach fragt, wie sich Kirche dem „Meister der Kommunikation“ folgend in die moderne Mediengesellschaft inkarnieren und gerade so und nicht anders das Evangelium verbindlich und mit Macht zur Sprache bringen kann. Dazu gehört auch die demütige Einsicht in die begrenzten Möglichkeiten des eigenen Sprechens, die aber gerade so neue Potenziale freilegt.

Aus dem zunächst „defizitär“ erscheinenden Text von *Inter mirifica* konnte der Mut erwachsen, die eigenen Grenzen wahrzunehmen und anzuerkennen, um sodann in *Communio et progressio* einen Schritt auf die Medien zuzugehen, der sich in der „Entäußerung“ nicht verliert,

Weiterführende Literatur:

Susanne Kampmann, Abschied von einem horizontal-dialogischen Medienbild? Zum Wandel kirchlicher Mediendeutung und seinen ekklesiologischen Bedingungen, in: ComSoc 24 (1991), 284–302: Der Artikel beschreibt das Wechselverhältnis zwischen Kirchenbild und Mediendeutung anhand lehramtlicher Dokumente von 1957 bis 1990. Er kommt u. a. zu dem Ergebnis: „Das kirchliche Medien- und Kommunikationsbild war einerseits immer geprägt von publizistikwissenschaftlichen Theorien. Diese wurden andererseits so rezipiert, daß sie dem vorherrschenden Kirchenbild entsprachen“ (298).

Matthias Wörther, Vom Reichtum der Medien. Theologische Überlegungen – Praktische Folgerungen, Würzburg 1993: Der Autor plädiert für einen offenen und offensiven Umgang mit der modernen Medienkultur und leitet seinen Ansatz u. a. aus der Pastoralinstruktion *Communio et progressio* ab. „Es gilt […], eine ‚Theologie der Kommunikation‘ zu entwickeln, die einen sachgemäßen, kreativen, prozeßorientierten und offenen Umgang mit den Medien ermöglicht“ (138).

[10] http://www.wienerzeitung.at/nachrichten/politik/europa/461158_Machtkampf-im-Vatikan.html (Stand 30.5.2012).

[11] http://www.spiegel.de/netzwelt/web/0,1518,808189,00.html (Stand 17.3.2012).

sondern gerade dort den eigenen Auftrag neu finden lässt. Dazu braucht es wohl eine breite und diskursreiche Kommunikation in der Kirche – ob diese im Moment gewünscht ist, ist eine andere Frage …

Der Autor: *Dr. Thomas H. Böhm, geb. 1965 in Würzburg, bis 2006 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Praktische Theologie der Universität Innsbruck, Geschäftsführer der Dekanate Hohenlohe und Mergentheim in der Diözese Rottenburg-Stuttgart; ausgewählte Publikationen: Gemeinsam mit Inge Kirsner: Wo finden wir die blaue Fee. Spiritualität und Film (Münsterschwarzacher Kleinschriften 166), Münsterschwarzach 2008; Die Hoffnung stirbt zuletzt. Praktische Eschatologie im Wandel – Eine Spurensuche, in: Anna Findl-Ludescher / Johannes Panhofer / Veronika Prüller-Jagenteufel (Hg.), Weil nichts so bleibt, wie es ist. Theologische Beiträge zum ambivalenten Phänomen Wandel (Kommunikative Theologie 11), Ostfildern 2009, 121–136; Der Sehnsucht einen Raum geben. Die religiöse Herausforderung musikalischer Werke der Popularkultur, in: Wolfgang Kabus / Jochen Arnold (Hg.), Popularmusik und Kirche – Polyphon statt Monoton. Dokumentation des Fünften interdisziplinären Forums Popularmusik und Kirche (Friedensauer Schriftenreihe, Reihe C: Musik – Kirche – Kultur 13), Frankfurt a. M. 2012, 87–102.*

Andreas Renz

Der interreligiöse Dialog

Das Konzil und die Religionen heute

◆ **Die multireligiöse Zusammensetzung der heutigen Gesellschaft ist Anlass genug, sich den Inhalt der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die nichtchristlichen Religionen, „Nostra Aetate", zu vergegenwärtigen und die Auswirkungen dieses aufregenden Neuansatzes in den Blick zu nehmen. Der Autor, Leiter des Fachbereichs Dialog der Religionen im Erzbischöflichen Ordinariat München, vermittelt nicht nur einen interessanten Einblick in den Werdegang des Dokuments, sondern skizziert auch die heutige Situation des interreligiösen Dialogs. (Redaktion)**

1 Einleitung

Die Erklärung „Nostra aetate" (NA) „Über die Haltung der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen" ist zwar das kürzeste Dokument des Konzils, doch aufgrund ihres Inhalts eine der bedeutendsten und wirkungsreichsten. Wohl in kaum einem anderen Themenfeld – außer im liturgischen Bereich und in der Ökumene – wurde die theologische und kirchliche Wende so augenfällig und spürbar wie im konkreten Verhalten und in der Positionierung zu den anderen Religionen. Ein Friedenstreffen der Religionen wie etwa 1986 und zuletzt 2011 in Assisi wäre ohne das Konzil völlig undenkbar, ebenso wenig der Besuch eines Papstes in einer Synagoge oder Moschee. Zu Recht wurde deshalb immer wieder von einem „Paradigmenwechsel" gesprochen und nicht ohne Grund ist NA neben der Liturgiereform, dem Ökumenismusdekret und der Erklärung zur Religionsfreiheit bis heute der Stein des Anstoßes schlechthin für die traditionalistischen und fundamentalistischen katholischen Strömungen.

2 Wende und Aufbruch durch das Konzil

2.1 Die Erneuerung der Beziehungen zum Judentum

Papst Johannes XXIII. hatte zunächst nicht im Sinn, eine allgemeine Erklärung zu den nichtchristlichen Religionen durch das Konzil erarbeiten zu lassen. Vielmehr ging es ihm um eine neue Grundlegung des Verhältnisses zum Judentum im Rahmen des Ökumenismusdekrets. Anlass dafür war vor allem der Schrecken über die Shoa. Zwar lässt sich zu Beginn des Konzils noch keine grundlegende theologische Wende im Verhältnis zum Judentum in der lehramtlichen Theologie feststellen, doch Personen wie Johannes XXIII. und Kardinal Augustin Bea praktizierten eine Haltung der Offenheit, sodass während des Konzils ungeahnte Lernprozesse mög-

lich wurden.[1] Der unermüdliche Einsatz einzelner Personen im Vorfeld – wie etwa des jüdischen Historikers Jules Isaac – spielte dabei eine große Rolle. Eine offene, dialogische, lernbereite Haltung, die den anderen nicht als Objekt, sondern als Subjekt und Person wahr- und ernst nahm, führte zu veränderten theologischen Verhältnisbestimmungen. NA ist ein pastoraler und dogmatischer Text zugleich: „ein Dokument der Wahrheit und der Liebe"[2].

Politische Proteste von arabischen Staaten und Bischöfen aus islamischen Ländern, die eine kirchliche Anerkennung des Staates Israel und deren Konsequenzen fürchteten, führten schließlich dazu, dass das Konzil sich auch zum Islam und zu den anderen Religionen äußerte. So entstand eine eigene Erklärung mit fünf Artikeln, deren inhaltliches und formales Herzstück Artikel 4, die Erklärung zum Judentum, ist:

Er entwirft Grundzüge einer neuen und dennoch biblisch begründeten Israeltheologie, die vor allem auf Röm 9–11 aufbaut: Das Volk Israel ist Wurzel der Kirche, beide sind – wie durch ein Eheband („vinculum") – auf ewig miteinander verbunden; das Volk Israel steht nach wie vor im Bund mit Gott; in Christus sind Juden und Heiden versöhnt und vereinigt; die gemeinsame eschatologische Hoffnung; die Zurückweisung einer Kollektivschuld der Juden am Tode Jesu; die Verurteilung jeder Form von Antisemitismus[3]. Gleichzeitig lässt auch NA 4 viele Fragen offen (z. B. Mitverantwortung der Kirche für Judenfeindschaft; Stellung zum Staat Israel, Judenmission) und bleibt in Manchem noch in traditionellen Denk- und Sprachschemata hängen (z. B. Verheißungs-Erfüllungs-Schema).

Nach LG 16, in dessen Licht NA zu lesen ist, steht das Volk Israel unter allen Religionen der Kirche am nächsten, die Beziehung zwischen beiden ist einzigartig. Eine Selbstbestimmung der Kirche und damit auch eine Verhältnisbestimmung zu allen anderen Religionen sind damit ohne die Bezugnahme auf das Judentum nicht möglich.

2.2 Haltung und Verhältnis zu den anderen Religionen

– NA 1 nimmt die zunehmenden Kontakte zwischen den Religionen und Völkern in der sich globalisierenden Welt zum Ausgangspunkt und formuliert das eigentliche Anliegen und Selbstverständnis der Kirche: „Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern" (vgl. LG 1; 48). Um dieses Ziel zu erreichen, betont das Konzil in der Erklärung bewusst das, „was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt". Diese eher „konsensorientierte" Hermeneutik ist das Besondere und Neue im Unterschied zur „Differenzhermeneutik" der vorkonziliaren Kirche.[4]

1 Vgl. dazu *Dorothee Recker*, Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Johannes XXIII., Kardinal Bea und Prälat Oesterreicher – eine Darstellung ihrer theologischen Entwicklung, Paderborn 2007.

2 *John M. Oesterreicher*, Das Konzil und die Judenfrage, in: Zweites Vatikanisches Konzil. 2. Sitzungsperiode. Dokumente, Texte, Kommentare, Osnabrück 1964, 201–204, 203.

3 Bereits 1938 hatte Papst Pius XI. verkündet: „Antisemitismus ist unvertretbar. In geistigem Sinne sind wir Semiten." Zit. nach *Thomas Brechenmacher*, Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung, München 2005, 188.

4 Vgl. *Andreas Renz*, Katholisch-muslimischer Dialog wohin? Spannung zwischen Konsens- und Differenzhermeneutik, in: HerKor Spezial 2 (2009), 51–54.

Das theologische Verhältnis zu den anderen Religionen wird dann schöpfungstheologisch und eschatologisch-soteriologisch grundgelegt: alle Menschen haben denselben Schöpfer und „dasselbe letzte Ziel": sie stehen unter dem einen Heilswillen Gottes und damit in der einen Heilsgeschichte.

– NA 2 würdigt „die Anerkennung einer höchsten Gottheit", die sich nicht selten in den Religionen findet. Von „Heiden" oder „Ungläubigen" ist in der Erklärung wie auch den anderen Konzilsdokumenten nicht mehr die Rede, auch nicht von einer „natürlichen Gotteserkenntnis", die einer Gotteserkenntnis durch Offenbarung gegenübergestellt würde. Dann werden kurz – zu kurz, um den vielgestaltigen Gegebenheiten wirklich gerecht werden zu können – Lehren und Praktiken des Hinduismus und Buddhismus angesprochen. Es folgt ein zentraler, häufig zitierter Satz: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alldem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist" (vgl. auch GS 92). Gleichzeitig will und muss die Kirche weiterhin Christus verkündigen, „in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden". Hier wird also, wie bereits in LG 16, eine dogmatische Abstufung vorgenommen: die anderen Religionen enthalten göttliche Wahrheiten und eröffnen so Heil, die Fülle der Wahrheit und des Heils aber liegt in Jesus Christus und in den Sakramenten der Kirche. Der christliche Wahrheits- und Heilsanspruch wird damit nicht mehr in exklusiver (vgl. DH 1351), sondern in inklusiver Weise vertreten:[5] Die anderen Religionen sind keine separaten Heilswege neben dem Heilsweg Jesus Christus, vielmehr ist der dreifaltige Gott gnadenreich in den anderen Religionen gegenwärtig, wenn auch nicht so deutlich, sicher und wirksam wie in der Kirche.[6]

– Auch NA 3 muss zusammen mit LG 16 gelesen werden, wo es heißt, dass der Heilswille Gottes besonders auch die Muslime umfasst, die „mit uns den einen Gott anbeten"[7]. NA 3 würdigt auf diesem Hintergrund den Glauben und die Glaubenspraxis der Muslime und benennt die Haltung, die katholische Christen Muslimen und ihrem Glauben gegenüber einnehmen sollen: „Hochachtung"! Zu Mohammed und dem Koran jedoch schweigen die Konzilsväter. Der entscheidende Unterschied beider Glaubensweisen im Hinblick auf die Bedeutung Jesu Christi wird angesprochen, die islamische Leugnung des Kreuzestodes Jesu (vgl. Sure 5,148 f.) und damit auch dessen universale Heilsbedeutung bleibt unerwähnt.

– NA 5 sieht in der Gottebenbildlichkeit und der damit verbundenen Würde jedes Menschen den eigentlichen Grund für die „brüderliche" Haltung gegenüber allen Menschen und schafft so eine inhaltliche Brücke zu GS 24 und DH 1.

5 Dass es auch außerhalb der Kirche Gnade gibt, ist freilich auch schon bei den Vätern (z. B. Logoslehre) oder in neuzeitlichen lehramtlichen Äußerungen vor dem Konzil vertreten worden (z. B. Enzyklika *Mystici Corporis* von 1943); die religiösen Traditionen anderer Religionen jedoch wurden nicht positiv gewürdigt, vgl. *Roman A. Siebenrock*, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate, in: *Peter Hünermann / Bernd J. Hilberath* (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 3, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2005, 591–693, 612–614.

6 Vgl. *Kardinal Augustin Bea*, Die Kirche und das jüdische Volk, Freiburg i. Br. 1966, 36.

7 Vgl. *Andreas Renz*, Beten wir alle zum gleichen Gott? Wie Juden, Christen und Muslime glauben, München 2011.

3 Die nachkonziliare kirchliche Rezeption

NA hätte kaum Chancen auf kirchliche Rezeption gehabt, wenn nicht noch während des Konzils oder bald danach entsprechende Strukturen geschaffen worden wären wie das Sekretariat für die Nichtchristen (seit 1988 Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog) und diözesane Dialogeinrichtungen. Fragen, die das Konzil offen gelassen oder erst aufgeworfen hatte, wurden zumindest teil- oder ansatzweise in nachkonziliaren kirchlichen Äußerungen thematisiert:

– die positive Würdigung der religiösen Traditionen und Werte auch des nachbiblischen Judentums[8]

– die Aufarbeitung und das Eingeständnis der Mitschuld der Kirche an diversen Formen der Judenfeindschaft[9]

– die Verhältnisbestimmung von Dialog und Mission: dabei wird der Dialog einerseits als Teil der gesamten Sendung der Kirche verstanden, andererseits soll der Dialog nicht für die Mission verzweckt werden[10]

– das in den Religionen vorhandene Wahre und Heilige (vgl. NA 2) wird auf die wirksame Gegenwart des dreieinigen Gottes und das universale Handeln des Heiligen Geistes zurückgeführt[11]

– eine Relativierung der universalen und einzigartigen Heilsbedeutung Jesu Christi und der Kirche wird in der Erklärung der Glaubenskongregation „Dominus Iesus" (2000) abgelehnt.

An dieser Stelle sei wenigstens noch erwähnt, welch große Bedeutung das Pontifikat Johannes Pauls II. für den interreligiösen Dialog bis heute hat: Er hat immer wieder in seinen Ansprachen und Schreiben die einschlägigen Konzilstexte zitiert und interpretiert, hat originelle Gesten der Versöhnung und Verständigung gesetzt – wie den Besuch der Synagoge Roms und der Umayyadenmoschee in Damaskus sowie die Friedenstreffen in Assisi.[12]

4 Die heutige Situation des interreligiösen Dialogs und Herausforderungen für die Zukunft

Vermutlich wurde NA auf lehramtlicher und theologischer Ebene bislang besser rezipiert als in der Breite des Kirchenvolkes. Inhalt und Anliegen der Erklärung müssen noch viel stärker zum Grundbestand in der Aus- und Fortbildung der kirchlichen Haupt- und Ehrenamtlichen sowie der Erwachsenenbildung werden. Rezeption aber heißt hier vor allem konkrete Umsetzung im interreligiösen Dia-

[8] Vgl. *Vat. Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum*, Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung „Nostra aetate", Artikel 4 vom 1. Dezember 1974; *Päpstliche Bibelkommission*, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel vom 24. Mai 2001.

[9] Vgl. *Vat. Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum*, Wir erinnern. Eine Reflexion über die Schoa, 1998; Schuldbekenntnis Papst Johannes Pauls II. im Jahr 2000.

[10] Vgl. *Sekretariat für die Nichtchristen*, Die Haltung der katholischen Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen. Gedanken und Weisungen über Dialog und Mission, 1984.

[11] Vgl. *Päpstlicher Rat für den interreligiösen Dialog / Kongregation für die Evangelisierung der Völker*, Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi, 1991.

[12] Vgl. dazu *Ernst Fürlinger* (Hg.), Der Dialog muss weitergehen. Ausgewählte vatikanische Dokumente zum interreligiösen Dialog, Freiburg i. Br. 2009, 83 ff.

log auf vier Ebenen, die letztlich ineinander greifen müssen:

1) im Dialog des alltäglichen Zusammenlebens in Schule, Nachbarschaft, Beruf, Stadtteil,

2) im Dialog des religiösen und theologischen Austauschs,

3) im Dialog des partnerschaftlichen Handelns zum Wohl anderer und schließlich

4) im Dialog der spirituellen Erfahrung.[13]

Dieser Dialog ist mit „Klugheit und Liebe" zu führen (NA 2).

Einige der Herausforderungen, die sich auf der Basis von NA für den gegenwärtigen interreligiösen Dialog ergeben, seien nur thesenhaft angerissen:

4.1 Der gegenwärtige Kontext des interreligiösen Dialogs

(1) Noch immer sind rassistischer Antisemitismus und religiöser Antijudaismus nicht überwunden, gerade in kirchlich sozialisierten Milieus oft stärker ausgeprägt als sonst. Die Kirche müsste etwa deutlicher machen, wo die Grenze zwischen einer legitimen Kritik an der konkreten Politik Israels und einer judenfeindlichen Israelkritik liegt. Die katholische Kirche darf auch in ihren eigenen Reihen keine Positionen und Gruppierungen wie die Piusbruderschaft dulden, die immer noch in unerträglicher Weise die alten theologischen Antijudaismen vertreten.

Rechtspopulistische und christlich-fundamentalistische Strömungen haben in den letzten Jahren auch die Islamfeindschaft zum zentralen Mobilisierungsfaktor erkoren. Kritik an bestimmten Ausformungen des Islams und an faktischen Problemen muss erlaubt und möglich sein, jeder Form von Hetze und Menschenverachtung jedoch muss die vom Konzil geforderte Haltung der Hochachtung und Liebe entgegengehalten werden.

(2) Aktuelle welt- und gesellschaftspolitische Probleme (Israel-Palästina-Konflikt, Terrorismus, Integrationsdebatte) belasten immer wieder die konkrete Dialogsituation vor Ort. Ebenso gefährden Fundamentalismen in allen Religionen den Dialog und das alltägliche Zusammenleben. Trenn- und Konfliktlinien verlaufen häufig weniger zwischen den Religionen als vielmehr quer durch die Religionen. Deshalb sind versöhnende Gesten und Schritte des Zueinanders, besonders auch durch die führenden Religionsvertreter auf den verschiedenen Ebenen ebenso vonnöten wie die kritische Aufarbeitung von gewaltlegitimierenden religiösen Traditionen. Der Dialog muss außerdem kontextualisiert werden und einen konkreten Sitz im Leben haben, andernfalls wird er zur Showveranstaltung ohne nachhaltige Wirkung.

4.2 Herausforderungen im katholisch-jüdischen Dialog

(1) Im katholisch-jüdischen Verhältnis wurde im Zusammenhang mit der Diskussion um die Karfreitagsfürbitte das Thema „Judenmission" wieder virulent: Durch die erweiterte Zulassung des Tridentinischen Ritus im Jahr 2007 wurde plötzlich die völlig unakzeptable vorkonziliare Form der Karfreitagsfürbitte in Bezug auf die Juden wieder möglich. Proteste von jüdischer und innerkatholischer Seite

[13] Vgl. *Päpstlicher Rat für den interreligiösen Dialog / Kongregation für die Evangelisierung der Völker*, Dialog und Verkündigung (s. Anm. 11), Nr. 42..

führten dann zu einer Neuformulierung durch Papst Benedikt XVI. selbst. Doch auch diese Neufassung bleibt hinter der des nachkonziliaren ordentlichen Ritus zurück oder zumindest mehrdeutig, weil der Bundesgedanke fehlt. Die katholische Kirche betreibt zwar keine aktive „Judenmission" mehr, doch die theologische Frage, ob Juden sich zu Jesus Christus bekehren müssen, um zum Heil zu gelangen, ist nach wie vor ungelöst.[14] Generell ist die Israelverwiesenheit von Kirche und christlichem Glauben immer wieder neu in Erinnerung zu rufen und theologisch wie spirituell zu vertiefen. Dies könnte auch neue Impulse für die innerchristliche Ökumene bringen.[15]

(2) Heute gibt es, wie die Erklärung „Dabru Emet" (2000) zeigt, ein gewachsenes und wachsendes Interesse von jüdischer Seite am interreligiösen Dialog. Immer noch aber ist nicht selten auf beiden Seiten die Einstellung anzutreffen, wonach zwar die Christen für das Verständnis des eigenen Glaubens das Judentum und die Juden benötigen, nicht aber umgekehrt. Letzteres sollte gemeinsam hinterfragt werden, denn durch die historische Forschung wird immer deutlicher, wie stark sich das rabbinische Judentum von der Spätantike bis in die Neuzeit hinein auch in Abhängigkeit vom Christentum entwickelt hat.[16] Und letztlich sind Juden und Christen heute als Mitbürger und Mitmenschen, ja als Geschwister im Glauben wechselseitig aufeinander verwiesen und angewiesen.

(3) Für den Dialog mit dem heutigen Judentum genügt es nicht, sich intensiver mit dem Alten Testament zu beschäftigen und dessen „Eigenwert als Offenbarung"[17] zu entdecken, vielmehr müssen Christen auch das nachbiblische, rabbinische Judentum, den Talmud, die jüdische Mystik und heutige Strömungen des Judentums besser kennen und als eine mögliche und legitime

Weiterführende Literatur:

Hans Hermann Henrix (Hg.), Nostra aetate – Ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach, Aachen 2006. Das Buch enthält christliche und jüdische Beiträge, die eine Bilanz der Nachgeschichte von Nostra aetate ziehen.

Hans Vöcking (Hg.), Nostra aetate und die Muslime. Eine Dokumentation, Freiburg i. Br. 2010. Der Band dokumentiert Entstehungsgeschichte und Rezeption von Nostra aetate hinsichtlich des Abschnitts über den Islam.

Ernst Fürlinger (Hg.), Der Dialog muss weitergehen. Ausgewählte vatikanische Dokumente zum interreligiösen Dialog, Freiburg i. Br. 2009. Der Band versammelt und kommentiert die wichtigsten Dokumente der katholischen Kirche zum interreligiösen Dialog.

14 Vgl. dazu *Hubert Frankemölle / Josef Wohlmuth* (Hg.), Das Heil der Anderen. Problemfeld „Judenmission", Freiburg i. Br. 2010.

15 Vgl. *Thomas Fornet-Ponse*, Ökumene in drei Dimensionen. Jüdische Anstöße für die innerchristliche Ökumene, Münster 2011.

16 Vgl. *Michael Hilton*, Wie es sich christelt, so jüdelt es sich. 2000 Jahre christlicher Einfluss auf das jüdische Leben, Berlin 2000.

17 *Vat. Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum*, Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche vom 24. Juni 1985, II.7.

Auslegung der Hebräischen Bibel schätzen lernen.[18] Juden und Judentum dürfen nicht ein Randthema in Verkündigung und Katechese bleiben, vielmehr muss „ihre unverzichtbare Gegenwart in die Unterweisung eingearbeitet werden."[19]

(4) Eine weitere Herausforderung für den katholisch-jüdischen Dialog besteht im derzeitigen Generationenwechsel: Die Generation, die den Nationalsozialismus und die Shoa miterlebt und als Zeitzeugen den Dialog nach dem Krieg und nach dem Konzil maßgeblich geprägt hat, tritt allmählich ab. Wichtige Institutionen wie die Gesellschaften für jüdisch-christliche Zusammenarbeit sind nicht selten hinsichtlich der Mitgliederstruktur überaltert, junge Menschen dagegen nur schwer für die Mitarbeit zu gewinnen.

4.3 Herausforderungen im katholisch-muslimischen Dialog

(1) Der christlich-muslimische Dialog wurde spätestens seit 9/11 von sicherheits- und integrationspolitischen Debatten bestimmt und überlagert. Im Gegenzug entstanden eine Vielzahl von lokalen und überregionalen Dialoginitiativen, die wichtige Brückenfunktionen in die jeweiligen Gemeinschaften hinein haben. Auch der theologisch-wissenschaftliche Dialog hat ein neues Niveau erreicht, sodass kontroverse Themen wie Mission oder Menschenrechte offen diskutiert werden können.[20] Dennoch gibt es bis heute unter muslimischen Theologen kaum Vertreter, die sich intensiver mit der Bibel und der christlichen Theologie beschäftigen. Der „Offene Brief" von 138 muslimischen Gelehrten an die Christenheit mit dem Titel „A Common Word" (2007), der das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe als gemeinsame Basis beider Religionen erklärt, kann hier nur als erster Schritt gesehen werden.

(2) Zu den immer noch offenen theologischen Fragen im Verhältnis zum Islam zählt die Frage, ob bzw. inwieweit Mohammed aus christlicher Sicht als Prophet und der Koran als Offenbarungsschrift anerkannt werden können. Hierzu bedarf es einer theologisch fundierten Kriteriologie. Der pneumatologische Ansatz des Konzils, wonach der Geist Gottes über die sichtbaren Grenzen der Kirche hinaus wirkt, könnte hier weiterführen.

(3) Die große Herausforderung für Christen im Dialog mit Muslimen – wie auch mit Juden – besteht darin, ihr Bekenntnis vom dreieinigen und vom in Jesus Christus menschgewordenen Gott in verständlicher und lebensnaher Weise so auszudrücken, dass Missverständnisse überwunden werden, die Zweifel am monotheistischen Bekenntnis des Christentums wecken könnten. Dies setzt religiöse Sprachfähigkeit auf Seiten der Christen voraus. Gemeinsam aber sind Christen, Juden und Muslime aufgefordert, Zeugnis vom Schöpfergott in der zunehmend säkularisierten Welt zu geben.

[18] Vgl. *Päpstliche Bibelkommission*, Das jüdische Volk (s. Anm. 8), Nr. 22; vgl. auch den Beitrag von *Johann Maier*, Die Bandbreite des Judentums heute, in vorliegendem Heft.

[19] *Vat. Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum*, Hinweise für eine richtige Darstellung (s. Anm. 17), 94.

[20] Vgl. u. a. die Reihe „Theologisches Forum Christentum – Islam" bei Pustet, Regensburg 2006–2012.

4.4 Herausforderungen im Dialog mit ostasiatischen Religionen

(1) Der Dialog mit Hinduismus und Buddhismus steht in Mitteleuropa heute eher im Schatten des gesellschaftspolitisch forcierten Dialogs mit dem Islam. Dennoch sind auch diese Religionen hier präsent und üben mit ihren spirituellen Angeboten eine Anziehungskraft für Christen aus. Der Dialog mit diesen Religionen kann gerade die spirituelle Ebene der interreligiösen Lernprozesse bereichern und so auch eigene christliche Traditionen wieder entdecken helfen.[21] Dies erfordert eine kritische Unterscheidung der Geister: inwieweit können fremdreligiöse spirituelle Praktiken mit dem eigenen Glauben vereinbart werden, wo verläuft die Grenze zum Synkretismus? Diese Fragen können letztlich nur aus der konkreten Begegnung heraus beantwortet werden. Wichtige theologische Themen des Dialogs mit diesen beiden Religionen müssen vertieft werden, die hier nur angedeutet werden können: Schöpfung, Personalität Gottes, Menschenwürde, Auferstehung.

(2) Wahrzunehmen und in den Dialog hineinzunehmen sind schließlich auch die vom Konzil nicht ausdrücklich genannten Religionen, die im Zuge der Globalisierung in Mittel- und Westeuropa präsent geworden sind – wie die Sikhs, die Bahais oder die Shintoisten. In Bezug auf diese Religionen fehlen bislang weitgehend theologische Reflexionen der Verhältnisbestimmung ebenso wie konstante bilaterale Beziehungen.

4.5 Christen und Nichtchristen als Partner auf dem gemeinsamen Weg

Die Aufforderung von NA 3, „gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen" kann und soll heute als Auftrag für den interreligiösen Dialog allgemein verstanden werden. Christen und Angehörige anderer Religionen, ja alle Menschen guten Willens können und sollen gleichberechtigte Partner werden, die sich in der pluralen Gesellschaft füreinander und für andere einsetzen. Der interreligiöse Dialog ist kein Allheilmittel, aber er kann zu notwendigen Lernprozessen und Perspektivenänderungen befähigen. Die neue Haltung des Konzils, die in NA deutlich wird, ist nicht Überlegenheit, sondern Dienst am Nächsten: so verstanden und umgesetzt kann NA tatsächlich zum „Kompass des kirchlich-glaubenden Handelns im 21. Jahrhundert" werden.[22]

Der Autor: geb. 1970, *katholischer Theologe und Religionswissenschaftler, Leiter des Fachbereichs Dialog der Religionen im Erzbischöflichen Ordinariat München, Lehrbeauftragter an der LMU München; Publikationen u. a.: Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie (Diss.), Würzburg 2002; Beten wir alle zum gleichen Gott? Wie Juden, Christen und Muslime glauben, München 2011; (Hg.) „Der stets größere Gott". Gottesvorstellungen in Christentum und Islam, Regensburg 2012.*

[21] Vgl. *Martin Rötting*, Interreligiöse Spiritualität. Verantwortungsbewusster Umgang der Religionen, St. Ottilien 2008.

[22] *Roman A. Siebenrock*, Theologischer Kommentar (s. Anm. 5), 677.

Margit Eckholt

Kein Konzil der Frauen, aber eines mit Frauen

Das Zweite Vatikanum – Frauenperspektiven?!

◆ **Johannes XXIII. hat in *Pacem in terris* die Frauenfrage als ein Zeichen der Zeit benannt. Auch gut 50 Jahre nach dieser Identifikation hat dieses Zeichen der Zeit kaum an Bedeutung und Brisanz verloren. Die Überwindung von Patriarchalimus und Paternalismus stehen in weiten Teilen von Gesellschaft und Kirche nach wie vor aus. Auf erste Schritte in diesem Bemühen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil weist der Artikel hin. Einer der wichtigsten Aspekte des Konzils ist die Identifizierung der Kirche als Volk Gottes, in dem alle Getauften und Gefirmten Anteil an den königlichen Ämtern Christi haben. Das gilt auch für Frauen. Ihnen wird damit ein konstitutiver Platz in der Kirche und in der Welt von heute anerkannt. (Redaktion)**

1 Frauen auf dem Konzil

Das Zweite Vatikanische Konzil war kein Konzil der Frauen oder über die Frauen, aber es war zum ersten Mal auf einem Konzil von den Frauen die Rede. Im Dekret über das Apostolat der Laien, im Dekret über die christliche Erziehung und in der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" ist beispielsweise vom besonderen Auftrag und Dienst der Frauen in Gesellschaft und Kultur die Rede, wiederholt wird die Ausgrenzung von Menschen aufgrund von Rasse, Klasse oder Geschlecht kritisiert und die gleiche, in der Gotteskindschaft gründende Würde aller Menschen betont.[1] Dass auch im Besonderen von den Frauen die Rede ist, ist sicher ihrer „Sichtbarkeit" und „Präsenz" auf dem Konzil zu verdanken. Bereits in der Vorbereitungszeit des Konzils haben Frauenverbände und -organisationen Eingaben an die vorbereitenden Kommissionen gemacht, zum ersten Mal waren dann auf einem Konzil (der Moderne) Frauen als Gäste und Auditorinnen präsent. Frauen haben zudem reges Interesse am Konzil genommen; die beiden deutschen katholischen Frauenverbände haben in ihren Verbandszeitschriften regelmäßig über die Entwicklungen auf dem Konzil informiert. Auch wenn der faktische Einfluss der Frauen auf dem Konzil gering gewesen ist – in diesem Sinn war es gewiss kein Konzil der Frauen –, so hat das Konzil große Bedeutung für die Katholikinnen gehabt, sie selbst haben es

[1] Vgl. z. B. Lumen Gentium 32: „… gemeinsam die Würde der Glieder aus ihrer Wiedergeburt in Christus, gemeinsam die Gnade der Kindschaft, gemeinsam die Berufung zur Vollkommenheit … Es ist also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht …" Ebenso: Gaudium et Spes 9; Gaudium et Spes 29; Apostolicam Actuositatem 9.

auf den vielen Wegen ihrer Rezeption – auf der Ebene der Pastoral, der Verbandsarbeit oder der Theologie – zu einem „Konzil der Frauen" werden lassen, und sie können gerade heute durch ihre Relektüre der Konzilstexte dazu beitragen.

Johannes XXIII. hat aus den vielfältigen Horizonten seiner pastoralen Tätigkeit heraus eine Kriteriologie der „Zeichen der Zeit" für das Konzil vorgelegt. Bereits in der Sozialenzyklika „Pacem in terris" (1963) hat er die Frauenfrage als ein solches benannt.[2] Dieses Thema war nichts Abstraktes für ihn, sondern vielmehr gereift in seinen vielen Gesprächen mit Männern und Frauen im Rahmen seiner Aufgaben als Diözesankaplan der katholischen Frauenbewegung im Bistum Bergamo.[3] Adelaide Coari, einer der großen Frauen der italienischen Frauenbewegung, mit der er einen jahrelangen Briefwechsel pflegte, hat er immer wieder Mut gemacht, Neues zu wagen, auch über die Ränder der Kirche hinaus.[4] Wenngleich der Papst selbst Frauen nicht zum Konzil als Auditorinnen eingeladen hat, wurde es bereits auf der zweiten Generalversammlung von vielen als befremdend wahrgenommen, dass Frauen nicht vertreten waren, wo sie doch, so Kardinal Suenens in einem Beitrag vor der Konzilsversammlung, „wenn mich nicht alles täuscht, die Hälfte der Menschheit ausmachen"[5]. „Die Kirche muß ihren Komplex männlicher Überlegenheit ablegen, welche die geistige Potenz der Frauen mißachtet. Wir müssen lernen, die Frau in ihrer wahren Würde zu schätzen und ihren Anteil am Plane Gottes anzuerkennen", so Kardinal Suenens in einem Interview am 24.10.1964.[6] Ein Bewusstsein für die „Frauenfrage" war da – und so ernennt Paul VI. am 20.9.1964 für die dritte Sitzungsperiode des Konzils[7] acht Ordensfrauen und sieben als Präsidentinnen von katholischen Organisationen tätige – alleinstehende oder verwitwete – Frauen zu „Auditorinnen".[8] Am 25. September 1964 hat die Französin Marie Louise Monnet, Schwester des französischen Vordenkers und Vorkämpfers für Europa, Jean Monnet, und Gründerin sowie Präsidentin der Internationalen Bewegung für das Apostolat in unabhängigen sozialen Milieus,[9] als erste Frau an einer Konzilsversammlung teilgenommen. Unter den Ordensfrauen waren zumeist Superiorinnen und Gene-

2 Vgl. PT 41: Die Weigerung der Frau, „sich als seelenlose Sache oder als bloßes Werkzeug einschätzen zu lassen", die Tatsache, dass sie „sowohl im häuslichen Leben wie im Staat jene Rechte und Pflichten in Anspruch (nimmt), die der Würde der menschlichen Person entsprechen", ist für Johannes XXIII. ein epochaler Bewusstwerdungsprozess der Menschenwürde, der, wie der Papst hinzufügt, „vielleicht rascher geschieht bei christlichen Völkern".

3 Vgl. *Ludwig Kaufmann / Nikolaus Klein*, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis, Fribourg/Brig 1990, 47.

4 Vgl. ebd.

5 Zit. n. *Joseph A. Komonchak*, Unterwegs zu einer Ekklesiologie der Gemeinschaft, in: *Guiseppe Alberigo / Günther Wassilowsky* (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Bd. 4, Mainz–Leuven 2006, 1–108, v. a. 22–31, hier: 24.

6 Interview für den NCWC News Service, Washington, zitiert in: *Gertrud Heinzelmann*, Die getrennten Schwestern. Frauen nach dem Konzil, Zürich 1967, 85.

7 Vgl. *Joseph A. Komonchak*, Unterwegs zu einer Ekklesiologie der Gemeinschaft (s. Anm. 5), 25.

8 Vgl. die Studie zu den 23 Konzilsauditorinnen von *Carmel Elizabeth McEnroy*, Guests in their own house. The women of Vatican II, New York 1996.

9 Vgl. *Marie-Louise Monnet*, Avec amour et passion. 50 ans de la vie de l'Eglise à travers une vocation de femme, Chambray 1989, v. a. 196–211.

raloberinnen, wie Schwester Mary Luke Tobin, die Generaloberin der Schwestern von Loreto und Präsidentin der Conference of Major Religious Superiors of Women's Institutes of America, oder Schwester M. Juliana Thomas von Unserem Herrn Jesus Christus, die Oberin der Armen Dienstmägde und Generalsekretärin der Union der Generaloberinnen in Deutschland. Wichtig war die Präsenz der Spanierin María Pilar Bellosillo, Präsidentin der Weltunion der katholischen Frauenorganisationen, und der Australierin Rosemary Goldie, der Exekutivsekretärin des Ständigen Komitees für Internationale Kongresse des Laienapostolats, die 1967 von Paul VI. als erste Frau in einen Leitungsposten als Untersekretärin des Päpstlichen Rates für die Laien im Vatikan berufen wurde.[10] Im Verlauf der dritten Sitzungsperiode kamen drei weitere Frauen hinzu, darunter Marie Vendrik aus den Niederlanden, die Präsidentin des Weltbundes der katholischen Frauenjugend und Mädchen, und in der vierten Sitzungsperiode fünf weitere Frauen, darunter eine Ordensfrau aus Indien, eine zweite deutsche Auditorin, die Präsidentin des Katholischen Deutschen Frauenbundes, Dr. Gertrud Ehrle, und nun auch eine verheiratete Frau, die Mexikanerin Luz-Marie Alvarez-Icaza, die zusammen mit ihrem Mann ernannt worden ist. Zudem wurden zwei weitere Lateinamerikanerinnen als Auditorinnen berufen, aus Argentinien Margarita Moyano Llerena und Gladys Parentelli aus Uruguay.

Auditorinnen hatten keineswegs ein Rederecht, auch wenn dies die Kardinäle Lercaro, König oder Suenens befürwortet hätten. In den Berichten von Schwester Juliana Thomas, Marie Louise Monnet oder Rosemary Goldie jedoch wird deutlich, dass Frauen wie Periti behandelt worden sind[11] und höchst aktiv am Konzilsgeschehen beteiligt waren. Sie haben sich in Arbeitskreisen getroffen, standen in regem Diskurs mit den Bischöfen – das gilt vor allem für den deutschen Weihbischof Dr. Augustin Frotz und seine engen Kontakte zu Schwester Juliana und Dr. Gertrud Ehrle – und waren in einzelnen Unterkommissionen beteiligt, vor allem bei Beratungen zum Dekret über das Apostolat der Laien und zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. Obzwar nicht offizielle Beraterinnen für das Dekret über die „zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens", kam es gerade unter den Ordensfrauen der unterschiedlichen Gemeinschaften und Weltkontexte zu einem arbeitsamen Austausch, der zur Gründung einer übernationalen Vereinigung der Generaloberinnen führte und wichtige Impulse für den großen Aufbruch im weiblichen Ordensleben gegeben hat.

Zur Zeit des Konzils und auch in der unmittelbaren Nachkonzilszeit erschienen in Deutschland verschiedene Publikationen zum „Bild" und zur „Stellung" der Frau in Gesellschaft und Kirche. Dabei stand eine „Revision" der theologischen Anthropologie im Zentrum – ausgehend von der These von der „Unableitbarkeit des Frauseins vom Mannsein" und der „gleichen Unmittelbarkeit des Menschseins im Mann wie in der Frau"[12]. Nach

[10] Vgl. *Rosemary Goldie*, From a Roman Window. Five decades: the world, the church and the Catholic Laity, Blackburn/Australia 1998.

[11] *Joseph A. Komonchak*, Unterwegs zu einer Ekklesiologie der Gemeinschaft (s. Anm. 5), 23, Fußnote 57.

[12] *Elisabeth Gössmann*, Das Bild der Frau heute, München 1962, 15.

den Konzilstexten gibt es, so Elisabeth Gössmann, „keinerlei Zurücksetzung der Frau gegenüber dem Mann, sei es in ihrem geistlichen Leben, sei es in den neu entdeckten Funktionen des Laienstandes, sei es in der Anerkennung ihrer Wirksamkeit in der modernen Gesellschaft und Öffentlichkeit. Die Konzilstexte sprechen nirgends von einer hierarchischen Struktur der Ehe, beschreiben aber faktisch unter dem Gedanken der Liebe die partnerschaftliche Form der Eheführung. Das Ergebnis der Konzilstexte für die Frau ist also die Gleichberechtigung mit dem Mann im Laienstand, wenn man es einmal so nennen will."[13] Das Bewusstsein für die „Frauenfrage", gewachsen beim Konzil, wurde in der Nachkonzilszeit im „mainstream" der Theologie und der Priesterausbildung jedoch nicht weiterentwickelt. Das ist heute, in Zeiten des Dialogprozesses, anders. Die Beziehungen zwischen Mann und Frau in der Kirche sowie die Erfordernis der Partizipation aller an den Grundvollzügen der Kirche stehen auf dem Prüfstand. Darum ist eine Relektüre dieser theologischen Texte vonnöten sowie eine neue Rezeption der befreienden Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils aus Frauenperspektive angebracht.

2 Eine Relektüre großer Leitlinien des Konzils in Frauenperspektive

In den verschiedenen Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils wird an den Grundauftrag der Kirche erinnert, in all ihren Vollzügen Zeugnis für das Evangelium zu geben. Die Kirche gewinnt ihr Wesen allein aus Jesus Christus, dem „Licht der Völker" (LG 1), in dem sich das Mysterium des menschenfreundlichen Gottes offenbart hat. Es ist ihre Aufgabe, dem Auftrag Jesu Christi an die Apostel gemäß, „das Evangelium, das, vordem durch die Propheten verheißen, Er selbst erfüllt und mit eigenem Munde verkündet hat, als den Quell aller sowohl heilsamen Wahrheit als auch Sittenlehre allen zu predigen und ihnen so göttliche Gaben mitzuteilen" (DV 7). Darin allein gründet das, was Christsein ist und zur Ausbildung der Gemeinschaft der Glaubenden führt. In aller Fragmentarität seien drei systematische Perspektiven benannt, die für eine gegenwärtige Relektüre der Konzilstexte aus Frauenperspektive von Wichtigkeit sind:

2.1 „Evangelisierung": Kommunikation, Gottesfreundschaft und Bekehrung

„Indem sie Gottes Wort ehrfürchtig hört und getreu verkündet …", so beginnt die Offenbarungskonstitution „Dei Verbum". Glaube kommt vom Hören, „fides ex auditu", und allein aus dem glaubenden und vertrauenden Hören auf das Wort Gottes kann die Kirche eine „Lehre über die Offenbarung" vorlegen, „damit die gesamte Welt im Hören auf die Verkündigung des Heiles glaubt, im Glauben hofft, im Hoffen liebt" (DV 1). „Dei Verbum" hat zu einer Erneuerung der Lehre über die Offenbarung beigetragen; es geht nicht um „Belehrung" der Menschen mit „göttlichen Wahrheiten", sondern es geht um die Eröffnung eines Raumes der Kommunikation zwischen Gott und Mensch. Dieser ist von Gott selbst bereitet, Gott hat sich in Jesus Christus den Menschen definitiv zum Heil geoffenbart, Gott lädt den Menschen

[13] *Dies.*, Das Bild der Frau heute, München ²1967, 43; zitiert nach: *dies.*, Geburtsfehler: weiblich. Lebenserinnerungen einer katholischen Theologin, München 2003, 281.

ein, Gottes Freund zu werden, er redet „aus dem Übermaß seiner Liebe die Menschen als Freunde an (vgl. Ex 33,11; Joh 15,14–15) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3,38), um sie zur Gemeinschaft mit Sich einzuladen und in sie aufzunehmen“ (DV 2). Gottes Liebe und Freundschaft, seine Güte sind unerschöpflich, reinste Gabe, Geschenk, Güte, und in dieser Dynamik des Offenbarungsgeschehens ist das Miteinander der Glaubenden grundgelegt, entspringt der Auftrag der Kirche, das Wort Gottes zu bezeugen und Menschen auf ihren Wegen zu begleiten, in die Gottesfreundschaft hineinzuwachsen.

In diesem Grundgedanken der Kommunikation gründen Dialog und Partizipation, die Ausbildung von synodalen Strukturen, die Stärkung der Ortskirchen, die „participatio actuosa“ in der Liturgie (vgl. die Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“, Nr. 14), die zu den großen Veränderungen in der Gestaltung der Gottesdienste geführt hat, an denen dann auch in ganz neuer Weise Frauen Anteil genommen haben. Die Frauen, die das Konzil bewusst erlebt haben, benennen gerade diese Veränderungen, die ihnen neue Möglichkeiten der Mitwirkung in der Gemeinde eröffnet haben, als Lektorinnen, Kommunionhelferinnen, Leiterinnen von Wortgottesdiensten und von Frauenliturgien. Der „sensus fidelium“ (vgl. LG 12), der „Glaubenssinn des ganzen Volkes“, ist durch die verschiedenen Formen der Frauenseelsorge geschärft worden, es wurden Hilfen angeboten, dass Frauen auf eine neue, lebendige, mündige und aktive Art und Weise in den Glauben hineinwachsen, um in aller Verantwortung das Christin-Sein zu übernehmen und in die Gottesfreundschaft hineinzuwachsen. Das Arbeiten an einer frauengerechten Sprache, an neuen Gebeten, deren Sprachformen auf Erfahrungen von Frauen zurückgreifen, Angebote der Frauenspiritualität, besondere Gottesdienste, die Weltgebetstage, neue Formen der Mitwirkung von Frauen auf den verschiedenen Feldern der Katechese, das hat dazu beigetragen, dass Kirche in neuer Weise zu einer „Frauenkirche“ geworden ist.

Mit diesem Modell der Kommunikation und grundgelegt im heilsuniversalistischen Ansatz der Offenbarung Gottes ist Achtung vor den anderen und die Anerkennung der anderen christlichen Kirchen sowie anderer Religionen verbunden, das wird sowohl im Dekret zum Ökumenismus „Unitatis redintegratio“ (UR) als auch in „Nostra aetate“, der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (NA), deutlich. Gerade Frauen haben über verschiedene Initiativen der Basis, den Weltgebetstag der Frauen, die Europäischen Frauensynoden, aber auch über theologische Zusammenschlüsse

Weiterführende Literatur:

Margit Eckholt, „Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen!“ Ein Zeichen der Zeit endlich wahrnehmen, in: Peter Hünermann (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006, 103–115. Systematische Zusammenschau der „Frauenfrage“ als Zeichen der Zeit im Ausgang vom Zweiten Vatikanum.

Margit Eckholt / Saskia Wendel (Hg.), Aggiornamento heute. Diversität als Horizont einer Theologie der Welt, Ostfildern 2012.

Carmel Elizabeth McEnroy, Guests in their own house. The women of Vatican II, New York 1996. Biografisch orientierte Studie zu den 23 Auditorinnen auf dem Zweiten Vatikanum.

wie die ESWTR (European Society of Women in Theological Research) ökumenisches Miteinander wachsen lassen.

2.2 Die Erneuerung der Ekklesiologie: Volk Gottes und gemeinsames Priestertum aller Gläubigen

In den verschiedenen Konzilsdokumenten, vor allem der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium", werden die Grundlagen für dieses neue Selbstverständnis der Kirche gelegt. Die Kirche wird als das in der Geschichte wandernde Volk Gottes bestimmt, das je neu aus dem „Mysterium" des dreifaltigen Gottes, der Liebe des sich in Jesus Christus offenbarenden Gottes, zu dem findet, was es ist. Sie leitet sich allein von Jesus Christus her, von ihm, der das Licht der Völker ist. Und von diesem „Licht" her sind Identität und Aufgabe der Kirche bestimmt: als Volk Gottes in Jesus Christus gleichsam Sakrament für die Einheit mit Gott und mit den Menschen zu sein (LG 1). Alle, die mit dem Sakrament der Taufe Glied der Kirche werden, haben Anteil an den „Ämtern" Jesu Christi, dem königlichen, priesterlichen und prophetischen, und alle Getauften stehen in der Verantwortung, das Ihre beizutragen, dass die Gemeinschaft des Volkes Gottes genau diesem Anspruch, das Evangelium zu verkündigen und die Gemeinschaft mit Gott und untereinander wachsen zu lassen, gerecht werden kann.

Das ist vor allem für Frauen eine Bestärkung gewesen, „Bild" und „Stellung" der Frau in der Kirche neu zu definieren. Elisabeth Gössmann hat diese Impulse in verschiedenen Publikationen aufgegriffen.[14] Sie hat angemahnt, dass auf dem Hintergrund des gemeinsamen Priestertums und der neu ermöglichten Partizipation und Kommunikation in der Kirche, der Stärkung des Laienapostolats auch das Amtspriestertum kritisch in den Blick genommen wird. Sie hat in ihren Forschungen dazu beigetragen, dass das Frauenbild des Neothomismus revidiert wird, und sie hat auf die Fehlentwicklungen in der Interpretation der ersten drei Kapitel aus der Genesis in der christlichen Tradition hingewiesen. Sie selbst hat die Zeit jedoch noch nicht als reif für die Forderung nach dem Priestertum der Frau gesehen. Die Schweizer Juristin Gertrud Heinzelmann, der sich dann auch die deutschen Theologinnen Ida Raming und Iris Müller anschlossen, und die Kirchenrechtlerin Josefa Theresia Münch hatten bereits 1962 Eingaben an das Konzil gemacht, in der sie die völlige Gleichstellung der Frau in der Kirche, also auch den Zugang zu allen kirchlichen Ämtern forderten.[15] Vor allem könne das Argument des Mannseins Jesu Christi nicht als Hinderungsgrund für das Priesteramt von Frauen gesehen werden.[16] Die Relektüre der Konzilstexte kann vielleicht helfen, zu neuen sachlichen Gesprächen und Diskussionen zum Thema Amt zu kommen – das steht in Zeiten des Dialogprozesses an; der Frauenpastoral kommt hier – im Dialog mit den in der Pastoral tätigen Ordensfrauen – eine wichtige Aufga-

[14] Vgl. z. B. *Elisabeth Gössmann*, Das Bild der Frau heute (s. Anm. 13).

[15] Vgl. dazu: *Gertrud Heinzelmann,* Frau und Konzil. Hoffnung und Erwartung. Eingabe an die hohe vorbereitende Kommission des Vatikanischen Konzils über Wertung und Stellung der Frau in der Römisch-katholischen Kirche, Zürich 1962; *dies*., Wir schweigen nicht länger. Frauen äussern sich zum II. Vatikanischen Konzil, Zürich 1964.

[16] Vgl. auch: *Elisabeth Gössmann*, Geburtsfehler: weiblich (s. Anm. 13), 275.

be zu. Frauen üben vielfältige Dienste und Ämter in der Kirche aus, es wird darum gehen, wie sie diese Dienste gestalten, welche besonderen Akzente sie setzen, wie sich für sie konkret ein – sakramentales – Amt ausgestalten könnte. Die katholische Frauenseelsorge und -verbandsarbeit in Deutschland hat in den letzten Jahren den Blick wieder auf das gemeinsame Priestertum aller und die Charismen der Frauen gerichtet.[17] Das Thema der Sakramentalität kann nicht ausgeblendet werden, das zeigt sich vor allem in der Begleitung von Frauen, Kindern, alten Menschen, in Krankheit, im Blick auf Versöhnungsprozesse. Die Frage der Leitung von Sakramentenfeiern durch Frauen stellt sich – nicht erst heute – und die neuen Riten, die als „Auswege" gestaltet werden, stellen keine Lösung der Grundfrage dar.

2.3 Die ekklesiologische Relevanz der Pastoralkonstitution und das Profil einer diakonischen Kirche heute

Das „aggiornamento" wird vor allem in der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" vollzogen: Die Kirche macht sich zu einer im „Heute" gegenwärtigen Größe, indem sie sich die Lage der Menschheit vergegenwärtigt. Sie entdeckt – in der Konsequenz der Wiederentdeckung der inkarnatorischen Grundstruktur des Glaubens – die Gegenwart Gottes im Ringen der Menschen um ihre Menschwerdung. Das verdichtet sich in den „Zeichen der Zeit": dem bedrohten Frieden, der Nord-Süd-Schere und der sich immer noch vertiefenden Armutsproblematik, dem notwendigen, aber auch herausfordernden Dialog mit den anderen christlichen Kirchen, mit anderen Religionen, und eben der Frauenfrage. Kirche bestimmt sich neu als Kirche in Welt, wobei in der Kraft des Evangeliums all das „in" der Welt aufgebrochen wird, was „Nicht-Liebe", Tod und Verletzung der Menschenwürde bedeutet.

Eine solche Kirche „in Welt", eine Welt-Kirche, nicht eine ent-weltlichte, sondern vom Leben des Evangeliums erfüllte Kirche hat immer ein ganz konkretes Gesicht. Kirche, das ist die Gemeinschaft der Glaubenden an der Seite der Armen, das ist die zum Sonntagsgottesdienst zusammenfindende Gemeinde, in der Gottes Wort und Leib geteilt und Anteil am Leben der Menschen genommen wird in der Gemeinde, aber auch darüber hinaus; das ist die Gruppe der Frauen, die in der Vorbereitung des Weltgebetstages ganz konkret Anteil nehmen an anderen Frauen, deren Leben durch Armut, Arbeitslosigkeit, Gewalt zerbrochen ist, usw. Kirche ist all das und noch viel mehr, Kirche ist da, wo der Weg der Menschwerdung Gottes und jener der Kenosis Christi neu gegangen werden. In alle Vollzüge ist die sich verschenkende, vergebende und Leben gebende Liebe Gottes eingeprägt. Insofern gewinnt Kirche im ganz Besonderen ihre Identität als diakonische Kirche, und darin nimmt sie ihren Auftrag der Evangelisierung im Dienste des armen Jesus wahr. Das Gesicht dieser diakonischen Kirche ist vor allem von Frauen geprägt, und es gilt heute die verschiedenen Formen der Diakonie von Frauen – im Innen und Außen von Kirche – viel stärker sichtbar zu machen. Das Reich Gottes wächst in den vielen „Koalitionen" von Christen und Christinnen mit Nicht-Regierungsorganisationen, im Kampf gegen Hunger, Umweltzerstörung,

[17] Vgl. *Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands* (Hg.), Eine jede hat ihre Gaben. Studien, Positionen und Perspektiven zur Situation von Frauen in der Kirche, Ostfildern 2008.

Frauenhandel u. a. Diese Gestalten der Evangelisierung, über die Grenzen der verfassten Kirchen hinaus, über die verschiedenen beruflichen, ehrenamtlichen und privaten Kontexte hinaus, die vor allem auch von Frauen wahrgenommen werden, sind viel mehr anzuerkennen und auch in das „Innen" von Kirche zu holen. Es ist wichtig, dass sich an den vielen „Schwellen", an denen Menschen leben und sich begegnen, solche Räume der Kommunikation auftun, in denen auf neue, kreative Weise das Wort Gottes angesagt wird und sich inkarniert. Das Wort Gottes wird zum Lebenswort werden, wenn es dort ankommen kann, wo Menschen leben, lieben, weinen, klagen, wenn Heil erfahren wird und Unheil aufgeht. Es ist nachhaltig, wenn Leben gestiftet wird, wenn darin an den Ursprungsgrund des Evangeliums erinnert wird, der Kirche immer wieder neu aufbrechen lässt.

Die Autorin: *geb. 1960; Studium der katholischen Theologie, Philosophie und Romanistik; Promotion und Habilitation in katholischer Theologie (Dogmatik) an der Universität Tübingen; Vorsitzende der Theologischen Kommission des KDFB (Katholischer Deutscher Frauenbund); 2. Vorsitzende von AGENDA – Forum katholischer Theologinnen e.V.; Professorin für Dogmatik mit Fundamentaltheologie am Institut für Katholische Theologie der Universität Osnabrück; Publikationen: Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2002; Dogmatik interkulturell: Globalisierung – Rückkehr der Religion – Übersetzung – Gastfreundschaft: Vier Stationen auf dem Weg zu einer interkulturellen Dogmatik (Interkulturelle Bibliothek 46), Nordhausen 2007; dies. (Hg.), Prophetie und Aggiornamento: Volk Gottes auf dem Weg. Eine internationale Festgabe für die Bischöfliche Aktion ADVENIAT, Berlin 2011.*

Teresa Kaineder

Regie und Drehbuch geben wir nicht aus der Hand

Jugend und das Zweite Vatikanum

◆ **Wer nach dem Zweiten Vatikanum die innerkirchliche Aufbruchstimmung miterlebte, kann diese auch noch Jahrzehnte später gedanklich abrufen. Wer nicht „dabei war", hat es schon schwerer, den Stellenwert des Konzils zu sehen. Ist für heutige junge Menschen dieses Konzil noch von Bedeutung? Die Autorin, Dekanatsjugendleiterin in Oberösterreich, fragt kirchlich engagierte Jugendliche, wie sich ihnen Kirche heute zeigt und wie sie ihre Kirche erleben. Dabei findet sie heraus, welche Aspekte des Konzils bei diesen Jugendlichen eine Bedeutung spielen und was in Bezug auf Kirche für sie von Bedeutung ist. (Redaktion)**

Die Frage, warum mein Großvater Latein sprechen konnte, obwohl er doch nie ein Gymnasium besuchte, führte mich als Mädchen zu der Erkenntnis, dass er wahrscheinlich kein Wort von dem verstand, was er sagte, und dass Gottesdienste einmal ganz anders gewesen sein müssen. So wie einige von mir befragte Jugendliche, die sich jedoch nur dunkel bis gar nicht an Inhalte erinnern konnten, habe auch ich im Religionsunterricht Genaueres über ein Konzil erfahren, in dem sich die Kirche neu ausrichtete und neu bestimmte. Ein historisches Ereignis, vergangen, wie viele andere auch?!

Schließlich befasste ich mich im Rahmen meiner Diplomarbeit, die sich der katholischen Frauenbewegung Oberösterreichs nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil unter der Leitung von Dr.in Inge Loidl widmete (2009), unter anderem mit diesem neuen Bild von Kirche, welches das Zweite Vatikanische Konzil zeichnete. Strahlende Gesichter blickten mir bei der damaligen Diözesanleitung der Katholischen Frauenbewegung (kfb) auf meine Erkundigungen nach dieser Zeit rund um das Konzil entgegen. Die Diözesanleiterin erinnerte sich sehr gerne daran, und ihre Stellvertreterin schwärmte von der „Aufbruchstimmung". Einige Frauen nahmen mich damals in ihren Erzählungen mit in diese vergangene Zeit. Dabei durfte ich eine Begeisterung und ein kirchliches Selbstbewusstsein erleben, wie ich es so in den letzten Jahren nie gespürt habe. Diese Frauen schöpfen aus einem Erlebnis, das mir und der jungen Generation in dieser Form bisher nicht zugänglich war und ist. Ich kann mir lediglich vorstellen, dass es für die meisten damals lebenden Katholikinnen und Katholiken gewesen sein muss wie nach einem langen, auch beschwerlichen Weg am Ziel mit herrlicher Aussicht angekommen zu sein. Ein „Gipfelerlebnis" für damalige engagierte Christinnen und Christen.

Reinhold Messner, als sogenannter „Mittagspromi" zum Interview bei Life

Radio geladen,[1] sprach dort über seine bedeutenden Gipfelerlebnisse und bezeichnete dabei den Gipfel als „Ort für das Nichts". Jeder Berg, den er erklimmen möchte, ist von Bedeutung, weil er eine Vorstellung auslöst, meint er. Mit der Besteigung verliert der Berg an Flair, wird schließlich banal. Ein neuer, geheimnisvoller Berg nimmt sodann den Platz des zuvor bestiegenen Berges ein, erzählt Reinhold Messner. Die stärkste Bedeutung und Anziehungskraft hätten jedoch für alle Menschen die unbestiegenen heiligen Berge, die „verbotenen" Berge. In diesem Sinne: Ist das Zweite Vatikanische Konzil mit seinen wichtigen Aspekten für die heutige Jugend überhaupt noch von Bedeutung oder gar schon banal?

Grundsätzlich wage ich es, einem Gros der jungen Menschen zu unterstellen, nicht zu wissen, was das Konzil gebracht hat. Das erwiesen auch viele Gespräche. Wie aber erleben sie Kirche heute? Welche Aspekte des Zweiten Vatikanums spielen dabei eine Rolle? Was ist in Bezug auf Kirche für sie von Bedeutung?

Wie so oft wird hier von *den* Jugendlichen gesprochen. Dass es *den* Durchschnitts-Jugendlichen nicht gibt, zeigt sich, wie ich meine, immer wieder bei konkreten Begegnungen und ebenso in Studien, vor allem in der Sinus- oder Delta-Milieu-Studie[2]. Jugendliche mit kirchlichem Engagement und Interesse (Jugendliche aus den traditionellen, bürgerlichen und postmateriellen Milieus) werden bei den folgenden Beobachtungen und Einschätzungen in den Blick genommen, genauso wie Jugendliche aus meinem beruflichen Umfeld als Jugendleiterin, die auch zu Wort kommen sollen.

Dimensionen von Kirche. Viele kirchlich engagierte Jugendliche nehmen Kirche mit zwei Gesichtern wahr. „Unsere Pfarre ist super, nicht so zwanghaft", meint Lena (16). Christine (25) sieht nur „im kleinen heruntergebrochenen Bereich – in der Pfarre" vieles von dem verwirklicht, wie sich für sie Kirche manifestieren sollte: in der Gemeinschaft, karitativ, durch Nächstenliebe. „Im großen Bereich geht's zu viel um Rechte, wo mir gesagt wird, was ich darf und was nicht!" In diesen Aussagen spiegelt sich wider, was bereits eine interne Studie der Diözese Linz[3] erbrachte: Nicht nur Jugendliche erleben Kirche vor Ort als menschlich, frei, aufgeschlossen und die „Amtskirche" hingegen anordnend, autoritär, zwanghaft – um nur einige Adjektive zu nennen. Aus diesem Spannungsfeld heraus sehen junge Menschen eine weltfremde Kirche. „Dass Kirche aufgeschlossen ist, könnt ich jetzt so nicht bejahen" (Christine, 25). Andreas (16) behauptet: „Kirche und Gesellschaft sind nur in einer kleinen Schnittmenge kongruent."

Menschlich. Eine Kirche, die anordnend und autoritär handelt, verschließt sich den Anliegen der Welt gegenüber. Der Mensch in seinen Lebenswelten steht im Mittelpunkt der pastoralen Ausführungen des Konzils. Es geht um den Dienst am Menschen, „zu retten, nicht zu richten" (GS 3). Im sozialen Engagement sieht ein Großteil der Menschen – darunter auch Jugendliche – die wichtigste Funktion von Kirche: Hilfe

[1] Vgl. http://www.liferadio.at/programm/highlights/view/article/mittagspromi-reinhold-messner-35426382/ (alle Internet-Links Stand Februar 2012).
[2] Vgl. *Carsten Wippermann / Marc Calmbach*, Wie ticken Jugendliche?, Heidelberg 2008.
[3] Eine qualitative Studie zur Vorbereitung auf die Aktion „Ganz Ohr", 2006.

für Menschen in Not, Trost und Halt, der Einsatz für sozial Schwächere.[4]

Jugendliche merken schnell, wo man mit dem eigenen Leben, mit Brüchen und Hoffnungen Platz hat. Eine Kultur des Hinhörens fördert das. „Was soll ich dir tun?" fragt Jesus (Lk 18,41). In vielen offiziellen Aussagen der römisch-katholischen Kirche sehen junge Menschen eine Grenzüberschreitung oder auch einen Widerspruch zur christlichen Botschaft, wie etwa bei den Themen Verhütung, Homosexualität und Pflichtzölibat. Christian Schüle meint in seinem Buch „Vom Ich zum Wir": „Die römisch-katholische Kirche als höchste Institution des moralischen Menschen im christlichen Kulturkreis repräsentiert ja nicht mehr den einzelnen in seiner jeweiligen Lebenswelt, sondern in erster Linie ihre Repräsentation."[5] Dort, wo sich Menschen für die unterschiedlichen Lebensrealitäten der einzelnen Jugendlichen interessieren und diese aufmerksam wahrnehmen, wo jungen Menschen in ihrer jeweiligen Situation geholfen wird, aufmerksam für Gottes Wirken zu sein und darauf zu vertrauen, dort kann sich eine Aufgeschlossenheit ausdrücken. Unabdingbar ist, dabei eine Sprache zu sprechen, die Jugendliche verstehen, und die sie so auch berühren kann. Es geht nicht um sprachliche Anbiederung. Als selbstverständlich sehen wir heute die Muttersprache in der Liturgie. Jedoch lassen Texte aus den 1970er-Jahren und Floskeln, kirchliche „Codes" die Jugendlichen kalt. Damit die Frohbotschaft auch ankommt, suchen viele Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Jugendarbeit immer wieder nach einer verständlichen und empathischen Sprache.

Frei. In der Pastoralkonstitution des Konzils heißt es: „Die Würde des Menschen verlangt daher, dass er in bewusster und freier Wahl handle, das heißt, personal, von innen her bewegt und geführt und nicht unter blindem äußeren Drang oder unter bloßem äußerem Zwang" (GS 17). Führen lassen können wir uns durch unser Gewissen, dessen Würde betont wird: „Denn der Mensch hat ein Gesetz, das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist, dem zu gehorchen eben seine Würde ist, und gemäß dem er gerichtet wird" (GS 16). Jugendliche heutzutage stehen vor vielen Entscheidungen. Sie wählen die Lebensform, den Beruf, die Religion. Das Bedürfnis nach Sicherheit und Ordnung ist groß. Zwanghafte Anordnungen sind jedoch fatal. Viele verlassen das Boot Kirche, weil das moderne Lebensgefühl darin keinen Platz hat.[6] „Ich glaube, man könnte den Menschen überhaupt mehr zutrauen anstatt immer mehr Gesetze, Rechte, Beschlüsse zu machen, ihnen mehr Verantwortung übergeben", so Christine. Jugendliche schätzen es, wenn Selbstbestimmung ermöglicht wird, wenn eine Pluralität an Meinungen zugelassen wird, wenn Menschen mit ihnen auf dem Weg sind und Fragen stellen, ohne vorgefertigte Antworten zu präsentieren, und wenn ihnen Verantwortung übertragen wird. Praktisch gedacht: Besitzen Jugendliche einen Schlüssel für ihre Räume in den Pfarren?

Jugendliche erfahren sich zudem als Konsumentinnen, als Objekte im standar-

4 Vgl. Informiert. Information für die MitarbeiterInnen der Diözese Linz, 10/2011, 6–7.

5 *Christian Schüle*, Vom Ich zum Wir. Was die nächste Gesellschaft zusammenhält, München 2009, 105–106.

6 Vgl. *Paul M. Zulehner*, Verbuntung. Kirchen im weltanschaulichen Pluralismus, Ostfildern 2011, 314–315.

disierten Bildungsverfahren, als Leistungsbringer mit der Angst zu versagen. Mit zunehmender Ökonomisierung aller Lebensbereiche kommt es zur Verzweckung von Menschen und Beziehungen. Werden junge Menschen in ihrer Religiosität als Subjekte ernst genommen und werden ihnen Freiräume für die selbstständige Aneignung von Räumen, Werten und Verhaltensweisen gewährt, ermöglicht das Entwicklung und Entfaltung in Freiheit. Wie die kurzen Statements der Jugendlichen zeigen, bedeutet ihnen diese Erfahrung viel. Eine Kirche, die ihnen etwas zutraut, und in der Menschen sie dabei begleiten, in der *gemeinsam* nach Lösungen und Alternativen für moralische oder gesellschaftliche Probleme gesucht wird (GS 16), eröffnet Entwicklungs- und Gestaltungsräume.

Wir machen uns Kirche selber. Wir alle sind Kirche, anerkennt man im Konzil (LG 30). „Ohne uns gäbe es die Kirche nicht oder nur als Sekte", sagt Andreas. Durch die Taufe sind wir gerufen, Kirche und Welt mitzugestalten. Lena sieht im Pfarrgemeinderat eine gute Möglichkeit, Kirche vor Ort mitzuprägen. Hier zeigt sich eine Frucht des Konzils. Christine beschreibt es so: „Wir, die Leute aus der Pfarrbevölkerung gestalten selbst die Pfarre. Nicht irgendwer von oben. Alle dürfen mitreden. Man packt etwas gemeinsam an und verwirklicht etwas Gutes!" Wird das Modell des Pfarrgemeinderats ernst genommen, verwirklicht er eine Form von Demokratie in der Kirche. Zugegeben: Beate Großegger bezeichnet heutige Jugendliche etwa im Hinblick auf Politik als „passive Demokratinnen und Demokraten". Sie sind oft distanziert und frustriert von vorherrschenden Strukturen und Akteuren. Jedoch stehen sie hinter der Demokratie, bringen sich aber weniger in das Geschehen ein als Generationen vor ihnen.[7] Heute heißt es eher: „Es soll anders werden!" anstatt „Wir wollen die Welt verändern!"[8] Ein mögliches Desinteresse wird verstärkt durch ein negatives Image der Institution oder Organisation, durch die Erfahrung, Engagement wäre vergeblich, ebenso durch den wenig sichtbaren Nutzen für die eigene Biografie.[9] Als weitere mögliche Ursachen werden weiters mangelnde Kompetenzen (Informationsdefizit), mangelndes Interesse (Motivationsdefizit) und mangelndes „Gefragt/gebraucht-werden" (Involvierungsdefizit) genannt. Gerade den letzten drei Punkten ließe sich gut begegnen: informieren, motivieren, involvieren! Lena zum Beispiel schätzt Partizipation in der Liturgie: „Es sollte nicht so sein, dass da jemand ist, der sagt: ‚Ich sage euch jetzt, wie's funktioniert!', sondern dass alle mit eingebunden sind und mitmachen können. Mir gefallen die Kindergottesdienste, in denen die Kinder eingebunden werden und Predigten, die im Dialog zwischen den Menschen stattfinden." Gemeinsam in einer sinnvollen Tätigkeit aufzugehen und dabei das Gefühl zu haben, ich bin wichtig, das stärkt und lässt leben. So ähnlich hat es Christine im obigen Statement bereits erwähnt. Jugendliche können hinter gemeinsam Erdachtem, Diskutiertem, Verwirklichtem, Verworfenem stehen und es mittragen. So entsteht Kirche durch die

7 Vgl. *Beate Großegger*, Passive DemokratInnen: http://www.jugendkultur.at/passive_demokratInnen.pdf.

8 *Institut für Jugendkulturforschung*, Jugend zwischen Post-Demokratie und Post-Ideologie, Pressedienst 18/2009, 2.

9 Vgl. http://www.jugendkultur.at/passive_demokratInnen.pdf.

Jugendlichen selbst, deren „An- und Verwender". Jugendliche, die Kirchenräume nach ihrem ästhetischen Empfinden „designen", finden dort *ihren* Raum. Sie passen sich an eine Wirklichkeit an, die sie gemeinsam geschaffen haben, und müssen sich nicht anpassen an eine Situation, in die sie geworfen werden. Ein wichtiger Ort für junge Menschen, an dem sie sich als Gestaltende erleben, ist das Web 2.0. In dieser Wirklichkeit inszenieren sie sich vor allem selbst[10] und drücken sich selbst aus, anstatt Inhalte auf sich wirken zu lassen, zuzuhören oder zuzusehen.[11]

Alle sind gleich, nur einige sind gleicher. Was sie dort unter anderem erfahren können, erläuterte vor einiger Zeit der polnischen Dichter Piotr Czerski in dem Artikel „Wir, die Netz-Kinder": „Unser Verständnis von sozialen Strukturen ist anders als eures: Die Gesellschaft ist ein Netzwerk, keine Hierarchie. Wir sind es gewohnt, das Gespräch mit fast jedem suchen zu dürfen, sei er Journalist, Bürgermeister, Universitätsprofessor oder Popstar, und wir brauchen keine besonderen Qualifikationen, die mit unserem sozialen Status zusammenhängen."[12] Man sucht den Kontakt auf gleicher Höhe! „Es ist also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht …" (LG 32), woraufhin Gal 3,28 zitiert wird. Christine schmunzelt ironisch: „Aber Mann und Frau werden nicht gleich behandelt!" Frauen sind von den Weiheämtern ausgeschlossen – ein verbotener Berg mit Anziehungskraft! „Aber im kleineren Bereich erlebt man das schon", meint sie. Eine Kirche, in der sich alle Getauften auf Augenhöhe begegnen und Jugendlichen auch auf Augenhöhe begegnet wird, in der man sich ihnen in der Kommunikation echt und gleichberechtigt zeigt, kommt den Ansprüchen der jungen Netzwerk-Menschen entgegen.

Gipfel. Manche Aspekte des Konzils sind für Jugendliche von großer Bedeutung. Sie werden vielleicht als selbstverständlich gesehen oder im Erleben besonders geschätzt. Jugendliche stehen heute vor neuen, ganz anderen Herausforderungen, etwa bei den Themen Migration und Integration,[13] in denen Konzilsaussagen nicht oder zu kurz greifen. Eine Kirche, in der sich Jugendliche frei und selbstbestimmt erfahren, die um der Menschen willen und nicht zum Selbstzweck da ist, die sie selber und miteinander gestalten, in der sie Menschen erfahren, die auf Augenhöhe mit ihnen die Dinge auf Gott hin ordnen, lässt einige Beschlüsse des Konzils für kirchliche Jugendliche Wirklichkeit werden. Dabei lässt sich feststellen, dass sich manche

Weiterführende Literatur:
Christian Schüle, Vom Ich zum Wir. Was die nächste Gesellschaft zusammenhält, München 2009.
Andreas Knapp / Melanie Wolfers, Glaube der nach Freiheit schmeckt. Eine Einladung an Zweifler und Skeptiker, München 2009.

[10] Vgl. *Bernhard Heinzlmaier*, Medien als jugendliche Inszenierungswelten: http://www.jugendkultur.at/web.pdf.
[11] *Institut für Jugendkulturforschung*, Info-Medien für Jugendliche, Pressedienst 29/2011, 3.
[12] http://www.zeit.de/digital/internet/2012-02/wir-die-netz-kinder/seite-3.
[13] Vgl. *Beate Großegger*, Was Jugend bewegt. Lebensgefühl und Werte in den 2010er Jahren, in: Rotstift. Magazin für Schule, Erziehung und Politik, 102/2011, 6–7

Forderungen der jungen Menschen mit manchen Beschlüssen und Intentionen des Konzil decken. Wurden also manche Aspekte nicht ernsthaft genug umgesetzt? Andreas merkt in seinem Umfeld: „Kirche ist nicht mit den Menschen. Kirche ist nicht in." Die Sehnsucht nach einer aufgeschlossenen Kirche ist bei vielen spürbar. Wem öffnet sie sich? Wer findet Platz und Raum?

In meiner Jugendzeit kamen wir, eine etwa fünfzehnköpfige Gruppe, nach einer Taizé-Reise begeistert vom dortigen Kirchenraum nach Hause nach Kirchschlag: Die orangefarbenen Segel im Altarraum und das Sitzen am Boden gefiel uns. „Man sollte alle Bänke aus unserer Kirche herausreißen!", meinte damals ein Jugendlicher. Diese Erlaubnis bekamen wir zwar nicht, aber wir durften einen Seitenaltar und den Platz davor so verändern, dass wir unsere Erlebnisse aus Taizé weiterleben lassen konnten. Die erste Bank kam weg, damit wir genug Platz hatten, um auf unseren selbst bemalten Gebetshockern auf dem Boden sitzen zu können. Mit Hammer und Nägel befestigten wir bis in drei Meter Höhe orange Tücher rund um die Gottesmutter und beseitigten den Blumenschmuck und die Altartücher. Das gefiel uns. Einige Menschen der Pfarrbevölkerung meinten daraufhin, sie könnten nun nicht mehr in die Kirche hineingehen. Wir trafen uns regelmäßig auf *unserem* Platz, um zu singen und die Stille zu genießen. Indem wir den Kirchenraum umgestalteten, eigneten wir ihn uns an, und der Raum öffnete sich für uns.

„… wir haben gelernt, dass Veränderung möglich ist: dass jedes in der Handhabung umständliche System ersetzt werden kann und ersetzt wird durch eines, das effizienter ist, das besser an unsere Bedürfnissen angepasst ist und uns mehr Handlungsmöglichkeiten gibt."[14], schreibt Piotr Czerski. Als Kirche sind wir kein Computerprogramm, sondern pilgerndes Volk Gottes. Wir sind in der Gesellschaft unterwegs und suchen dort Wege zu einem Leben in Fülle. Wir sind ein Volk, das sich immer wieder zu neuen, anziehenden Gipfeln aufmacht.

Die Autorin: *geb. 1982 in Linz, Studien: Theologie, Textiles Gestalten in Salzburg, Dekanatsjugendleiterin in Linz; Publikation: Inge Loidl und die kfb. Frauen gestalten Kirche und Welt, Grünbach 2009.*

[14] http://www.zeit.de/digital/internet/2012-02/wir-die-netz-kinder/seite-3.

Bruno Primetshofer

Umfang und Grenzen der Unauflöslichkeit von Ehen

Eine der großen Herausforderungen der katholischen Kirche stellt der Umgang mit Menschen dar, deren Ehe gescheitert ist und die nun eine zivile Zweitehe eingegangen sind. Ohne formell „exkommuniziert" zu sein, sind sie dennoch grundsätzlich von den Sakramenten der Buße (Beichte) und Eucharistie ausgeschlossen. Dies bedeutet für nicht wenige eine schwere Belastung, und zu Recht stellt sich die Frage nach dem Grad der Barmherzigkeit dieser Kirche.[1] Die seelsorgliche Praxis hält allerdings für nicht wenige dieser Fälle eine Vorgangsweise bereit, die das absolute Verbot des Sakramentenempfangs mildert. Darauf ist hier aber nicht einzugehen. Dies allein schon deshalb nicht, weil die in Rede stehende Praxis keine wirkliche Lösung des Problems an sich darstellt.

Es soll hier vielmehr die Frage untersucht werden, *welche Ehe* überhaupt nach dem katholischen Kirchenrecht zwar als grundsätzlich unauflöslich angesehen wird, aber dennoch unter gewissen Voraussetzungen mit dem Ergebnis *geschieden* werden kann, dass eine kirchlich gültige Zweitehe eingegangen werden kann. Es geht dabei im Folgenden nicht um eine *Annullierung (Ungültigerklärung)* einer von vornherein fehlerhaft geschlossenen Ehe, z. B. wegen eines Willensmangels (Zwang, schwere psychische Störung) auf Seiten eines oder beider Partner. Dies müsste in einem kirchlichen Gerichtsverfahren festgestellt werden, ist aber begrifflich keine Scheidung.

1 Der Geltungsanspruch des katholischen Eherechts

Das katholische Eherecht (Kanonisches Recht) beansprucht Zuständigkeit für die Auflösung (Scheidung) aller Ehen, bei denen wenigstens ein Partner getauft ist. Die Konfession des Getauften spielt dabei keine Rolle, und das anders lautende Recht anderer christlicher Konfessionen (evangelisch, orthodox) wird nicht anerkannt. Staatlichem Scheidungsrecht wird im gegebenen Zusammenhang keine Kompetenz zuerkannt. Und dies selbst dann nicht, wenn das Eigenrecht nichtkatholischer Christen staatliches Recht in Bezug auf Scheidung und Wiederheirat anerkennt, wie dies bei den evangelischen Kirchen der Fall ist. – Bei den orthodoxen Kirchen werden von staatlichen Gerichten ausgesprochene Scheidungen und eine weitere Ehe, wie immer diese geschlossen sein mag (Zivilehe, Ehe vor einem nicht-orthodoxen Geistlichen) nicht anerkannt. Dies u. a. deshalb, weil nach einer, man könnte sagen, Fundamentalnorm des orthodoxen Eherechts die Gültigkeit einer Ehe von Christen an die Segnung durch den Priester (Bischof) gebunden ist. Die vor einem Diakon geschlossene Ehe wird, anders als

[1] *A. Foitzik*, (Un-)Barmherzige Kirche? Herder Korrespondenz, 11/2011, 541 ff.

im lateinischen Kirchenrecht (c. 1108 § 1 CIC/1983), nicht als kirchlich gültige Ehe anerkannt.

Im Falle der Scheidung einer Ehe besteht nach orthodoxer Rechtsanwendung je nach den Umständen des Einzelfalles die Möglichkeit einer zweiten, allenfalls dritten kirchlichen Eheschließung vor dem Priester (Bischof). Orthodoxes Recht geht von einem allgemeinen Prinzip aus, dass eine Rechtsnorm nicht immer nach ihrem strengen Wortlaut anzuwenden ist, sondern dass im Einzelfall auch deren Nachgiebigkeit (Biegsamkeit) Berücksichtigung zu finden hat. Ausschlaggebendes Motiv ist dabei das Seelenheil der Betroffenen.

Dem Umstand, dass bei der zweiten (oder dritten) kirchlichen Eheschließung nach orthodoxem Recht nur ein reduziertes liturgisches Trauungszeremoniell zur Anwendung kommt, dass somit diese Eheschließung auch Bußcharakter aufweist und dass überdies eine vierte kirchliche Eheschließung nicht zugelassen wird, ist im gegebenen Zusammenhang nicht weiter nachzugehen.

2 Konfessionsübergreifendes Recht

Trotz aller ökumenischen Bemühungen in jüngster Zeit ist das kanonische Recht demnach in Bezug auf Scheidung und Zweitehe nach wie vor *konfessionsübergreifend*, d. h. das Eherecht anderer christlicher Konfessionen wird in der Frage der Ehescheidung nicht anerkannt, es gilt für sie katholisches Recht. Die Kirche beruft sich dabei, wenn es sich um Christenehen handelt, auf eine ihr selbst unabänderlich vorgegebene Norm des *göttlichen Rechts*, von der sie nicht dispensieren kann. Aus diesem Grund wird auch wiederholt die Meinung vertreten, die Unauflöslichkeit der (christlichen) Ehe stehe im Range eines Dogmas und zähle somit zum unverrückbaren Glaubensgut der Kirche. Weder der Papst persönlich noch ein Ökumenisches Konzil könne jemals eine diesbezügliche Änderung vornehmen. Schon vor Jahrzehnten hat sich Papst Pius XII. dahingehend geäußert, dass eine Ehe von zwei Christen nach „Gebrauch der ehelichen Rechte („dopo l'uso dei diritti conjugali") absolut unauflöslich sei, und dass nicht einmal die päpstliche Höchstgewalt, nämlich die des „Vicarius Christi – des Stellvertreters Christi" – eine Änderung herbeiführen könne.[2] Dies ist seitdem in mehrfachen Aussagen des Lehramts der Kirche wiederholt worden.[3] Auf eine einfache Formel gebracht: Die Unauflöslichkeit der geschlechtlich *vollzogenen* Christenehe – und nur dieser! – gehöre zum unabänderlich vorgegebenen Glaubensgut der katholischen Kirche und müsse mit religiösem Verstandes- und Willensgehorsam befolgt werden, es sei

[2] *Pius XII.*, Ansprache an Neuvermählte 22.4.1942: „nulla potestà nel mondo, nemmeno la Nostra, quella cioè del Vicario di Cristo, vale a rescinderlo". Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII, Editrice Vaticana, vol. IV, 47.

[3] So z. B. die Ansprache Papst Johannes Pauls II. an die Römische Rota, 21.1.2000: „… l'indissolubilità del matrimonio trova la sua verità ultima nel disegno che Dio ha manifestato nella sua Rivelazione: Egli vuole e dona l'indissolubilità matrimoniale come frutto, segno ed esigenza dell'amore assolutamente fedele che Dio ha per l'uomo e che il Signore Gesù vive verso la Chiesa". AAS 92 (2000), 350 ff. – *Benedikt XVI.*, Ansprache an die Rota 27.1.2007: Die Unauflöslichkeit der Ehe gehöre zum Wesen des vom Schöpfer festgelegten mächtigen Bandes, in: De processibus matrimonialibus 15/16 (2008/2009), 637.

ihnen zwar nicht Glaubensgehorsam, wohl aber religiöser Verstandes- und Willensgehorsam, entgegenzubringen.[4]

3 Ehewille und „Vollzug" der Ehe

Die absolute Unauflöslichkeit ist auf Ehen von zwei Christen eingeschränkt. Es muss aber, damit die Ehe unauflöslich wird, noch ein anderes Element hinzukommen, nämlich die sog. „Konsummation", d. h. der geschlechtliche „Vollzug" der Ehe. Diesbezüglich sprach noch der CIC/1917 vom ehelichen Akt, auf den die Ehe ihrer Natur nach hingeordnet sei und wodurch das Ehepaar „zu einem Fleische – una caro" – werde (c. 1015 § 1 CIC/1917). Diese Fixierung, wonach nur der vollzogenen Christenehe absolute Unauflöslichkeit zukomme, ist das Ergebnis eines im Mittelalter ausgetragenen Rechtsstreits zwischen zwei Schulen (Bologna, Paris); die Entscheidung selbst wurde von Papst Alexander III. (1179) getroffen und kommt der germanischen Rechtsauffassung entgegen. Demnach kommt die Ehe zwar bereits mit der Willensübereinstimmung der Ehegatten (Konsens) gültig zustande und wird, sofern es sich um zwei Christen handelt, eo ipso zum Sakrament, unauflöslich wird sie aber erst durch die Konsummation (vgl. c. 1141 CIC/1983).

Aus dieser Position, wonach die Unauflöslichkeit der Christenehe vom „Vollzug" (Konsummation) abhängig ist, darf aber nicht der Schluss gezogen werden, dass aus der Ehe Kinder stammen müssen. Das gegenwärtige Kirchenrecht (Codex 1983) hat zwar dankenswerter Weise die Fixierung des Codex von 1917 nicht übernommen, wonach Nachkommenschaft der „Primärzweck" (finis primarius, c. 1013 § 1 CIC/1917) der Ehe sei, aber eine „Verzweckung" der Ehe ist nicht mehr Bestandteil der kanonischen Rechtsordnung. Gleichwohl aber ist Impotenz in Form der Beischlafsunfähigkeit (das heißt also nicht bloße Sterilität) nach wie vor ein trennendes Ehehindernis (c. 1084 CIC/1983), was dem Kirchenrecht den nicht unberechtigten Vorwurf einträgt, dass es eine völlig überholte und nicht (mehr) zumutbare Engführung und Fixierung auf die sexuelle Komponente aufweist.[5] Der Codex von 1983 spricht zwar erfreulicher Weise von der Ehe als „Gemeinschaft des ganzen Lebens" oder „ganzheitlicher Lebensgemeinschaft" („totius vitae consortium" c. 1055 § 1). Es ist aber nicht nachvollziehbar, wenn die Kirche sich nach wie vor in den Intimbereich ehelicher Partnerschaft einmengt.[6]

Kirchenrecht und staatliches Recht stehen in diesem Punkt freilich auch im Sog einer wechselseitigen Durchdringung. So enthielt z. B. das österreichische Allge-

[4] C. 752 CIC/1983: – Das kanonische Strafrecht (c. 1371,1,1) enthält allerdings eine Strafandrohung für denjenigen, der u. a. eine der in c. 752 angeführten Lehren hartnäckig ablehnt und nach erfolgter Warnung nicht widerruft. Dazu *H. Mussinghoff*, c. 752, in: *K. Lüdicke* (Hg.), Münsterischer Kommentar zum CIC.

[5] Ein Responsum des Hl. Officium vom 1.3.1941 befasst sich detailliert mit der Frage, wann physiologisch eine Konsummation der Ehe vorliege: „Circa notionem consummationis matrimonii", in: *X. Ochoa*, Leges Ecclesiae, I, Nr. 1599.

[6] Zur „Ehrenrettung" des kanonischen Eherechts könnte angeführt werden, dass sich bereits der Kirchenlehrer Thomas von Aquin (1226–1274) in dem Sinne geäußert hat, dass Beischlafsunfähigkeit (impotentia coeundi) kein Ehehindernis darstelle, sondern nur dann relevant werde, wenn dieser Tatbestand dem Ehepartner arglistig verschwiegen wurde (Täuschung). Der hl. Thomas hat demnach Impotenz nicht als Ehehindernis betrachtet, sondern allenfalls als Kon-

meine Bürgerliche Gesetzbuch von 1811 (ABGB) in der heute längst nicht mehr geltenden Fassung den Passus, dass die Partner sich im „Ehevertrag" verpflichten mussten „Kinder zu zeugen" (§ 44), und das Gesetzbuch kennt demzufolge auch ein Hindernis der Impotenz, das auf die Ehezwecklehre abstellt. Die Rubrik vor § 60 ABGB lautete „Abgang des Vermögens zum Zwecke", und im Gesetzestext selbst hieß es: „Das immerwährende Unvermögen, die eheliche Pflicht zu leisten, ist ein Ehehindernis".

Resümierend geht das kanonische Recht davon aus, dass nur die Ehe von zwei Christen unauflöslich ist, nachdem sie geschlechtlich „vollzogen" wurde (matrimonium ratum et consummatum). Voreheliche Beziehungen sind in diesem Zusammenhang irrelevant.

Daraus ergibt sich, auf einen Nenner gebracht, dass alle anderen Kategorien von gültigen Ehen auflöslich sind, also die Ehe zweier Christen, wenn sie nicht vollzogen wurde, ferner die Ehe von Nichtchristen und die Ehe zwischen einem Christen und einem Nichtchristen. Im letztgenannten Fall ist es unerheblich, ob der eine Partner die Taufe vor oder nach Eheabschluss empfangen hat. Es darf in diesem Zusammenhang nicht übersehen werden, dass die Kirche somit auch die sakramentale Ehe zweier Christen auflöst, solange sie nicht vollzogen wurde.

Auf das nicht sehr häufig zur Anwendung kommende „Nichtvollzugsverfahren" ist hier nicht näher einzugehen.[7] Umso mehr aber interessiert die Frage, mit welchem rechtlichen Instrumentarium die Auflösung der anderen Kategorien von Ehen vorgenommen wird.

4 Die „Privilegien" zur Auflösung von Ehen

Da ist zum einen auf das sog. „Privilegium Paulinum" einzugehen, das ein biblisches Fundament aufweist (1 Kor 7,12–15). Der Apostel Paulus erklärt unter gewissen Voraussetzungen eine Ehe als aufgelöst, woraus sich dann die Möglichkeit einer weiteren Eheschließung mit einem anderen Partner ergibt.

„Wenn ein Bruder eine ungläubige Frau hat und sie willigt ein, weiter mit ihm zusammenzuleben, soll er sie nicht verstoßen. Auch eine Frau soll ihren ungläubigen Mann nicht verstoßen, wenn er einwilligt, weiter mit ihr zusammenzuleben … Wenn aber der Ungläubige sich trennen will, soll er es tun. Der Bruder oder die Schwester ist in solchen Fällen nicht wie ein Sklave gebunden; zu einem Leben in Frieden hat Gott euch berufen."

Das Gesagte ist eine Einzelfalllösung, die Paulus ohne „päpstlichen" Auftrag oder nachträgliche Genehmigung vorgenommen hat. Gleichwohl ist dieses Privileg bis heute Bestandteil des geltenden kanonischen Rechts (c. 1143 § 1 CIC/1983). Damit

sensmangel in Betracht gezogen. Summa theol. III, Suppl., qu. 52, art. 1. – Dies stellt eine durchaus begrüßenswerte Verlagerung des Akzents dar, das kanonische Recht ist ihr leider bis zum heutigen Tag nicht gefolgt.

7 Es ist allerdings bemerkenswert, dass sich die allerjüngste päpstliche Rechtsentwicklung erneut mit dem Thema des Nichtvollzugsverfahrens befasst. Ein Motu proprio Papst Benedikts XVI. vom 30.8.2011 verlagert die bisher bei der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung (also einer *Verwaltungsbehörde*) angesiedelte Kompetenz für dieses Verfahren an den *Gerichtshof* der Sacra Romana Rota. Die Artikel 67 und 68 der Apostolischen Konstitution „Pastor bonus" (1982) werden aufgehoben, Art. 126 der Konstitution erfährt textliche Veränderungen. AAS 103 (2011), 569–571.

ist keine *Annullierung (Nichtigerklärung)* der Ehe angesprochen, sondern es handelt sich um die *Scheidung* einer gültigen Ehe mit der Möglichkeit der Wiederheirat.

Im Zusammenhang mit dem Tatbestandsbild des Paulinischen Privilegs ist auf eine nicht unerhebliche Akzentverlagerung zwischen dem angeführten Canon des CIC/1983 und c. 1120 §§ 1 und 2 des früheren CIC/1917 aufmerksam zu machen. C. 1120 § 2 CIC/1917 enthielt den Hinweis, dass dieses Privileg keine Anwendung findet, wenn eine halbchristliche Ehe mit Dispens vom Hindernis der Kultusverschiedenheit (disparitas cultus) geschlossen worden war. Das erscheint als durchaus nachvollziehbar: Das Hindernis, von dem dispensiert wurde, soll nicht später Anlass für eine Scheidung dieser Ehe sein.

5 Privilegium Petrinum (Petrinisches Privileg)

Der CIC/1983 enthält diesen Passus aber nicht mehr; es wird im Gegenteil eine erweiterte Lösungsmöglichkeit im Zusammenhang mit dem Tatbestand des Privilegium Paulinum vorgenommen. Im Ergebnis führt das dazu, dass auch eine von vornherein halbchristliche Ehe, selbst wenn sie mit Dispens vom Hindernis der Kultusverschiedenheit geschlossen worden war, nach geltendem kanonischen Recht geschieden werden kann, woraus sich auch das Recht auf Wiederheirat ergibt.

Diese Art von Ehescheidung ist im kirchlichen Gesetzbuch nicht kodifiziert, und hat auch bisher keine offizielle Bezeichnung erhalten. Dennoch spricht die Kanonistik vom „Privilegium Petrinum“[8], womit auf die päpstliche Vollmacht, „zu binden und zu lösen“ Bezug genommen wird. Das heißt nun aber im Endeffekt, dass selbst eine mit Dispens vom Hindernis der Kultusverschiedenheit (katholisch Getaufter und Ungetaufter) eingegangene Ehe bei Vorliegen bestimmter Voraussetzungen „zugunsten des Glaubens“ („in favorem fidei“) geschieden werden kann und damit der Weg zu einer neuen Ehe mit einem anderen Partner ermöglicht wird. Wenngleich man einerseits das Bestreben der Kirche anerkennt, im Interesse des Seelenheils und der Seelsorge die Strenge des Unauflöslichkeitsgebotes zu mildern, so kann doch andererseits das Befremdende an dieser Lösung nicht übersehen werden. Schwerwiegender sind die Konsequenzen aus diesem Modell: Der Katholik kann nämlich eine Ehe mit einem Nichtchristen mit Dispens vom Hindernis der Religionsverschiedenheit (disparitas cultus) gültig und erlaubt eingehen. Dann aber wird der Umstand, dass es sich nach wie vor um eine halbchristliche Ehe handelt, als Anlass für die Scheidung dieser Ehe und Möglichkeit der Wiederheirat mit einem neuen Partner angesehen. Damit ist aber genau das erreicht, was c. 1120 § 2 des CIC/1917 vermieden hatte.

6 Neue Römische Normen

Eine Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre vom 30.4.2001[9] enthält nä-

[8] *H. Heimerl / H. Pree*, Kirchenrecht, Wien 1983, 264. *M. Weber*, Privilegium Petrinum, in: Lexikon des Kirchenrechts, Freiburg i. Br. 2004, 797 f.; *G. Assenmacher*, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, [2]1999, 999 f.

[9] *D. Andrés Gutiérrez*, Leges Ecclesiae, vol. X, Romae 2010, nr. 6036. Die ansonsten übliche Verlautbarung in den AAS hat nicht stattgefunden. In der Instruktion wird der Ausdruck Privilegium Petrinum nicht verwendet.

here Details in Bezug auf die Durchführung des Verfahrens zur Lösung des Ehebandes zugunsten des Glaubens. Gleich zur Einleitung wird der Geltungsbereich der Normen auf *halbchristliche Ehen* eingeschränkt, d. h. zwischen einem getauften und ungetauften Partner; es geht somit über den Tatbestand des Paulinischen Privilegs hinaus. Es ist unerheblich, welcher Konfession der Getaufte angehört oder ob er zwar getauft, aber konfessionslos ist; das kanonische Recht betrachtet sich in jedem Fall als für die Lösung solcher Ehen zuständig.

Von den Details bezüglich der Voraussetzungen für die Lösung dieser Ehen ist eines von besonderem Interesse: Die halbchristliche oder nichtchristliche Ehe kann, nachdem beide Partner die Taufe empfangen haben, nicht mehr gelöst werden, wenn nach der Taufe noch eine „Konsummation" der Ehe stattgefunden hat.[10]

Diese Verknüpfung von Taufe und Vollzug mit den geschilderten Rechtsfolgen ist unserem heutigen Empfinden und unserer Begriffswelt zufolge kaum mehr nachvollziehbar. Die Ehe ist vor der Taufe eines Partners oder beider wohl aller Wahrscheinlichkeit nach längst „vollzogen" worden, es entsprangen aus ihr vielleicht auch Kinder. Das Einswerden „in einem Fleisch" (vgl. c. 1015 CIC/1917) hat längst stattgefunden, freilich zu einer Zeit, wo zumindest ein Partner nicht getauft war. Sie kann aber nach Maßgabe des Privilegium Petrinum gelöst werden und bleibt dies auch nach Empfang der Taufe beider Partner. Dies allerdings unter der Voraussetzung, dass nach der Taufe kein Vollzug mehr stattgefunden hat.

Die Ehe zweier Getaufter wird unabhängig von deren Konfession als „matrimonium ratum – geschlossene Ehe" bezeichnet, als „ratum et consummatum" wenn nach der Taufe ein Vollzug erfolgt ist. Die vor Empfang der Taufe durch beide Ehepartner vollzogene Ehe müsste man, solange nach der Taufe kein Vollzug stattgefunden hat, demnach als „matrimonium consummatum et ratum" bezeichnen. Die Frage der (hypothetischen) Nomenklatur spielt aber keine Rolle.

Es bedürfte einer längeren und tiefer gehenden Untersuchung, warum die Kirche an eheliche Sexualität derart weitreichende Folgen knüpft. Es entsteht der Eindruck einer beinahe mythischen Überhöhung von Sexualität, für die keine auch nur einigermaßen stichhaltige Begründung besteht.

Dies ist umso weniger verständlich, als in den hier in Rede stehenden Fällen Sexualität ja nicht als neues Element zu einer gültigen Ehe hinzukommt, sondern eine längst gelebte Wirklichkeit darstellt.

Die (geringfügig) erweiterte Lösungsmöglichkeit durch das Privilegium Petrinum[11] ist allerdings völlig unzureichend, um der Misere mit den zahlreichen wiederverheirateten Geschiedenen Herr zu werden, denn in den meisten Fällen handelt es sich – zumindest in vielen Ländern der westlichen Welt – um eine vollzogene Christenehe, die nach bürgerlichem Recht

[10] Zit. Instruktion, Pars I, Art. 1: „Matrimonium initum a partibus, quarum saltem una non sit baptizata, a Romano Pontifice solvi potest in favorem fidei, dummodo matrimonium ipsum non fuerit consummatum postquam ambo coniuges baptismum receperunt."

[11] Das „Privilegium Petrinum" liegt bis zum heutigen Tag nicht in kodifizierter Form vor, und die Glaubenskongregation selbst hat sich erst, nachdem die Anwendung des Privilegium Petrinum in der Praxis längst erfolgt war, zur Veröffentlichung näherer Bestimmungen entschlossen, ohne allerdings das Beschriebene beim Namen zu nennen.

geschieden wurde. Nach staatlicher Zweitehe treten nun für den Katholiken die bereits geschilderten disziplinären Wirkungen ein, d. h. also grundsätzlicher Ausschluss vom Sakramentenempfang. Für diese „quaestio vexata" ist die bestehende Rechtslage unzureichend.

Es liegen bis zur Stunde keine lehramtlichen Äußerungen zur Frage der Unauflöslichkeit christlicher Ehen vor, die den Rang eines (unabänderlichen) Dogmas aufweisen.[12] Gegenteilige Beteuerungen, zumal wenn diese so weit reichende und für viele Menschen schwere Folgen haben, halten einer kritischen Überprüfung nicht stand.

7 Gnadenakt oder Recht?

Zu wiederholten Malen ist in Bezug auf das Problem der wiederverheirateten Geschiedenen der Wunsch, ja die Forderung erhoben worden, die Kirche möge an der Strenge des Gesetzes vorbei den Weg der *Barmherzigkeit* gehen und den Geschiedenen den Zutritt zu den Sakramenten gewähren.[13] Dies ist, wie bereits erwähnt, Inhalt des ohnedies schon teilweise beschrittenen pastoralen Weges. Dieser stellt aber keine wirkliche Lösung dar, weil das Bestehen des Unauflöslichkeitsgebotes im vorliegenden Umfang vorausgesetzt wird. Der lehramtliche Stellenwert dieses Gebots wird dabei aber überschätzt und demzufolge kommt es zur Behauptung, diese Norm stehe außerhalb der Reichweite des kirchlichen Gesetzgebers, d. h. einmal mehr wird ein striktes „non possumus" gesprochen. Dies hat zur Folge, dass einer ernsthaften, auch von amtlicher Seite unterstützten Diskussion kein Platz eingeräumt wird.

Eine „Kirche um der Menschen willen" sollte aber auf den vollen Umfang ihrer Binde- und Lösegewalt Bedacht nehmen. Diese erstreckt sich auch auf die vollzogene Christenehe. Die nach staatlicher Scheidung in kirchlich ungültiger Zweitehe Lebenden haben grundsätzlich ein *Recht* auf eine bei Vorliegen entsprechender und vor einem kirchlichen Gericht bewiesener Klagebehauptungen ausgesprochene Scheidung,[14] aus der die Möglichkeit auf eine weitere Ehe resultiert. Die Kirche sollte endlich von einer unverständlichen und bis in Peinlichkeiten reichenden Kasuistik Abstand nehmen und sich stattdessen ernsthaft darauf besinnen, dass sie mehr kann als sie bis dato zu können glaubt.

Der Autor: *P. Bruno Primetshofer CSsR ist Ordenspriester und em. Univ.-Prof. für Kirchenrecht an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien*; *Ehrendoktor der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz.*

[12] *B. Primetshofer*, Die Unauflöslichkeit der Ehe ist kein unabänderliches Dogma, in: Die Presse 5.8.2011, 26 f. – Das letzte Ökumenische Konzil, das sich mit der Unauflöslichkeit der Ehe befasst hat, nämlich das Tridentinum (1545 – 1563), hat es geflissentlich vermieden, eine dogmatische Fixierung der Unauflöslichkeit der Ehe vorzunehmen. Vgl. sessio XXIV, can. 7. *H. Denzinger / P. Hünermann*, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg i. Br. 1991, Nr. 1807.

[13] Dazu *E. Schockenhoff*, Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen, Freiburg i. Br. 2011.

[14] In diesem Zusammenhang ist zu beachten, dass auf die Anwendung der beiden genannten Privilegien (Paulinum und Petrinum) kein Rechtsanspruch besteht. Sie werden als päpstlicher Gnadenakt angesehen. *H. Heimerl / H. Pree*, Kirchenrecht (s. Anm. 8), 263.

Johann Maier

Die Bandbreite des Judentums heute

1 Von der autonomen ethno-religiösen Einheit zur „Kultusgemeinde"

Das Judentum versteht sich nach seiner Tradition als eine abstammungsmäßig wie erwählungstheologisch bestimmte Einheit. Die Selbstbezeichnung als „Israel" setzt die Abstammung vom Ahnvater Jakob und dessen zwölf Söhnen voraus, und das jüdische Recht definiert: „Jude ist, wer von einer jüdischen Mutter abstammt oder ritualgerecht zum Judentum übergetreten ist". Und zwar im Glauben, dass am Sinai das ganze Volk Israel – kollektiv – zum Gottesvolk erwählt worden ist, mit der Torah als kollektiv verpflichtender Gesetzesoffenbarung, die *schriftliche Torah* in den biblischen fünf Büchern Mose, und die *mündliche Torah* in der rabbinisch-talmudischen Überlieferung. Beide Teile der Torah bilden die Grundlage des jüdischen Rechts, der Halakah, mit dem Land Israel als dem eigentlichen Geltungsbereich der gesamten Torah. Die Beziehung zwischen dem Gott Israels und dem Volk Israel wird auch als „Bund" bezeichnet, als ein Vertragsverhältnis, dessen Aufrechterhaltung die Geschichte des Volkes und letztlich der ganzen Welt bestimmt. Der Einzelne ist in diese kollektive Verpflichtung eingebunden; wird er ihr nicht gerecht, schädigt er die Erfüllung der Bundesverpflichtung und behindert den Lauf der Heilsgeschichte. Diese Erwählungsvorstellung schließt also eine Religionsfreiheit des einzelnen Bundesmitgliedes aus. Fällt einer vom Judentum ab, gilt er als ein „Sünder Israels", er wird seine Verpflichtung nicht los.

Politisch-rechtlich waren die jüdischen Gemeinschaften autonome Bereiche, die ihre Interna nach jüdischem Recht selbstständig regelten. Mit der Aufklärung und Emanzipation ergab sich eine grundlegende Änderung. Der moderne Staat bestand auf einer einheitlichen Rechtsordnung für alle Bürger und damit verloren die jüdischen Gemeinden ihre Autonomie. Was vom jüdischen Recht als anwendbar übrig blieb, war das sogenannte „Ritualgesetz". Die jüdischen Gemeinden wurden zu „Kultusgemeinden" und wie die anderen anerkannten Religionsgemeinschaften unter staatliche Aufsicht gestellt. Angesichts der Überzeugung, dass die ernsthafte Befolgung der Torah die Geschichte Israels und damit auch der Menschheit zum Ziel hat, also in die Heilszeit führen werde, war die Aufhebung der jüdischen Autonomie und die Gleichberechtigung für traditionsbewusste Juden ein schwerwiegender Einschnitt und Verlust. Zudem verordnete der moderne Staat ein profanes Bildungsprogramm, in dem die Ausbildung in der jüdischen Tradition nicht mehr wie bisher den Schwerpunkt darstellte.

Ungeachtet der Widerstände hat das neue Schulwesen innerhalb eines halben Jahrhunderts eine weitgehende Integration der jungen Generation in die Gesellschaft des 19. Jahrhunderts bewirkt. In Osteuropa verzögerte der massive jüdische Widerstand diese Entwicklung aber um mehrere Jahrzehnte und dieses traditionalistische „Ostjudentum" sah im aufgeklärten „Westjudentum" eine verhängnisvolle Abfallsbewegung.

2 Aufklärung und Emanzipation

Die staatlich verordneten Maßnahmen zur „Verbesserung" und schließlich Gleichberechtigung der Juden wurden von ökonomisch und gesellschaftlich erfolgreichen jüdischen Kreisen unterstützt und begrüßt. In den Gemeinden blockierte aber der Widerstand noch gut eine Generation lang eine Angleichung an die neuen Verhältnisse, so dass immer mehr reformbereite Juden ihrer Religion den Rücken kehrten. Die Anpassung an die christliche Umgebung funktionierte aber nur soweit klaglos, als auch Christen religiös indifferent waren. Unter konservativen Christen formierte sich hingegen heftiger Widerstand, denn sie sahen in den jüdischen und christlichen Abtrünnigen eine alles zersetzende Gefahr. So urteilten dann auch die völkischen Verfechter des nationalen Einheitsstaates, deren Rassismus die größte Gefahr heraufbeschwören sollte.

Die jüdische Aufklärung im Gefolge Moses Mendelssohns hatte behauptet, das Judentum sei als dogmenfreie Religion am besten geeignet, die allgemeinmenschliche, ethisch akzentuierte Vernunftreligion zu repräsentieren. Das Besondere am Judentum beschränke sich auf die offenbarten Gebote und auf die Bräuche. Daraus schlossen aber jene, die wie Immanuel Kant Religion und Sittlichkeit in eins setzten, das Judentum sei gar keine Religion. Darum kehrten die aufgeklärten Juden das Verhältnis einfach um: das Besondere an der jüdischen Religion besteht in der Sittenlehre der biblischen Propheten, das Judentum verkörpere daher selber die universale Vernunftreligion, während das Christentum sie unter missionarisch bedingten Kompromissen an das Heidentum vermittelt. Das jüdische Recht auf der Grundlage der schriftlichen und mündlichen Torah sei nur zeitbedingtes Mittel zur Bewahrung des eigentlichen Offenbarungsinhalts der jüdischen Religion.

An dieser Einschätzung der gesetzlichen Tradition teilten sich aber die Meinungen, und es entstanden mehrere modern-jüdische Richtungen. Allen gemeinsam war die Betonung der Ethik, und das schlug sich auch in den Religionslehrbüchern nieder.

Was die jüdischen Aufklärer mit Moses Mendelssohn erstrebten, war in italienischen Gemeinden und bei den aus Spanien in die Niederlande eingewanderten „sefardischen" Juden schon länger selbstverständlich: Übernahme der fremden Umgangs- und Literatursprache, profane Bildung bei gleichzeitiger Pflege des Hebräischen und der eigenen Tradition, Integration ins Wirtschaftsleben der Umwelt. Die „aschkenasische" jüdische Aufklärung, die von Berlin ausging, hatte hier wirksame Vorbilder.

3 Jüdische religiöse Richtungen auf dem Boden der Aufklärung

3.1 Reformjudentum

Seit den Zwanzigerjahren des 19. Jahrhunderts diskutierte man auf Rabbinerversammlungen, wie die jüdische Religion ohne Substanzverlust an die modernen Bedingungen angepasst werden könne. Doch eine einheitliche Definition dieser Substanz gab es nicht mehr.

Radikale Vorschläge wie Verlegung des Sabbat auf den Sonntag oder Abschaffung der Beschneidung fanden keine Mehrheit. Eine gemäßigte Richtung unter Abraham Geiger suchte eine Spaltung der Gemeinden tunlichst zu vermeiden, begnügte sich daher mit der Einführung des Gottesdienstes in der Landessprache, einer Revision der Gebetstexte, und einer Lockerung der rituellen Vorschriften, ins-

besondere der Speisegebote. Die radikalen Reformrabbiner wanderten nach Übersee aus, wo in den USA gesonderte Reformgemeinden mit eigenen zentralen Institutionen gegründet wurden.

Die reformjüdische Theologie präsentierte sich als optimistischer Fortschrittsgaube, als liberal-bürgerliche Vorhut allgemeiner Bürger- und Menschenrechte, und in den USA identifizierte man sich demonstrativ mit den demokratischen Grundsätzen der US-Verfassung.

Im Lauf der Zeit ergaben sich aber tiefgreifende Wandlungen. Unter dem Eindruck der NS-Verbrechen wandte man sich wieder mehr der traditionellen Praxis zu, der Antizionismus machte einer neutralen bis positiven Einstellung Platz, vor allem ab dem Sechstagekrieg im Juni 1967.

3.2 Konservatives Judentum

Die reformjüdische Abwertung der gesetzlichen Tradition zu einem Mittel der Bewahrung der „Wahrheit des Judentums" wurde von manchen modernen Juden nicht akzeptiert. Ebenfalls in Deutschland, vom Breslauer Rabbinerseminar aus, formierte sich eine Richtung, die von der Tradition nur das preisgeben wollte, was unter den modernen Umständen nicht mehr praktikabel war. Diese Spielart eines konservativen oder „historischen" Judentums mauserte sich neben dem Reformjudentum zur zweitstärksten Richtung und etablierte sich in den USA wie das Reformjudentum zu einer fest organisierten jüdischen Konfession mit eigenen Synagogengemeinden. Sichtbare Unterschiede sind die kleine Kopfbedeckung (*Kippah*) der Conservatives und die parkenden Autos am Sabbat vor den Synagogen der Reformed.

Reformjudentum und konservatives Judentum stellen gut zwei Drittel der religiösen Judenschaft insgesamt.

3.3 Reconstructionism

Um säkularisierten Juden in den USA wieder ein profiliertes jüdisches Selbstbewusstsein zu vermitteln, gründete Mordecai Kaplan (1881–1983) die Bewegung des „Reconstructionism", der es in erster Linie um „Jewish Civilization" ging und weniger um Religion. Doch nicht nur der Religion entfremdete Juden fanden sich hier zusammen, auch von den Reformed und Conservatives schlossen sich so viele dieser Bewegung an, dass sie schließlich eine weitere modern-jüdische Konfession ergab.

3.4 Moderne Orthodoxie

Das gemäßigte Reformjudentum hat in Deutschland nicht nur eine konservative Gegenbewegung ausgelöst, sondern auch Reaktionen unter aufgeklärten Traditionalisten. Samson Raphael Hirsch mit seiner „Neo-Orthodoxie", Ezriel Hildesheimer in Berlin und Seligmann Bär Bamberger in Würzburg repräsentierten ein modernisiertes orthodoxes Judentum, zu nationaler und kultureller Assimilation bereit, aber bemüht, so viel als möglich von der Tradition zu bewahren – sie gründeten Sondergemeinden. Diese Haltung unterstrichen sie äußerlich durch eine etwas antiquierte feierliche Kleidung und Kopfbedeckung. Stramm antizionistisch, organisierten sie sich weltweit als „Aguddat Jiśrae'el", waren dann im Staat Israel auch als politische Partei vertreten und änderten schließlich ihre antizionistische Einstellung.

Neben und zum Teil auch innerhalb dieser „Trennungsorthodoxie" des 19. Jahrhunderts entstand ebenso ein modern-orthodoxes Judentum, dessen Vertreter sich äußerlich nicht vom Erscheinungsbild der Konservativen unterscheiden.

Einige der modernen Orthodoxen lehnten den Zionismus nicht grundsätzlich ab und traten als religiöse Zionisten

bzw. „Nationalreligiöse“ der Zionistischen Weltorganisation bei. Jedoch in der erklärten Absicht, in die religiös neutrale zionistische Bewegung ihre Vorstellungen von jüdischem Leben und von einem jüdischen Staat einzubringen und so weit als möglich auch durchzusetzen. Als „Mizrachi“ weltweit organisiert, bildeten sie in Israel eine politische Partei, die in fast jeder israelischen Regierung als mehrheitsbildend beteiligt war und daher überproportionalen Einfluss ausüben konnte. Der zwiespältige Charakter einer Mischung aus demokratischer Staatsordnung und „jüdischem Staat“ auf Basis der Halakah ist nicht zuletzt dieser Partei zu verdanken.

Nach dem Sechstagekrieg 1967 kam es im Staat Israel zu einer Großisraelbewegung und einer Siedlerbewegung, die mit der Verfügung über das „ganze Land Israel“ die Erfüllung der traditionellen messianischen Erwartungen verband. Die Nationalreligiösen zerbrachen im Streit über diese eschatologisch motivierte Radikalisierung und verloren dadurch erheblich an politischem Gewicht.

3.5 Traditionalistische Orthodoxie und Chassidismus

In der islamischen Welt und in Osteuropa blieb eine massive traditionalistische Orthodoxie erhalten, die auch an althergebrachten Bräuchen wie traditioneller Kleidung etc. festhielt. Dazu gehören auch die vielfältigen chassidischen Gemeinschaften. In der NS-Zeit weitgehend ausgerottet, blieben diese Spielarten des Judentum aber unter den Auswanderern nach Übersee und nach Palästina erhalten. In Palästina verstärkten sie den aschkenasischen Anteil. Die nach der Vertreibung von 1492 von der iberischen Halbinsel eingewanderten sefardischen Juden haben sich in der modernen Türkei weitgehend assimiliert und im Staat Israel wurden sie durch Einwanderer aus arabischen Ländern zahlenmäßig völlig überrundet. Die sefardische Kultur und ihre Sprache, das Judeo-español, drohen unterzugehen. Heute nennt man oft unzutreffend auch die orientalischen Juden „sefardisch“. Aschkenasische und sefardisch-orientalische Orthodoxe traten im Staat Israel ebenso als politische Parteien in Erscheinung und werden von den Rechtsparteien als Partner für die Schaffung von Regierungsmehrheiten hofiert.

Die anfangs negative Einstellung zum Zionismus hat sich nach der Gründung des Staates Israel neutralisiert. Man nimmt die durch den Staat gebotenen Vorteile gern wahr, bleibt aber distanziert. Ein maßgeblicher Rabbiner und Politiker sagte einmal während einer Regierungskrise, das Judentum brauche den Staat nicht, es habe 2 000 Jahre ohne Staat überdauert. Der Staat Israel hingegen sei ohne Judentum nicht denkbar.

In der jüdischen Religionsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit spielten die mystisch-spekulative und „praktische“ Kabbalah eine beträchtliche Rolle, die modernen Juden lehnten dergleichen strikt ab. Nur unter Orthodoxen und Chassidim wurde sie weiter gepflegt. Seit einigen Jahrzehnten wird Kabbalah aber populär aufgemacht und inhaltlich weitgehend entleert, von bestimmten Organisationen geschäftstüchtig und gewinnbringend vermarktet, nicht zuletzt auch unter ahnungslosen leichtgläubigen Nichtjuden.

3.6 Masorti Bewegung

In England gab es zwar auch ein lebendiges Reformjudentum, gesellschaftlich und politisch aber dominierte eine moderne Orthodoxie. Seit den Fünfzigerjahren des 20. Jahrhunderts kam es zu Spannungen, weil eine strengere Richtung die Oberhand

gewann und dabei ein bekannter Gelehrter, Louis Jacobs, ins Kreuzfeuer der Scharfmacher geriet. Die Folge war, dass die Anhänger dieses modern-orthodoxen Professors eine Bewegung in Gang setzten, die zur Ausformung einer neuen jüdischen Konfession geführt hat, zwischen Orthodoxie und konservativem Judentum, die Masorti-Gemeinden (von *masôrät*, „Tradition"). Heute sind sie sowohl in Israel erfolgreich vertreten als auch in Übersee unter modernen Orthodoxen und traditionsbewussten Konservativen haben sie viele Sympathisanten.

3.7 Säkulares Judentum

Ende des 19. Jahrhunderts kamen – wie in der Umwelt – politische Richtungen von liberal- und konservativ-bürgerlicher bis anarchistischer und sozialistischer Orientierung dazu. Letztere hatten vor allem in Osteuropa Zulauf, wo alle Reformen, ob staatlich verordnet oder innerjüdisch initiiert, am hartnäckigen Widerstand der Orthodoxen und Chassidim scheiterten. Diese hielten nicht nur am traditionellen Leben nach der Halakah fest, sie sahen auch in ihrer Lebensweise bis zur Kleidung unverzichtbare Kennzeichen der Jiddischheit und gerieten dadurch immer mehr an den Rand der Gesellschaft. Reform- und assimilationsbereite Juden fanden keine Unterstützung in der Religion, sie kehrten ihr den Rücken oder wurden gar zu Religionsfeinden.

Der rapide Anstieg der Bevölkerung und die dadurch verschärfte soziale Misere zwangen viele zur Auswanderung nach Übersee, wo die linken Parteien aber nur noch ein begrenztes Nachleben hatten. Schon die zweite Generation der Einwanderer war nämlich weitgehend in die amerikanische Gesellschaft integriert und assimiliert. Anders die orthodoxen und chassidischen Einwanderer: Sie behaupteten sich als abgesonderte Gemeinschaften und bewahrten ihre osteuropäischen Traditionen.

Wie in der christlichen Umwelt, so hat auch im Judentum die Säkularisierung eine weitgehende Entfremdung von den religiösen Einrichtungen bewirkt. In der Diaspora verliert sich dieser recht hohe Anteil des jüdischen Spektrums aus Gleichgültigkeit oder bewusster Ablehnung jeder Religion in der modernen Gesellschaft. Im Staat Israel gilt dies für die Mehrzahl der jüdischen Staatsbürger, die mit der orthodoxen Staatsreligion und deren Regelung der Frage, wer als Jude gelten kann, ihre liebe Not haben. In der Diaspora ist historisch bedingt auch unter Säkularen noch oft ein Rest gesamtjüdischer Solidarität wirksam, und von daher kam es sowohl im Staat Israel als auch in der Diaspora zur Forderung nach Anerkennung einer jüdischen Identität ohne Bezug zur Religion. In den USA bot schon die Ideologie des Reconstructionism mit dem Slogan einer „Jewish Civilization" eine Grundlage für solche Tendenzen, im Staat Israel ist es der Streit um eine religionsunabhängige Anerkennung einer jüdischen oder gar israelischen Nationalität. Inzwischen sind zwar einige Schriften mit solchen Zielsetzungen erschienen, aber zu einer funktionierenden Institutionalisierung ist es bislang nicht gekommen. Dazu sind die Grundsätze und Inhalte eben zu diffus. Und so bleibt die säkularisierte Mehrheit weiterhin gegenüber der gut organisierten Orthodoxie, speziell der orthodoxen Staatsreligion, in einer deutlich schwächeren Position.

4 Zwischen moderner Nation und „jüdischem Staat"

Den Juden oblagen als gleichberechtigten Staatsbürgern auch entsprechende staatsbürgerliche Pflichten, nicht zuletzt der

Militärdienst. Im modernen Nationalstaat als einer ethnischen Einheit gab es für eine jüdische ethnische Einheit keinen Platz. Doch die modernen Juden, von denen man verlangte, sich kulturell und national zu assimilieren, stießen auf Widerstände und Feindschaft. Folgerichtig kam es Ende des 19. Jahrhunderts zu einer jüdischen Nationalbewegung, der allerdings das Territorium fehlte.

Viele hofften, eine nationale Autonomie innerhalb bestimmter Staaten zu erreichen. Dieser „Territorialismus" hatte in Mittel- und Westeuropa eine bürgerliche Orientierung und hatte Südamerika im Auge. In Osteuropa entstand mit dem zahlenmäßig starken sozialistischen Bund eine jiddisch-sprachige Autonomiebewegung. Im Habsburgerreich machte man sich ebenso entsprechende Gedanken, aber die demografische Situation ließ eine territoriale Basis nicht zu und eine bloße Personalautonomie stieß auch auf Probleme. Erst die Sowjetunion bot mit der autonomen Provinz Birobidschan einen Lösungsversuch, der sich aber als wenig attraktiv erwies. Inzwischen hatte sich nämlich 1897 mit der Zionistischen Bewegung Theodor Herzls eine Alternative etabliert, die sich 1905 auf das „Land der Väter" festlegte, zunächst mit dem Plan einer „jüdischen Heimstätte", letztlich mit dem Ziel eines jüdischen Nationalstaates.

Die westlichen Zionisten waren bürgerlich und überwiegend liberal orientiert, die osteuropäischen sozialistisch, und letztere brachten ihre Vorstellungen von einer egalitären jüdischen Gesellschaft mit der Palästinabewegung auch mit ins „Land der Väter". Sie gründeten dort Kibbuzim, die pionier-sozialistischen Gemeinschaftssiedlungen, die unter britischer Mandatsverwaltung zum Kern einer jüdischen Selbstverwaltung und zur Basis für die spätere Gründung des Staates Israel wurden.

Die zionistische Bewegung war religiös nicht engagiert, die pionierzionistische schon gar nicht. Nur eine kleine religiöse Minderheit, die nationalreligiösen Orthodoxen, beteiligten sich daran. Bei ihnen verbanden sich Gottesvolkvorstellung mit Torahpraxis und Nationalbewusstsein erneut zu einer Einheit. Zionismus und Staat Israel überließen daher die religiösen Belange der von den türkischen Behörden und dann auch von der britischen Mandatsverwaltung anerkannten orthodoxjüdischen Gemeinschaft. Auf diese Weise und in dieser orthodoxen Form wurde die jüdische Religion Staatsreligion, so dass formal die drei Faktoren Nationalbewusstsein, Bindung an das Land und Religionsgemeinschaft wieder vereint erschienen. Damit lud sich der junge Staat eine zwiespältige Religions- und Rechtsordnung auf, die zu andauernden Konflikten mit der säkularen Mehrheit und mit staatlichen Institutionen geführt hat. Doch die orthodoxe Minderheit verfügt im Staat und innerhalb der ganzen Diaspora über Positionen, die ihr unverhältnismäßig günstige Bedingungen garantieren. Nicht zuletzt ist die Orthodoxie mit ihrer Traditionswahrung für das jüdische Identitätsbewusstsein insgesamt von weitreichender Bedeutung. So sorgt das orthodoxe Religionsmonopol im Staat zwar für Spannungen zwischen dem Staat Israel und der Diaspora, wirkt aber auch als Brücke zwischen den Extremen, einer bloß religiösen und einer bloß nationalen Selbstdefinition. Das schwierige Verhältnis von Religion und Politik blieb also auch im eigenen Staat ein ungelöstes Problem.

Der Staat Israel übernahm in sein Personenstandsrecht die halakische Definition: Jude ist, wer von einer jüdischen Mutter abstammt, keiner anderen Religionsgemeinschaft angehört, oder ritualgerecht zum Judentum übergetreten ist.

Aber Reformjuden haben mit dieser Formel ernsthafte Schwierigkeiten und Säkulare fühlen sich durch sie auf undemokratische Weise bevormundet. Die orthodoxe Staatsreligion befindet darüber, wer als Jude gelten kann, die Anerkennung der jüdischen Nationalität hängt davon ab, was konkrete Folgen für das Leben in Staat und Gesellschaft hat. In der Diaspora hat die zionistische Selbstdarstellung als jüdischer Nation die sattsam bekannte Frage nach einer eventuellen doppelten Loyalität provoziert, die übrigens heute in den USA wieder zur Diskussion steht.

Der Staat Israel hat sich zwar als Demokratie im westlichen Sinn definiert, aber auch als „jüdischer Staat". Was einen jüdischen Staat ausmacht, war offen, genau wussten es nur die Orthodoxen zu beantworten: der Staat ist soweit jüdisch, als er nach den halakischen Vorschriften funktioniert. Seit 1985 lautet die Bezeichnung des Staates Israel aber „Staat des jüdischen Volkes". Das erhebt einen allgemeinjüdischen Anspruch, der von vielen Diasporajuden nicht akzeptiert werden kann, jedoch aus Rücksicht auf die Gefährdung des Staates meist nur verhalten zurückgewiesen wird. In diesem Zusammenhang wurden die Sicherheit des Staates und die Bedrohung durch einen neuen Holocaust sowohl außenpolitisch als auch intern zu einem wirksamen politischen Kampfinstrument der Rechtsparteien. Diese erzwungene Solidarisierung lähmt die innerjüdische Auseinandersetzung in wichtigen Bereichen, vor allem in Bezug auf das Verhältnis Religion und Politik. Im Staat Israel gibt es zur Zeit keine nennenswerte politische Kraft, die in der Lage wäre, die grundlegenden Anliegen der säkularen und liberalen Mehrheit angemessen zu vertreten oder gar praktisch umzusetzen.

Seit 1967 (Sechstagekrieg) und besonders 1977 (Wahlsieg der Rechtsparteien) haben im Staat Israel und in der Zionistischen Weltorganisation rechtsnationalistische und religiöse Gruppen die Mehrheit errungen. Sie stellen den Anspruch, den Zionismus, die Judenheit insgesamt und das Judentum überhaupt zu repräsentieren, sodass Zionismus und Judentum fast als deckungsgleich erscheinen. Für die liberale und säkulare Mehrheit ein Problem, das aber durch die Propagierung eines neuen Begriffs – „Holocaust" – nicht in voller Klarheit bewusst wird.

5 „Holocaust" als gemeinsamer Nenner der Judenheit

Der Glaube an den moralischen Fortschritt der Menschheit, durch das Judentum vorangetrieben, kennzeichnete aber nicht nur Reformer, sondern alle modernen jüdischen Richtungen, bis die antisemitischen Exzesse und die Verbrechen der NS-Herrschaft dieses Kernstück moderner jüdischer Religion ad absurdum führten und eine bis heute spürbare Enttäuschung und auch ein gewisses theologisches Vakuum verursachten – daher auch eine entsprechende Reaktion auf den sogenannten „Holocaust". Säkulare und Vertreter der Reformed und Conservatives haben nämlich jene einflussreiche Bewegung ausgelöst, die als Holocaustideologie und Holocausttheologie seit den späten Siebzigerjahren des 20. Jahrhunderts immer weitere Kreise zog. Das traditionelle religiöse Denken war theozentrisch und auf Israel als zur Torah erwähltem Kollektiv ausgerichtet, die Modernen dachten anthropozentrisch und sahen in Gott vor allem eine Idee, die Idee der Sittlichkeit, und den Garanten des bürgerlichen Wohlbefindens. Daher rührt die maßlose Enttäuschung darüber, dass Gott etwas Derartiges wie die NS-Verbrechen zulassen konnte. „Gott ist

tot" lautete ein groteskes Schlagwort, das unter Christen und Juden geläufig wurde.

Orthodoxe und Chasidim ordneten die Katastrophe hingegen in ihr Geschichtsbild ein und hielten für sie nicht Gott verantwortlich, sondern die Bosheit der Menschen und – zur Empörung vor allem Säkularer – die eigene Unzulänglichkeit Israels in der Praxis der Torah.

Aber in den letzten Jahren hat der Begriff Holocaust auch bei vielen Orthodoxen dennoch einen besonderen Stellenwert erhalten. Reformed und Conservatives taten sich schwer, über die Erfahrungen der gemeinsamen Geschichte hinaus noch einen allgemeinjüdischen Nenner zu finden. Religionslose Juden, Juden, die sich nur national, nicht aber religiös als Juden verstehen, modern-religiöse, die sich nicht ethnisch bzw. national definieren, haben ja keine gemeinsame Basis mehr, allein die Orthodoxie verband in ihrer traditionellen Formel die auseinanderklaffenden Begriffe, die „Israel" als ethnisch-religiöse Gemeinschaft darstellen. Die Orthodoxie erwies sich daher auch in den Augen junger Juden vergleichsweise attraktiv, sie hat auf die verwirrenden Probleme der Zeit relativ einfache Antworten. Aber die Gegensätze zu den modernen Richtungen waren nicht auszuräumen, es fehlte eine alle Juden erfassende Idee.

Und so bot sich der Begriff „Holocaust" als wirksamer gemeinjüdischer Ersatzbezugspunkt an, nicht nur als Idee, denn im Zusammenhang mit ihm waren inzwischen so viele und einflussreiche Organisationen und Institutionen entstanden, dass die gemeinjüdische Bedeutung fest verankert erscheint. Und das, obwohl Bedenken geäußert werden, weil das Judentum sich damit vor allem durch eine Negativerfahrung definiert, hinter der die Kenntnis der Fülle und der Vielfalt der jüdischen Kultur aus dem Bewusstsein verschwindet. Jüdische Theologen aller Richtungen halten es darüber hinaus nicht zuletzt für bedenklich, dass der Begriff „Holocaust" jene Funktion eines gemeinsamen Nenners ersetzen soll, der in der Vergangenheit mit dem Vorstellungskomplex Gott Israels, Torah und Volk Israel vorgegeben war.

Das Argument der Gefährdung der Existenz des Staats Israel und diese Bedeutung des Begriffes „Holocaust" haben die innerjüdischen Diskussionen geradezu automatisch eingedämmt, aber damit auch die Suche nach möglichen Lösungen für anstehende Probleme. Die Behauptung, es gäbe für eine bestimmte Politik keine Alternative, *ʿên bᵉrîrah*, ist zur Zeit eines der Hauptprobleme. Und die Behauptung der messianischen Siedlergruppen, die Zeit der Erlösung sei gekommen, verschärft dieses Problem, weil vorausgesetzt wird, es handle sich um eine endgültige und letztmögliche Chance. Das Hauptproblem liegt also im Verlust der Fähigkeit zu kritischer Selbstbetrachtung, einer der bedeutendsten Vorzüge der jüdischen Tradition. Intern wird zwar in den Gemeinden der USA heftig diskutiert, aber offene Kritik an Israels Regierung wird vermieden, denn wer lässt sich schon gern nachsagen, die Sicherheit der Juden im Staat Israel zu gefährden oder gar einen neuen „Holocaust" herbeiführen zu helfen. Es gibt im Internet auf einer rechtsextremen jüdischen Website (masada2000.org) eine sogenannte „SHIT-list" (Self-Hating and/or Israel-Threatening List), da werden alle aufgeführt, die nach dem Urteil dieser Extremisten als selbsthassende Juden und als Israelfeinde gelten. Diese Schandliste weist aber auch zwei positive Aspekte auf: sie hat infolge ihrer wüsten Polemik eine abschreckende Wirkung und sie vermittelt einen Überblick über die geistig-kulturelle Elite des Judentums von heute.

Die religiös-ethischen Maßstäbe des aufgeklärten Judentums, so lange Zeit integraler Bestandteil des modern-jüdischen Selbstverständnisses, kommen folglich nicht recht zum Zug – und darin besteht offensichtlich ein Dilemma, das zur Zeit den militanten Kräften in Orthodoxie und Politik zugutekommt. Wie dies weitergehen soll, wird in den großen jüdischen Gemeinden und Organisationen in Übersee entschieden werden, und es ist zurzeit nicht abzusehen, in welche Richtung die Geschichte der jüdischen Religion verlaufen wird.

Der Autor: *Dr. phil. Dr. theol., Professor em. für Judaistik an der Universität Köln; Habilitation 1964 in Wien; Privatdozent an der Freien Universität Berlin 1964–1966, ordentlicher Professor für Judaistik an der Universität Köln 1966–1995; Ehrendoktor der Würzburger Katholisch-Theologischen Fakultät; Veröffentlichungen zur Geschichte der jüdischen Religion (Freiburg i. Br.–Basel–Wien [2]1992); Studien zur jüdischen Bibel und ihrer Geschichte (Berlin 2004); Judentum (UTB, hg. zusammen mit Hubert Seiwert, Stuttgart 2007); maßgebender deutscher Übersetzer der Qumran-Schriftrollen – Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer. Band I–III (1995–1996); Kenner der jüdischen Tradition – Die Kabbalah. Einführung, Klassische Texte, Erläuterungen (München [2]2005).*

Bibliografische Hinweise

G. S. Rosenthal / W. Homolka, Das Judentum hat viele Gesichter. Die religiösen Strömungen der Gegenwart, München–Darmstadt 1999; Bergisch-Gladbach 2006.
A. A. Cohen / P. Mendes-Flohr (Hg.), Contemporary Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs, New York 1987.
M. Wiener, Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation, Berlin 1933; [2]2002.
L. Batnitzky, How Judaism Became a Religion, Princeton 2011.
S. Almog / J. Reinharz / A. Shapira (Hg.), Zionism and Religion, Hanover, NH 1998.
T. Bisk / M. Dror (Hg.), Futurizing the Jews: Alternative Futures for Meaningful Jewish Existence in the 21st Century, Westport, Conn. 2003.
E. Feinstein (Hg.), Jews and Judaism in the 21st Century. Human responsibility, the presence of God and the future of the covenant, Woodstock, Vt. 2007.
N. Gillman, Doing Jewish Theology: God, Torah & Israel in Modern Judaism, Woodstock, Vt. 2008.
Z. Braiterman, (God) After Auschwitz: Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought, Princeton 1998.
S. D. Breslauer, Creating a Judaism without Religion. A postmodern Jewish Possibility, Lanham, MD 2001.
J. J. Cohen, Judaism in a Post-Halakhic Age, Boston 2010.
L. Jacobs, We Have Reason to Believe: Some Aspects of Jewish Theology Examined in the Light of Modern Thoughts, Portland, Or. [5]2004.
M. M. Kellner, Must a Jew Believe Anything?, London 1999.
Y. Malkin, Secular Judaism: faith, values, and spirituality, London 2004.
N. M. Samuelson, An Introduction to Modern Jewish Philosophy, Albany 1989.
T. Segev, Elvis in Jerusalem. Die moderne israelische Gesellschaft, Berlin 2003.
B. L. Sherwin, Faith Finding Meaning: A Theology of Judaism, New York 2009.
D. St. Thaler / B. L. Sherwin, Studies in Jewish Theology: Reflections in the Mirror of Tradition, London 2007.

ThPQ – nachgelesen

Franz Nikolasch

Zu einer Relektüre der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils*

Das vorzustellende Buch bildet den ersten Band einer neuen wissenschaftlichen Reihe „Theologie der Liturgie" des Verlages Friedrich Pustet, die ein Forum bieten soll, in dem Forschungsergebnisse auf dem Gebiet der systematischen Liturgiewissenschaft publiziert werden können, wie der Herausgeber in seinem Vorwort ausführt. Konkret dokumentiert der vorliegende Band die wissenschaftlichen Symposien, die seit dem Jahre 2008 jeweils am 4. Dezember, dem Jahrestag der Promulgation der Liturgiekonstitution, in Würzburg abgehalten wurden. Es war jeweils ein Zeitzeuge der Liturgiereform eingeladen, der an deren Umsetzung aufgrund seiner besonderen Position maßgeblich beteiligt war. Im Jahre 2008 war dies der frühere Erzbischof von Brüssel-Mecheln, Kardinal *Godfried Danneels*, 2009 der frühere Bischof von Würzburg, *Paul Werner Scheele,* und 2010 der Mainzer Bischof und langjährige Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal *Karl Lehmann*. Alle drei haben das Konzil miterlebt und an dessen Umsetzung in Belgien und Deutschland maßgeblich mitgewirkt.

Ergänzt werden diese Vorträge durch Kommentare namhafter Theologen, die sich mit den Aussagen der Referenten zur Liturgiekonstitution und der Liturgieerneuerung nach dem Konzil auseinandersetzen.

Mit dem Vortrag Kardinal *Danneels* unter dem Thema „Blick nach vorne oder Flucht in die Vergangenheit – Wo steht die Liturgie 45 Jahre nach dem Konzil?" (19–37) setzt sich *Manfred Probst*, emeritierter Professor für Liturgiewissenschaft in Vallendar, in seinem Beitrag „Analyse zum Stand der römisch-katholischen Liturgie und Wegvorschläge für die Zukunft" auseinander (39–54). Der Vortrag Bischof *Scheeles* aus dem Jahre 2009 unter dem Thema „Ökumenische Impulse der Liturgiekonstitution" (57–65) wird vom evangelischen Theologen *Ulrich Kühn*, emeritierter Professor für Systematische Theologie an der Universität Leipzig, unter dem Titel „Ökumenische Aspekte der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums" kommentiert (67–73). Im Jahr 2010 sprach Kardinal *Lehmann* zum Thema „Rückblick auf die Liturgiereform – Lehren aus bald fünf Jahrzehnten" (77–96). Dazu nahm der frühere Professor für Liturgiewissenschaft an der Universität Münster, *Klemens Richter*, unter dem Titel „Ein halbes Jahrhundert Sacrosanctum Concilium" Stellung (97–115).

Zusätzlich zu diesen Beiträgen wurde die Predigt des Bischofs von Würzburg, *Friedhelm Hofmann,* vom 4. Dezember 2008 zum Thema „45 Jahre Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils" (15–18) und ein Forschungsbericht zum Deutsche-Forschungs-Gesellschaft-Projekt „Die Liturgiereform und ihr theologischer Rezeptionsprozess – Zur ortskirchlichen Wirkungsgeschichte des II. Vatikanischen Konzils" unter der Leitung von Prof. Dr. *Martin Stuflesser* von der Universität Würzburg in den Band aufgenommen. Der entsprechende Bericht „Die Liturgiereform – Stand der Diskussion und methodische Neuansätze" wurde von den beiden Mitarbeitern *Benjamin Leven* und *Martin Riß* verfasst (119–126).

Durch die Gegenüberstellung von Vortrag und Kommentar entsteht für die Leserin und den Leser ein informativer Dialog, insofern die Kommentare auf Schwerpunkte der jeweiligen Vorträge eingehen, sie ergänzen und erweitern oder auch kritisch dazu Stellung beziehen. Letzteres gilt besonders für die Ausführungen

* *Stuflesser, Martin* (Hg.): Sacrosanctum Concilium. Eine Relecture der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 1). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2011. (132) Kart. Euro 24,90 (A) / Euro 25,60 (A) / CHF 35,50. ISBN 978-3-7917-2391-4.

von *Kardinal Danneels* und den Kommentar von *Manfred Probst*. Danneels analysiert in 16 Punkten die seiner Meinung nach positiven Ergebnisse der Reform und die negativen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte. Positiv hebt er eine bedeutsame Wende durch die Liturgiereform hervor, insofern sie zu einer geänderten Beziehung zwischen Zelebranten und Teilnehmern in der Liturgie geführt sowie eine tätige Teilnahme der Gläubigen bewirkt hat. Andernteils sieht er die Gefahr einer Verflachung und sogar Verfälschung der Liturgie, wenn menschliches Handeln das Handeln Gottes ersetzt, der Mensch über die Liturgie verfügt und diese manipuliert. Die nächsten Abschnitte seines Vortrags befassen sich mit dem Wesen der Liturgie. Es geht in erster Linie um eine kontemplative Haltung des Hörens und Sehens, in der die tätige Teilnahme verankert sein muss. Danneels kommt dann auf die objektiven Schwierigkeiten bei der Feier der Liturgie zu sprechen, unter die er vor allem die „Unverständlichkeit der Liturgie" einreiht. Dies habe man zunächst in Bezug auf die Sprache verstanden, bald aber gemerkt, dass das auch vom Inhalt gelte. Biblische Bilder sind den heutigen Menschen nicht mehr vertraut, lateinische Texte schlichtweg unübersetzbar, „weil die Mentalität und Kultur, aus der sie stammen, verschwunden sind". Nach dieser Erkenntnis des Kardinals ist es schwer vorstellbar, dass er sich mit den Ausführungen und Weisungen der 5. Liturgie-Instruktion vom 28. März 2001 identifizieren kann, wo verlangt wird, „dass der Originaltext, soweit möglich, ganz vollständig und ganz genau übertragen werden müsse, das heißt ohne Auslassungen, was den Inhalt betrifft und ohne Paraphrasen oder Erklärungen" (Nr. 19). Etliche der von Danneels vorgetragenen Gravamina mögen zwar der Praxis mancher Gemeinden entsprechen, können aber nicht der Reform angelastet werden, wie etwa die fehlende Stille im Gottesdienst. Erstmals überhaupt wird in der erneuerten Feier der Eucharistie die Bedeutung der Stille als wichtiges Element des Gottesdienstes hervorgehoben. Gegen Ende seiner Ausführungen kommt Kardinal Danneels auf die Inkulturation zu sprechen und vertritt die Ansicht, dass dieses Problem ein recht neues Phänomen sei, das „die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung in einem bemerkenswerten Dokument aus dem Jahre 1994 behandelt habe". Der Autor vergisst dabei, dass die Liturgiekonstitution in den Artikeln 37–40 unter dem Titel „Regeln zur Anpassung an die Eigenart und Überlieferungen der Völker" ausführlich dazu Stellung genommen und den Bischofskonferenzen weitgehende rechtliche Zuständigkeiten eingeräumt hatte. Auf diese Konzilsbestimmungen haben dann auch die Einführungen zu den erneuerten liturgischen Feiern Bezug genommen und den Bischofskonferenzen die rechtliche Möglichkeit zu Anpassungen an die konkreten Erfordernisse in den verschiedenen Ländern und Kulturen eröffnet, eine Möglichkeit, von der auch im deutschen Sprachraum Gebrauch gemacht wurde. Im Laufe der letzten Jahrzehnte wurden allerdings alle rechtlichen Zuständigkeiten der Bischofskonferenzen von Rom aufgehoben und wieder jener Zustand hergestellt, der vor dem Konzil herrschte: Rom allein ist für rechtliche Entscheidungen hinsichtlich der Inkulturation zuständig, die Bischofskonferenzen können nur „Vorschläge" erstellen, aber keine Entscheidungen treffen. Es stellt sich die Frage, welchen Verbindlichkeitsgrad Konzilstexte haben, dass eine einfache Instruktion der römischen Kurie, wie mehrfach geschehen, sie außer Kraft setzen oder einfach ignorieren kann.

Bischof Scheele verweist in seinem Vortrag auf eine Reihe von ökumenischen Impulsen, die durch die Liturgiekonstitution erfolgt sind, und hat dabei vorwiegend die Kirchen der Reformation im Blick. Interessant ist sein Hinweis auf die Promulgationsformel der Konzilsdokumente, durch welche der Papst „in Gemeinschaft mit den Vätern" die Beschlüsse verkündet hat, wodurch die kollegiale Struktur der Kirchenleitung aufgezeigt werde. Dementsprechend verweist er auch auf Artikel 22 der Liturgiekonstitution, wo in § 2 auf die rechtlichen Zuständigkeiten der Bischofskonferenzen für die Liturgie hingewiesen wird. Scheele erwähnt allerdings mit keinem Wort, dass alle diese vom Konzil eingeräumten Rechte der Bischofskonferenzen in der nachkonziliaren Zeit ausgehöhlt und schließlich durch das neue Kirchenrecht von 1983 vollständig eliminiert wurden. Von Johannes Paul II. heißt es, die Kollegialität der Bischöfe bestehe

Theologie der Liturgie

Martin Stuflesser (Hg.)
Sacrosanctum Concilium
Eine Relecture der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils

Am 4. Dezember 1963 verabschiedete das Zweite Vatikanische Konzil die Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium. Jeweils am Jahrestag der Verabschiedung bedenken Bischöfe der Konzilsgeneration bei Vorträgen in Würzburg theologische Aspekte der Konstitution und ihrer Umsetzung. Die Beiträge von Kardinal Godfried Danneels, Bischof Paul-Werner Scheele und Kardinal Karl Lehmann werden in diesem Band von erfahrenen Liturgiewissenschaftlern kritisch kommentiert: Manfred Probst, Ulrich Kühn und Klemens Richter.

Reihe: Theologie der Liturgie, Bd. 1
136 S., kart., ISBN 978-3-7917-2391-4
€ 24,95 (D) / € 25,70 (A) / SFr 37,90

Martin Stuflesser / Karen Westerfield / Patrick Prétot (Hg.)
Die Taufe
Riten und christliches Leben

Ein internationales Autorenteam diskutiert in diesem Band die Taufe im Hinblick auf die historische Entwicklung der Feiergestalt, die liturgietheologischen Grundlagen und die praktisch theologischen Konsequenzen für eine angemessene Taufpraxis heute. In jüngster Zeit wurden die zunehmende Bedeutung der sog. Limaerklärung zu Taufe, Eucharistie und Amt und ihre Konsequenzen in den Kirchen diskutiert, gleichzeitig vollzog sich in verschiedenen christlichen Gemeinschaften eine Wiederentdeckung der Taufe.

Reihe: Theologie der Liturgie, Bd. 2
232 S., kart., ISBN 978-3-7917-2433-1
€ 29,95 (D) / € 30,80 (A) / SFr 40,90

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

für ihn darin, dass sie mit ihm einer Meinung zu sein hätten. Ein wichtiger ökumenischer Gesichtspunkt der Konzilskonstitution wird im Beitrag Scheeles nicht erwähnt: In einem knappen Satz am Ende von Artikel 6 der Liturgiekonstitution wurde im Blick auf die Kirchen des Ostens kurz vor der Abstimmung eine entscheidende Aussage hinzugefügt, nämlich dass das gesamte Heilswerk Jesu Christi in der Liturgie „in der Kraft des Heiligen Geistes" gegenwärtig ist. Diese pneumatologische Sicht der Liturgie ist für die Kirchen des Ostens wesentlich, wie vor allem ihr Verständnis des eucharistischen Mysteriums verdeutlicht, das nicht sosehr durch die Einsetzungsworte zustande kommt, sondern durch das Wirken des Heiligen Geistes. Die versammelte Gemeinde bittet Gott, seinen Geist auf die Gaben von Brot und Wein herabzusenden, damit er diese heilige und sie so zu Leib und Blut Jesu Christi werden. In allen neuen Eucharistischen Hochgebeten ist daher eine ausdrückliche „Konsekrationsepiklese" vorgesehen. Einen weiteren entscheidenden ökumenischen Impuls, auf den weder Scheele noch Kühn Bezug nehmen, ist das Grundverständnis von Liturgie, das dem Wirken Gottes den ersten Platz zuweist, das Handeln des Menschen immer als Antwort versteht. Nicht der Mensch erbringt seine Leistungen, um von Gott etwas zu erhalten, sondern Gott wendet sich an den Menschen, um ihm sein Heil zu schenken: eine Absage an jede Form von Werkgerechtigkeit und Verdienstdenken. Liturgie ist nicht in erster Linie „Kult", der Gott erwiesen wird – so das Verständnis vor dem Konzil –, sondern Heilswirklichkeit, die ihm von Gott geschenkt wird.

Der Beitrag von *Kardinal Lehmann* sowie der Kommentar von *Klemens Richter* gehen weithin in ihrer Sicht auf die Liturgiereform konform. Einen breiten Raum nimmt die Auseinandersetzung mit den traditionalistischen Gegnern der Liturgiereform, besonders der Pius-Bruderschaft, ein. Ebenso befassen sich die Ausführungen mit den restriktiven zentralistischen und nicht nur gegen den Geist, sondern auch gegen den Buchstaben des Konzils verstoßenden Rechtsbestimmungen der Päpste, angefangen bei Paul VI., der bereits die rechtlichen Kompetenzen der Bischofskonferenzen nach Artikel 36 der Liturgiekonstitution einengte, bis hin zu Johannes Paul II., der im neuen Kirchenrecht von 1983 diese Kompetenzen völlig eliminierte (can. 838) und Benedikt XVI., der die Verbindlichkeit der konziliaren Liturgieerneuerung durch die generelle Wiederzulassung der vorkonziliaren Liturgie faktisch aufgehoben hat. Von beiden Autoren werden diese Tatsachen festgestellt, ohne allerdings die Frage zu stellen, inwieweit ein Papst das Recht hat, sich durch ein Motu proprio über die rechtlichen Bestimmungen einer Konzilskonstitution hinwegzusetzen, ja sie völlig außer Kraft zu setzen. Es stellt sich die Frage, ob so nicht auch die Möglichkeit bestünde, dass ein künftiger Papst die verbindlichen Aussagen des Ersten Vatikanums über den Lehr- und Jurisdiktionsprimat des Papstes außer Kraft setzen und für irrelevant erklären kann? Hinzu kommt, dass die erneuerte Feier der Eucharistie wie auch der Firmung, der Ordination und der Krankensalbung durch Apostolische Konstitutionen Papst Paul VI. in Kraft gesetzt wurden, da diese Sakramente durch die Reform eine Änderung in ihrem Kernvollzug erfahren haben. In diesen Konstitutionen wird in aller Form erklärt, dass alle entgegenstehenden Bestimmungen, die vorher Geltung hatten, ihre Rechtswirksamkeit und Gültigkeit verloren haben. Können derartige Dokumente, denen die höchste Rechtsverbindlichkeit zukommt, durch ein einfaches Motu proprio außer Kraft gesetzt werden? Im Hinblick auf das Festhalten der Pius-Bruderschaft an der vorkonziliaren Liturgie und der dieser entsprechenden Ekklesiologie zitiert Richter eine Feststellung Benedikt Kranemanns: „Das impliziert aber nicht nur eine andere Theologie, sondern auch eine andere Kirche und letztlich wohl auch eine andere Gesellschaft. So wird nicht nur ein Bruch mit der zeitgenössischen Theologie, sondern auch mit dem Zweiten Vatikanum vollzogen" (107). Ich füge hinzu, dass dieses Wort nicht nur für die Pius-Bruderschaft gilt, sondern auch für jene Kräfte in der Hierarchie, die sich mit deren Zielsetzungen identifizieren.

Trotz oder wegen der unterschiedlichen Positionen, die von den einzelnen Autoren vertreten werden, bildet das vorgestellte Buch einen wichtigen Beitrag für eine Rückbesinnung auf die Liturgiekonstitution und ihre Auswirkungen auf das Leben der Kirche.

Das aktuelle theologische Buch

◆ Roebben, Bert: Religionspädagogik der Hoffnung. Grundlinien religiöser Bildung in der Spätmoderne (Forum Theologie und Pädagogik 19). Lit Verlag, Berlin u. a. 2011. (253) Geb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 / CHF 39,90. ISBN 978-3-643-11180-7.

Bert Roebben nennt seine *Religionspädagogik der Hoffnung* eine geistig-geistliche Reise, die er als Forscher zurückgelegt hat. (13) Das Buch stellt eine Sammlung von Beiträgen dar, die zum Teil schon auf Niederländisch (2007) und Englisch (2009) publiziert sind. Ausgangspunkt der Themenpalette sind moralpädagogische Fragen, wie sie Roebben vor 15 Jahren in seiner Dissertation behandelt hatte (orientiert an den Diskursen der deutschsprachigen Religionspädagogik). Ihren Abschluss findet sie in seinen Ausführungen zu einer praktischen Kulturtheologie gegen Ende des Buches. Diese sind wiederum geprägt von den aktuellen Erfahrungen der jährlichen Sommerakademien mit Jugendlichen, die seit 2004 im Projekt *Seeking Sense in the City* an der Universität Tilburg (Niederlande) verarbeitet werden.

Was rechtfertigt das Ansinnen, eine Sammlung unterschiedlicher Momentaufnahmen wie einen Film unter der einenden *Perspektive der Hoffnung* zu präsentieren und darin zugleich *Grundlinien religiöser Bildung in der Spätmoderne* zu zeichnen? Denn zu solcher Programmatik bekennt sich der Autor: „Vorrangiges Ziel dieses Buches ist es, die religionspädagogische und religionsdidaktische Professionalität von ErzieherInnen und LehrerInnen unter den Vorzeichen der Hoffnung neu zu begründen und zu orientieren – junge Menschen und ihre BegleiterInnen gemeinsam ‚in einem permanenten Prozess hoffnungsvoller Suche' neu zu bestärken. Religiöse Bildung ist wesentlich ‚Alphabetisierung der Hoffnung' …" (10)

Roebben verfasst keine Phänomenologie der Hoffnung, er nimmt auch keine systematische Bestimmung dieses Begriffes vor, auch wenn er sich deutlich inspiriert zeigt von den Hoffnungskonzepten eines Paulo Freire oder Jürgen Moltmann. Das ‚Prinzip Hoffnung' wird bei Roebben eher zu einer *hermeneutischen Chiffre*, mit deren Hilfe er die religiöse Tradition biblisch-christlichen Glaubensbewusstseins in die spätmoderne Verfasstheit einer weitgehend säkularisierten Jugendszene hinein zu übersetzen versucht. Welcher Herausforderung sich eine solche Hermeneutik zu stellen hat, wird dann klar, wenn ‚seeking sense' im Hoffnungskontext von Roebben nicht mehr als Weg aus einer *Tradierungskrise*, sondern vielmehr als Lernprozess inmitten einer *Innovationskrise* verstanden wird. Dabei richtet sich das Interesse des Autors explizit auf jenes schöpferische Innovationspotenzial an *Sinnentdeckung* (87), das er in der Generation der Jungen vermutet. In Anlehnung an die niederländischen Kulturpsychologen Janssens und Prins meint er, dass Jugendliche eine eigene *native language* besäßen; sie verwendeten oft dieselben Worte, aber in einer neuen Bedeutung, die immer wieder aufs Neue entsteht. Die Religion Jugendlicher befinde sich so in einer kontinuierlichen Rekonstruktion, die sich als gänzlich individuelle Rekomposition neu formuliere. (47) Mit anderen Worten: „Diese Art sinnentdeckenden Lernens … öffnet … den hermeneutischen Raum, in welchem Suchen sinnvoll wird. Mit Hilfe von Erzählungen von gutem, tiefem Leben entdeckt der Jugendliche, dass diese Suchbereitschaft auch in seinem Leben einen Unterschied machen kann. Die grundsätzliche Frage ist also nicht, ob wir weltanschauliche Traditionen an die Lebenswelt der Jugendlichen anpassen sollen oder ob wir sie in ihrer ursprünglichen Gestalt belassen sollen. Die Frage ist vielmehr, ob wir in der Lage sind, die Kommunikationsformen religiöser Traditionen so zu gestalten, dass sie Jugendliche dazu bewegen, ihr Leben zu vertiefen und seinen Sinn zu *entdecken*. … Jugendliche entdecken einen neuen Sinn in alten Geschichten und Traditionen und lernen exakt durch diese religiöse Aneignung, sich selber besser zu verstehen." (88 f.)

Von dieser Perspektive religiöser Bildung als hoffnungsfördernder Sinnentdeckung aus lässt sich nun auch die grobe Einteilung des Buches nachvollziehen. Im ersten Teil (17–79) wird eine Religionspädagogik der Hoffnung im Hinblick auf Jugendliche bildungstheoretisch grundgelegt. Roebben spricht von einem

„Recht junger Menschen auf religiöse Bildung". (57 ff.) In Teil zwei (81–170) behandelt er das Anliegen religiöser Bildung im Bereich der Schule. Hier wird also das religionspädagogische Kerngeschäft unter vielen interessanten Blickwinkeln beleuchtet (aktuelle Themen wie Kindertheologie oder Diversität fehlen dabei nicht). Im dritten Teil (171–227) schließlich wird das Anliegen religiöser Bildung unter der Ägide der Hoffnung in außerschulische Wirklichkeiten hinein weiter verfolgt, die Roebben zu Recht ebenfalls für theologisch bedeutsam und religiös bildungsrelevant hält.

Aus dem so entwickelten (auf 11 Kapitel verteilten) reichhaltigen thematischen Spannungsbogen, der hier im Detail nicht nachgezeichnet werden kann, sollen im Folgenden drei Aspekte herausgehoben und vorgestellt werden, die ein besonderes Augenmerk verdienen, weil sie den hohen Grad an religionspädagogischer Sensibilität aber auch Originalität Roebbens sichtbar machen. Es handelt sich dabei zunächst um den Begriff *Verletzlichkeit*, wie ihn Roebben fundamental-anthropologisch versteht, weiters die im gegenwärtigen binnentheologischen Bildungsdiskurs sehr präsente Frage des Verhältnisses der *Religionslehrerausbildung* zur Theologie und schließlich um Roebbens zentralen Begriff *narthikalen Lernens*, um den man nicht umhin kommt, sobald man sich darauf einlässt, den Vorgang religiöser Bildung eher entlang der Metapher einer ‚Pilgerreise' verstehen zu wollen.

Mit der Aufnahme des Begriffs *Verletzlichkeit* in seine Religionspädagogik nimmt Roebben eine anthropologische Weichenstellung vor, die Signifikanz besitzt. Die Spätmoderne begreift Menschsein nicht mehr im Paradigma neuzeitlicher autonomer Subjektkonstitution im Rahmen eines übergreifenden Identitätsdenkens. In ihr scheint pädagogisch relevanter eine ‚Lebens*erfahrung* geteilter Verletzlichkeit', die didaktisch in einen ‚*Lernprozess* der geteilten Verletzlichkeit' mündet. (67) Roebben verleiht hier einem Begriff, den er zunächst im Kontext von Integration entwickelt hatte, generelle pädagogische Geltung: „Bildung muss eine integrative oder inklusive Einübung in Menschenwürde sein: Lernen, auf das unantastbare Geheimnis des eigenen Lebens zu hören und dies stets in der Gegenwart des Anderen." (68) Es ist dieser begrifflichen Schärfung zu verdanken, dass von da aus die im Buch später einsetzenden Überlegungen zum Thema ‚Religiöse Bildung und Diversität' (133–156) nicht nur vom Gestus einer weiten Horizonteröffnung hin zur Multi- und Interreligiosität getragen sind, sondern auch einen deutlichen Zug in die Tiefe existenziellen Dialogverhaltens aufweisen: „Wer sich mit der Begegnung mit dem Anderen beschäftigt, wird nicht nur mit der Verschiedenheit und mit der Unterschiedlichkeit (*la différence*) des Anderen konfrontiert, sondern auch mit seinem radikalen Anderssein oder seiner Alterität (*l'altérité*)." (133). Annahme der eigenen Verletzlichkeit ist es schlussendlich auch, die dem Menschen Erfahrung von Gnade eröffnen kann, die Erfahrung *unbedingten Erwünscht- und Anerkanntseins* trotz Begrenztheit. Sie muss „das zentrale Anliegen in einer hoffnungsorientierten Religionspädagogik sein" (67).

Zur Frage des Verhältnisses der *Religionslehrerausbildung* zur Theologie: Roebben vergleicht hier zunächst die unterschiedlichen Bestimmungen für den Religionsunterricht in Deutschland (Würzburger Synode 1974) und Flandern (Schreiben der flämischen Bischöfe 1996), wobei er feststellt, dass das deutsche Dokument noch von der Möglichkeit einer Korrelationsdidaktik ausgeht, während sich 22 Jahre später die Situation dramatisch verändert habe. Das flämische Papier sieht ein Anknüpfen an ein religiöses Vorwissen bei Schülerinnen und Schülern nicht mehr gegeben. Daraus resultiert ein Plädoyer der flämischen Bischöfe für ein ‚hermeneutisch-kommunikatives Modell' von Religionsunterricht, für das die Religionslehrkräfte kompetent sein sollten. Dazu bedarf es freilich einer Ausbildung im Sinne einer Pädagogik *semper reformanda*. Roebben beklagt angesichts der neuen Herausforderung ein deutliches Defizit, nämlich „das Fehlen praktisch-theologischer Sensibilität, das Fehlen einer praktischen Kultur-Theologie innerhalb der Theologie im Allgemeinen" und zwar in dem Maße, als „die theologische Ausbildung die Fachgebiete ‚zerstäubt' und die Einheit der Theologie zerstückelt". (168). Dieser von Roebben geforderte „practical turn" in Religionspädagogik und Theologie sollte bei allen Re-

formabsichten innerhalb der Ausbildung von ReligionslehrerInnen ernst genommen werden: „Aus der kreativen Verbindung von pädagogischer Fähigkeit mit den Fachinhalten der Theologie … kann eine neue Theologie hervorgehen." (167). Hier gibt es also noch viel zu tun, da hier bei den für Ausbildung Zuständigen Umdenken einzufordern ist.

Wenn man fragt, was bei Roebben vielleicht die originellste Idee darstellt, so ist dabei an das Konzept *narthikalen Lernens* in Religionsunterricht und Jugendseelsorge zu verweisen. Mit dem Bild des Narthex adaptiert der Autor eine Bildmetapher aus der christlichen Architektur. Narthex wurde die Vorhalle in romanischen Basiliken genannt, wo sich die eintreffenden Pilger versammelten, ehe sie den heiligen Raum der Kirche betraten. Roebben sieht im Narthex jenen Raum gegeben, in dem sich Jugendliche des spätmodernen Zeitalters am besten selbst verstehen lernen. Im Narthex, jener „Pufferzone" (93) zwischen drinnen und draußen, Profanität und Sakralität, könnte sich Entscheidendes ereignen. Im Narthex kommt es darauf an, die „schon präsente ‚transzendentale Offenheit' der Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz wachzurufen und zu hegen, sodass der Lernende sich selbst als offene Frage betrachten und fruchtbaren sowie festen Boden für seine existenziellen Fragen finden kann". (97) „Im Narthex kann man erkennen, dass man sein eigenes Dasein nicht begründen kann, dass man nicht Ursprung der eigenen Gedanken ist, dass man auf der Wahrheitssuche selbst bereits gefunden wurde, dass man niemals in vollkommene Sinnlosigkeit verfallen kann, auch wenn man sich verirrte und vom Weg abkommt." (214) Narthex – das ist für Roebben der spezifische Erfahrungs- und Lernort einer künftigen Religionspädagogik.

Roebbens Buch lässt sich mit großem Gewinn lesen. Es sind oft weniger die Antworten, die eine Lektüre lohnen, sondern neue Themen, Zugänge und Fragen, die zu kreativ-innovativem Nach- und Weiterdenken anregen.

Linz *Alfred Habichler*

Corrigendum
zu ThPQ 160 (2012), 208 f.:

Versehentlich wurde der Rezension von *Franz Gmainer-Pranzl*, Salzburg, ein falscher Buchtitel vorangestellt. Richtig muss es heißen:

◆ Schmidhuber, Martina: Der Prozess personaler Identitätsbildung und die Rolle von Institutionen. Eine philosophisch-anthropologische Untersuchung (Philosophie 82). LIT Verlag, Wien–Berlin 2011. (209) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A). ISBN 978-3-643-50282-7.

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

◆ Fuchs, Ottmar: Wer's glaubt, wird selig. Wer's nicht glaubt, kommt auch in den Himmel. Echter Verlag, Würzburg 2012. (174) Pb. Euro 16,80 (D) / Euro 17,30 (A) / CHF 24,50. ISBN 978-3-429-03485-6.

Selbst wenn sich viele Menschen nicht mehr allzu große Gedanken darüber machen, ob sie der Himmel oder etwas anderes nach dem Tod erwarten wird, lässt der Titel der vorliegenden Publikation von O. Fuchs aufhorchen. Das Buch ist schlichtweg gegen den Strich gebürstet, gegen all jenes, was seit Generationen das Christ- und Christin-Sein auf einer mehr oder weniger expliziten Ebene prägt: Es braucht den rechten Glauben, entschiedenes Bemühen und vieles mehr, dann dürfen wir auch berechtigt hoffen, dass uns jenes Unfassbare, das wir mit Himmel umschreiben, zuteil werden wird. Der Tübinger Pastoraltheologe Ottmar Fuchs fasst nach Jahrzehnten seines wissenschaftlichen Forschens und Lehrens jene Essenzen, die ihm dabei besonders wichtig geworden sind, prägnant zusammen: „Angst und Zwang im religiösen Bereich wurzeln meist in der Vorstellung, dass der Weg zu Gott mit vielen Wenn-Danns gepflastert ist, die zuerst und oft unter Strafandrohungen zu erfüllen sind, damit Gott den Menschen gut ist und gut tut. […] Die frohe Botschaft, dass Gott jede Bedingung ‚aufhebt', ist das Grundanliegen dieses Buches."(9) Sie geht laut Fuchs so weit, dass „die Liebe Gottes nicht an die Bedingung des Glaubens gebunden" sei. „Der Glaube ist vielmehr ‚nur' die Auskunft über diese göttliche Gesinnung und so die Bedingung dafür, etwas von dieser allen Menschen längst geschenkten Liebe Gottes zu wissen und aus diesem Wissen heraus das Leben zu gestalten und es, wenn nötig, zu verändern."(60 f.)

Fuchs Anliegen ist keineswegs nur eines der christlichen Spiritualität, „sondern reicht weit in akute Zukunftsprobleme und ihre politische Bewältigung hinein" (10). Diese umfassen neben dem Risiko von Verteilungskriegen („Wer jetzt nicht teilen will, muss später töten", 80 f.) u. a. religiös motivierte und legitimierte Gewalt (83) und insbesondere die Möglichkeit einer Solidarität über nationale, kulturelle und religiöse Grenzen hinweg: „Es geht hier um nicht weniger als darum, wie Christinnen und Christen künftig ihre Wahrheit vertreten. Geschieht dies im Selbstbewusstsein eines Wahrheitsbesitzes, das schon in der Form, nämlich etwas zu besitzen, Gott verliert und zum Götzen macht? […] Sich in Wahrheit für die kleinen und nichtsiegreichen Menschen und Völker und sich in Wahrheit für die Freiheit der Menschen mit, vor, ohne und gegen Gott einzusetzen, dies wäre das religionskritische Gegenkonzept zur Religionsgeschichte als Siegergeschichte."(12 f.)

Fuchs buchstabiert vor dem Hintergrund einer Gottesbeziehung ohne Wenn-Dann-Kategorien grundlegende Fragen unseres Glaubens bis an ihre scharfkantigen Abgründe aus: das Dilemma, von Gott als allmächtig und gut zu sprechen in Anbetracht des Tatbestands des Leidens und des Bösen (26), der Zusammenhang von Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit usw. „Gottes Barmherzigkeit ist voraussetzungslos, aber nicht blind: Gott sieht die Schattenseiten und spricht die Täter schuldig." Dennoch gilt: „Die Menschen brauchen keine Angst vor [seinem] Liebesentzug zu haben.

Diese Liebe kann entsetzlich weh tun, wenn man die eigenen Taten der (am jüngsten Tag) unverhüllten Offenbarung dieser Liebe aussetzt." (60) Fuchs Anliegen einer entgrenzten Solidarität bedarf ohne moralisch-postuliertem Soll einer neu formulierten Motivation, die der Autor stringent durchhält. (112 f.)

Das vorliegende Buch ist schmal und unscheinbar, enthält jedoch in seiner inhaltlichen Entfaltung eine enorme bewegende und befreiende Brisanz. Fuchs legt seine Gedanken messerscharf dar und wahrt jene Grenze, an der nur mehr in allegorischer Weise von Gott, seiner Liebe, seinem Gericht usw. gesprochen werden kann oder letztlich staunendes Schweigen angebracht ist. Der Text ist anspruchsvoll und erschließt sich stellenweise nicht auf Anhieb. Möglicherweise darf/soll er das auch nicht, weil ansonsten für die/den Lesende/n zu rasch und zu viel auf einmal in Bewegung käme.

Linz *Monika Udeani*

◆ Preglau-Hämmerle, Susanne (Hg.): Katholische Reformbewegungen weltweit (editio ecclesia semper reformanda. Sonderband). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2012. (152) Geb. Euro 17,95 (D, A) / CHF 25,90. ISBN 978-3-7022-3116-3.

Dass es Reformbewegungen in der Katholischen Kirche immer wieder gegeben hat und geben wird, ist nichts Neues. Aber mit ihnen verbinden wir in der Regel spirituelle und theologische Aufbrüche. Was sich dagegen in den letzten 20 Jahren zusätzlich an solchen Bewegungen entfaltet, ist ein neues Phänomen: es sind inzwischen weltweit Hunderte Bewegungen, Gruppe, Organisationen, die eine strukturelle und organisatorische Reform der Kirche in vielerlei Hinsicht fordern. Der vorliegende Band ist die erste Dokumentation solcher Gruppierungen. Er umfasst an die 120 Nennungen, die kurz in ihrem Profil, in ihrer Entstehung, Vernetzung usw. vorgestellt werden. Hinzu kommt ein bibliografischer Hinweis und die Adresse der Gruppe. Der Bogen reicht von „Wir sind Kirche" in Österreich, Deutschland, Großbritannien und in anderen Ländern, oder der „Initiative Kirche von unten" in Deutschland und das „Netzwerk Offene Kirche Schweiz". Vom übrigen Europa werden Gruppen aus Belgien, den Niederlanden, Frankreich, Irland, Spanien, Ungarn usw., aus den außereuropäischen Ländern Bewegungen aus den USA, Kanada, Chile, Südafrika und Indonesien erfasst. Der Schlussteil berücksichtigt dann auch noch international agierende Gruppen wie die „Europäischen Basisgemeinden", „Organisationsgruppen verheirateter katholischer Priester" oder „Women's Ordination Worldwide".

Für jene Katholiken und Katholikinnen, die sich in einer dieser Bewegungen engagieren oder mit ihnen sympathisieren, ist der vorliegende Band ein lange erwartetes Handbuch, das sowohl die weitere Vernetzung fördern als auch Ermutigung zu einem nachhaltigen Reformprozess geben kann. Denn wer würde bezweifeln, dass die katholische Kirche auch heute eine *ecclesia semper reformanda* ist?

Linz *Franz Gruber*

BIBELWISSENSCHAFT

◆ Dohmen, Christoph: Mose. Der Mann, der zum Buch wurde (Biblische Gestalten 24). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2011. (288) Geb. Euro 18,80 (D) / Euro 19,40 (A). ISBN 978-3-374-02847-4.

Titel und Untertitel fassen das Anliegen des Autors treffend zusammen. Es geht nicht um die Auferstehung einer Person der Vergangenheit, sondern darum, was die Erzählungen über eine Person durch ihre Geschichte mitteilen wollen (9). Der Fokus auf die Mosetexte ermöglicht zudem eine verdichtete, sehr gut lesbare Auslegung von wesentlichen Pentateuchstellen. Dabei kann der Verfasser – Prof. in Regensburg und ausgewiesener Kenner des Exodusbuches – aus dem Vollen seines wissenschaftlichen Œuvres schöpfen (Exodus Kommentar; Hermeneutik, u. a.).

Das Buch gliedert sich in drei Teile. Der erste Teil, die „*Einführung*" (A) „Mit Mose zur Bibel" (9–58), ist stark von hermeneutischen Fragestellungen geprägt und erfordert zunächst noch etwas Geduld, da man vor der Behandlung der Texte erst den Verständnisrahmen abzuklären hat. Es wird betont, dass das Grundverständnis der Bibel als Hl. Schrift untrennbar

mit der Gestalt des Mose als Mittler einer göttlichen Offenbarung verbunden ist (12). Im Aufbau (Kanon) der hl. Schriften im Judentum und Christentum zeigt sich, trotz unterschiedlicher Akzente, dass die Propheten im Licht der Tora zu lesen sind (22) und in der zweigeteilten christl. Bibel die Interpretationsrichtung vom AT zum NT festlegt ist (23). Mit „*Wer ist Mose?*" wird der Frage nach der Bedeutung des Mose nachgegangen. Mose ist dabei nicht einfach ein Religionsstifter, sondern er „wird berufen, einer vorhandenen Beziehung zwischen Israel und seinem Gott eine neue Gestalt zu geben" (25). Letztlich muss die Frage wer Mose ist, an die Tora selbst gestellt werden. Hierbei wird Dtn 34,10–12 angeführt: Das Prophetische an Mose bezeichnet die Art des Empfangs als auch die Bedeutung der durch ihn vermittelten Inhalte (27). Im Folgenden setzt sich der Verfasser mit J. Assmanns „Moses der Ägypter" und der zuweilen gewaltvirulenten Unterscheidung von wahrer und falscher Religion (mosaische Unterscheidung) auseinander. In der Frage „*Wer war Mose?*" wird nochmals verdeutlicht, dass es sich bei Mose um eine Erinnerungsfigur handelt (43). „Echte" historische Daten für eine Existenz des Mose und über den Exodus gibt es nicht. Der Verfasser wägt verschiedene Thesen ab (Merenptah-Stele, Hapiru- und Schasu-Belege, Mose als Beja, Amenmesse oder Ramesemperre), um letztlich trotz möglicher Analogien wieder darauf hinzuweisen, dass die entscheidende Frage ist, „was" (Bedeutung) Mose ist und nicht „wer" (Historie) (58).

Dies leitet zum zweiten Hauptteil (B), der „*Darstellung*" (59–160) über. Darin wird zu Beginn „Mose und seine fünf Bücher" thematisiert. Dabei zeigt sich, dass die Geschichte des Mose im Pentateuch nicht um ihrer selbst willen erzählt wird („1.1 Mose Biographie oder Landverheißung"), sondern die Beziehung Gottes zu Israel im Mittelpunkt des Interesses steht (61). Hinweise zur „1.2 Komposition der fünf Bücher" verdeutlichen den Erzählbogen. Letztlich ist es aber die einzigartige Gottesbeziehung, die Mose heraushebt und auszeichnet (73) und dieser einzigartige Kontakt zu Gott lässt die Person des Mose wieder selbst zur Botschaft Gottes werden (75) („1.3 Glaubensgeschichte mit und durch Mose). Der Kern und Höhepunkt des Buches ist sicherlich die Darstellung von „*Mose in seinen Büchern*" (76–160), wobei es nicht um die Nachzeichnung eines Lebensweges geht, sondern immer um die Frage, warum und wozu die Bibel (Ex–Dtn) von Mose erzählt (76). Es handelt sich hierbei um eine Auswahl von Textbereichen, welche den Kern der biblischen Botschaft von Mose freilegen möchte. Hier bietet der Verfasser eine konzentrierte Auslegung von Mose-Stellen, den Exodus-Stationen und des Bundesschlusses am Sinai mit den 10. Geboten. Die Darlegung der Texte erfolgt in der uns vorliegenden Endgestalt ohne sich in Fragen der Textentstehung zu verlieren, nichtsdestoweniger den Blick aufs Wesentliche zu wahren. Es zeigt sich eine deutliche Tendenz, Mose mehr und mehr mit der Tora zu identifizieren (135). Die Präsentation des Mose und die Frage nach dem Inhalt der Offenbarung bzw. dem Wesen Gottes – ihn nicht in Formeln, sondern in Gnadenerweisen zu begreifen (143) – hängen eng zusammen. Letztlich geht das mosaische Amt des Offenbarungsmittlers auf die schriftliche Tora über, welche nach seinem Tod über den Jordan zieht, wodurch Mose in der/die Tora aufersteht (159).

Der letzte große Teil beschäftigt sich mit der „*Wirkung*" (C) (161–275) der Nacherzählung der Geschichte des Mose. In „1. Vom Tod zum Nachleben" werden Dtn 34 und Jos 1 als biblische Schnittstellen behandelt. Mit „Weitergabe und Aufnahme" wird das Tor zur Rezeption aufgestoßen. Darin nimmt die kunstgeschichtliche Entfaltung (2.1 *Die Offenbarung im Mose-Bild*), welche von Ines Baumgart-Dohmen mit verfasst wurde und besonders reich an Querverweisen und Bildbeispielen ist, als Referenzrahmen einen besonderen Rang ein und unterstreicht wesentliche biblische Aspekte: Die Tafeln (E. Barlach, Amiens, Admonter Bibel, Elphenbeindiptychon Trier/Berlin, Regensburger Pentateuch, M. Chagall); die Hörner (Sluter, Michelangelo, Bibel von Ripoll, Bibel von Moutier-Grandval, S. Denis, Lambeth-Bibel); das Goldene Kalb (Somme le Roi, Vézelay, Bibel von S. Isodoro in León); Dornbusch und Sinai (Elfenbein Salerno, Türen S. Sabina Rom, S. Vitale Ravenna, Loggien Raffaels Vatikan, S. Marco Venedig, S. Savin-sur-Gartempe, El Greco Tryptichon v. Modena, Weltchronik Rudolf v. Ems, Stuttgarter Psalter, M. Chagall); das Offenbarungszelt (Ashburnham Pentateuch,

Weltchronik Los Angeles). Darauf folgen Aspekte der Rezeption in frühen Schriften (NT, Philo, F. Josephus), in der Poetik (G. Elliot, E. Lasker-Schüler), in der Psychoanalyse (Freud), bei T. Mann (Mose als erzähltes Gesetz) und bei A. Schönberg (Reinheit des Denkens durch Mose in der Musik?) bis hin zum Film und in der abendländischen Rechtsgeschichte.

Linz *Werner Urbanz*

◆ Frankemölle, Hubert: Vater unser – Awinu. Das Gebet der Juden und Christen. Bonifatius Verlag, Paderborn 2012. (233) Pb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 35,50. ISBN 978-3-89710-499-0.

Schon der Titel deutet an, worum es dem Verfasser dieser Auslegung des zentralen christlichen Gebetes nicht zuletzt geht; als Neutestamentler und engagierter Teilnehmer am christlich-jüdischen Gespräch möchte er einerseits die Verankerung des Vaterunsers im Gesamt des Mt-Evangeliums und andererseits in den jüdischen Traditionen der Zeitenwende aufzeigen. Da dieses Gebet im Grundbestand auf den Juden Jesus und seine Glaubenswelt zurückgeht, stellt sich darüber hinaus die Frage, ob es unter Umständen ein Gebet für Christen und Juden sein könnte, weil es die gemeinsamen Wurzeln ins Bewusstsein ruft. Anlass dazu gibt auch die erste These von „Dabru Emet", die der Verfasser in diesem Zusammenhang diskutiert. Zur Untermauerung dieser Überlegungen bespricht Frankemölle anschließend die Gottesbilder, die Jesus aus der Tradition zur Verfügung standen, um damit hinzuführen auf die Verortung des Vaterunsers im Mt-Evangelium, welche der Auslegung des Verfassers einen besonderen Akzent verleiht.

Die Auslegung des Vaterunsers bildet den Hauptteil und ist im Einzelnen durchgehend so strukturiert, dass zunächst der Text der einzelnen Elemente des Gebetes – Anrede, Bitten und Doxologie – kurz besprochen wird. Anschließend folgt die Auslegung im Kontext des ganzen Mt-Evangeliums, welche im nächsten Schritt noch um den weiteren jüdischen Kontext ergänzt wird. Den Abschluss bildet jeweils ein Impuls für die heutigen Leser. Diese Art der Auslegung ist sehr anregend, weil sie nicht nur die Verengung auf den Gebetstext allein aufbricht, sondern darüber hinaus mit dem Blick auf das Evangelium und den jüdischen Kontext den Blickwinkel auf die Sache erweitert und so auch manchen Vorurteilen entgegentritt, die der Verfasser auch immer wieder anspricht.

Die theologisch anspruchsvolle Einzelauslegung basiert auf dem griechischen Text, der an entscheidenden Punkten auch angeführt wird, und diskutiert die verschiedenen Möglichkeiten des Verständnisses unter breiter Berücksichtigung der einschlägigen Fachliteratur. Besonders ausführlich geschieht das in der Brotbitte (128–131), da das verwendete griechische Wort (επιουσιος) nur hier vorkommt und daher in seiner Bedeutung nicht exakt erfasst werden kann, wie bereits die alten Übersetzungen klar belegen. Dazu kommt der Vergleich der Versionen von Mt und Lk, der immer wieder, u. a. auch in der Vergebungsbitte, die besonderen Nuancen in der Ausrichtung des jeweiligen Evangelisten gut erkennen lässt. Das Buch setzt also einen theologisch gebildeten Leserkreis voraus.

Der kurze Blick auf die einleitende Anweisung Jesu für das Vaterunser, welche letztlich den Identität stiftenden Charakter des Gebetes betont, leitet über zum Schlussteil, der nochmals auf das Verhältnis Christen – Juden zurückkommt. Hier geht es zunächst grundsätzlich um die Normativität der Schrift in den beiden Religionen, wobei diese Frage u. a. den Hintergrund hat, ob das Vaterunser als normatives Gebet in der Ausbildung der Christologie eine Rolle spielte. Letztlich hängt daran auch die Frage, ob es in den Anfängen des Christentums eine Christologie gibt, die nicht antijüdisch ist, wobei der Verfasser in seiner Antwort genau zwischen griechisch-jüdischen und aramäisch-jüdischen Ansätzen unterscheidet. Die im Grunde positive Antwort führt schließlich wieder zurück zu der am Anfang zitierten jüdischen Erklärung „Dabru Emet" und zu den aufzählbaren Gemeinsamkeiten im Glauben von Juden und Christen. Wenn nach der kurzen Darstellung des anregenden und lesenswerten Büchleins noch auf die wenig leserfreundliche Schrift, den hinderlichen Charakter vor allem der in Klammern im Fließtext eingefügten längeren Anmerkungen, auf unnötige Wiederholungen in unmittelbarer Nähe oder auf die uneinheitliche Zitation rabbi-

nischer Texte hingewiesen wird, möge das nicht als Nörgelei aufgefasst, sondern bei einer Neuauflage bedacht werden.

Linz *Franz Hubmann*

◆ Köhlmoos, Melanie: Altes Testament (UTB Basics). A. Francke Verlag, Tübingen–Basel 2011. (342, zahlr. Abb., zahlr. Tab.) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 28,90. ISBN 978-3-8252-3460-7.

Das vorliegende Buch wurde als Studien- und Kompaktlehrbuch konzipiert. Angesichts der kürzeren und praxisorientierteren Studiengänge besteht hier tatsächlich Bedarf. Benötigte man früher (im evangelischen Bereich) mindestens vier Bücher (Einleitung, Geschichte, Theologie, Bibelkunde), müssen nun historische und methodische Kenntnisse über das Alte Testament, über seine Entstehung und seine Auslegung komprimierter dargeboten werden. Die Verfasserin hat aus ihrer reichen Praxis (u. a. seit 2010 Professorin in Frankfurt) eine sehr bemerkenswerte Zusammenstellung in fünf Kapiteln geschaffen. Auch Lesende ohne Voraussetzungen werden hier solide an das AT herangeführt. Kompaktheit, Übersichtlichkeit und dennoch thematische Breite zeichnen dieses Basis-Werk aus.

Der *erste Teil* „Das Alte Testament als Heilige Schrift (Kanongeschichte)" (1–24) bietet nicht nur Übersichten zu den verschiedenen Kanonformen (hebr. und griech.), sondern fragt auch ganz praktisch, welche (dt.) Bibelübersetzung für wen von welchem Nutzen sein kann. Der *zweite Teil* widmet sich der Frage des Umgangs mit dem AT, also der Auslegung (25–52). Dabei kommen Fragen der Zitation bibl. Texte genauso zur Sprache wie Hilfsmittel bei der Lektüre oder einfache Methoden der Textbeschreibung. Die Schritte einer historisch-kritischen Exegese sowie deren Modifikationen werden ebenso vorgestellt. Abschließend wird im Sinne einer anwendungsorientierten Exegese auch auf Formen der Applikation (individuell und beruflich theologisch) hingewiesen. Der *dritte Abschnitt* bietet eine prägnante und sehr gut lesbare Geschichte Israels in atl. Zeit (bis 63 v. Chr.) als historischen Vorspann für das übrige Buch (53–145). Im *vierten* (umfangreichsten) *Kapitel* wird eine literaturhistorische Vertiefung gewagt, in welcher die Entstehung des AT entlang von fünf Epochen (frühe Formen, Königszeit, Exilszeit, Perserzeit, Hellenist. Ära) durch gängige Hypothesen erklärt wird (146–259). Das *fünfte Kapitel* bietet einen thematischen Querschnitt zu Theologie im AT (260–332). Die Kapitel über die Schöpfung und die Erzelterngeschichten (5.1–2 mit 50 Seiten!) finden sich ausgelagert als pdf unter utb-mehr-wissen.de (Anmeldung erforderlich) und bieten sich daher auch als Leseprobe an. Es ist bedauerlich, dass diese im Buch selbst fehlen. Weiters werden hier die Themen der Prophetie, Gebets- und Weisheitsliteratur angesprochen. Die Verfasserin bewegt sich dabei meist im Rahmen der mehrheitlich angenommenen Forschungsthesen. Hier wird man freilich im Detail auch anderer Meinung sein können. Schwerpunkte in der Gesamtdarstellung bilden generell die erzählenden und prophetischen Schriften, da diese vor allem in der späteren Berufspraxis relevanter sind.

Die Besonderheit des Buches liegt in seinem Bemühen um Hilfestellung und Orientierung. Bereits das Layout mit Freiraum am Außenrand der Seite sowie Stichwortleitung hilft beim Durcharbeiten. Zusammenfassungen und Übersichten bzw. Tabellen sind in blauen „Boxen" besonders hervorgehoben, hilfreich und anregend sind auch einige schematisierte Graphiken zu diversen Themenbereichen (z. B. Weltbild des Alten Orients, 158). Aufgaben/Arbeitsanweisungen nach jedem Unterkapitel helfen bei der Vertiefung und fördern die Weiterarbeit. Jedem Abschnitt werden zudem essenzielle Literaturangaben vorangestellt, die somit einen raschen Überblick über wissenschaftliche Diskurse bieten. In diesen Zusammenhang einzuordnen sind die Hinweise auf das „Wissenschaftliche Bibellexikon" im Internet (www.wibilex.de), womit heutige Studierende auf gute allgemein verfügbare Informationsquellen hingewiesen werden. Bei (wünschenwerten!) Neuauflagen könnte ein verstärktes und verbessertes Kartenmaterial sowie ein Register der thematischen Übersichten bzw. ein Gesamtverzeichnis der Literaturangaben – bei der Wiederholung von Titeln wird oft nur die Kurzform angegeben – für eine leichtere Handhabung hilfreich sein.

Linz *Werner Urbanz*

◆ Lux, Rüdiger: Hiob. Im Räderwerk des Bösen (Biblische Gestalten 25). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2012. (320) Pb. Euro 18,80 (D) / Euro 19,40 (D). ISBN 978-3-374-02878-8.

Um den universalen und aktuellen Anspruch des Hiobbuches („Wir empfangen das Hiobbuch und seinen abgründig-erregenden Gott aus den Händen Israels. Aber wir empfangen es auch als Buch unserer Fragen, unserer Klagen und unseres Gottes." [136]) von vornherein geltend zu machen, beginnt der Verfasser seine „Einführung" mit allgemein theologisch-philosophischen Überlegungen zum Thema: (unverschuldetes) Leid, das Böse, Sinnfrage (nebenbei: dass G. W. Leibniz seine Schrift über die Theodizee „als Reaktion auf das Erdbeben von Lissabon im Jahre 1755" – [25] – verfasst habe, wird sich wohl zeitlich nicht ausgehen).

Im Hauptteil „Darstellung" (28–282) zitiert der Verfasser zunächst je ein Beispiel von in diesen Themenbereich gehörender Literatur aus Mesopotamien und Ägypten, um dann auf die Thematik „Aufbau und Entstehung" des Hiobbuches einzugehen. Er sieht im Hiob-Text das „Ergebnis eines mindestens über zwei bis drei Jahrhunderte anhaltenden Diskurses" (58) und fasst ihn als „ein literarisches Produkt der nachexilischen Zeit" (65). „In ihm meldet sich eine ganz eigene wie prononcierte Stimme im theologischen Diskurs zu Wort, der in der Perserzeit unter den Schriftgelehrten und Weisheitslehrern der Provinz Jehud und der Diaspora geführt wurde." (65)

Seine jetzige Gestalt verdankt das Buch einer dreistufigen Wachstumsphase: Der „frühestens in der späteren Exilszeit" entstandene Dialogteil (3,1–27,23), Hiobs Reinigungsreden (29,1–31,40) sowie die Gottesreden und Hiobs Antworten (38,1–42,6) repräsentieren die erste Stufe, Prolog und Einführung der Freunde sowie Ausführung der Freunde plus Epilog wurden bewusst hinzu verfasst (2. Stufe) und zuletzt wurden das Lied über die Weisheit (28,1–28) und die Elihureden (32,1–37,24) eingefügt (3. Stufe) (62–65).

Im Folgenden wendet sich der Verfasser den einzelnen Textblöcken des Hiobbuches mit je verschiedener Gewichtung und Ausführlichkeit zu. Die ersten beiden Kapitel („Prolog") kommen ausführlich zu Wort (66–139), wobei dem Verfasser die Beziehung Gott – Satan und die Frage nach dem „Unde malum" ein besonderes Anliegen ist.

In den Streitreden charakterisiert der Verfasser die einzelnen Freunde: Elifas ist der Vertreter des unbedingten Tun-Ergehen-Zusammenhanges (das Böse geht vom Menschen aus), Bildad betont strikt die in der Tradition festgehaltene absolute Gerechtigkeit Gottes, Zofar schließlich geht es um unmissverständliche Schuldzuweisung an Hiob.

„Die zunächst in ihrer solidarischen Trauer so vorbildlichen Freunde (2,11–13) wurden für Hiob im seelsorglichen Gespräch zu Versagern und Kurpfuschern (13,14)." (189 f.) Ob im Strudel der Streitreden sich nicht doch der *deus absconditus* erfahren lässt? „Ist es der im Leiden verborgene Gott, der Hiob durch das Tal von Klagen und Anklagen zu sich ruft?" (190).

Dem Lied von der Weisheit (Kap. 28), wohl einem der „spätesten Texte" des Buches, kommt als Nahtstelle zwischen den Streitreden und folgenden Reinigungsreden eine besondere Bedeutung zu: „Man kann es als eine Art Schlüssel zum Gesamtverständnis des Hiobbuches lesen." (191)

Die Reinigungsreden (Kap. 29–31), ausschließlich an Gott gerichtet, bringen die „*Bilanz eines Lebens*" (196), erweitern den Blick von der Situation des Gegenwärtigen: „Die *Vergangenheit* wird erinnert, die *Gegenwart* beklagt und die *Zukunft* eingefordert." (197).

Den „späten Einschub" der Elihu-Reden sieht der Verfasser möglicherweise als „einen der frühesten ‚Kommentare' zur Dialogdichtung" (212).

In den Gottesreden und Antworten Hiobs (38,1–42,6) stellt sich für den Verfasser die „Schlüsselfrage, ob das Verstummen Hiobs seinen Grund lediglich in seiner Unterwerfung unter die Demonstration der Übermacht Gottes hat, oder im Erwachen eines neuen Gott- und Weltvertrauens" (232). Dass das Zweite der Fall ist, steht für den Verfasser – zurecht argumentiert – außer Frage. Hiobs Widerruf (42,6) resultiert daraus, dass „Gott ihm eine neue Perspektive, eine veränderte Durchsicht und Einsicht in die Geheimnisse der Schöpfung eröffnet hatte" (264).

Den Epilog (42,10–17) wertet der Verfasser zurecht nicht als billiges happy end. „Er ist viel-

mehr ein eindrucksvolles Zeugnis für die Berechtigung der Position Hiobs, an JHWH unabhängig von seinem Ergehen festzuhalten." (281)

Aspekte der Wirkungsgeschichte bei S. Kierkegaard, R. Otto, C.G. Jung und E. Bloch sowie eine gehaltene „Hiobspredigt" vom „Trost der Musik" schließen den Band ab – ein letzter Hinweis auf die bleibende Aktualität des Hiobbuches, die ohne Aufdringlichkeit immer wieder zu betonen dem Verfasser sehr am Herzen liegt.

Gemäß der Intention der Reihe „Biblische Gestalten" versucht der Verfasser das Profil der „Gestalt" Hiobs herauszuarbeiten. Die vorgenommene Textauswahl (im Gegensatz zum klassischen Kommentar) ermöglicht es ohne Vereinfachung ein für die Leserin und den Leser greifbares Profil zu erstellen. Diese klare Strukturierung werden die Leserin und der Leser dankbar zur Kenntnis nehmen.

In vier Exkursen nimmt der Verfasser besondere Themen auf: Hiobs Frau (122–128), Unde malum – Woher das Böse? (156–162, vgl. vorher 22–27), Ich weiß, dass mein Löser lebt … (174–181; III ist durch 3 [174] zu ersetzen!), Wie viel Macht hat der Allmächtige? (252–258 [?] – Endmarkierung fehlt).

Der Rezensent schließt sich dem Wunsch des Verfassers an, dass „sein" Hiob „seinen Weg zu interessierten Lesern [und Leserinnen] finden möge" (8)

Innsbruck *Felix Gradl OFM*

◆ Porzelt, Burkard: Grundlinien biblischer Didaktik (UTB M 3656). Verlag Julius Klinkhardt, Bad Heilbrunn 2012. (175, 5 s/w Abb.) Pb. Euro 17,99 (D) / Euro 18,50 (A) / CHF 25,90. ISBN 978-3-8252-3656-4.

Diese neue Bibeldidaktik enthält sieben Kapitel, die einen klaren und gut strukturierten Aufbau bilden: 1. Ein erster Einblick: Worum ‚drehen sich' bibeldidaktische Theorie und Praxis?, 2. Die Bibel: Was für ein Buch?!, 3. Warum ausgerechnet die Bibel als Bildungsbuch?, 4. Ein Blick in die biblische Hermeneutik, 5. Inspiration und Korrektive der Textauslegung, 6. Kinderbibeln als bibeldidaktische Nagelprobe, 7. Zwischen Kontinuität und Kontrast. Burkard Porzelt möchte die Kernfrage klären, warum sich eine Beschäftigung mit der Bibel heute lohnt. Seiner Ansicht nach erfüllt die Bibel im Wesentlichen drei wichtige Funktionen: Als Bildungsbuch stiftet sie zum einen eine Begegnung zwischen Subjekt, Gegenstand und den Interaktionen und Methoden, womit die Wirkung des didaktischen Dreiecks auch durch die Bibelarbeit für pädagogische Prozesse sichtbar werden kann. Zum anderen fördert sie durch ihre Sperrigkeit und Fremdheit, die sie heutigen Leserinnen und Lesern entgegenbringt, ein hohes Maß an Kompetenz und Autonomie in Rezeptionsprozessen. Und zum dritten bietet sie in ihrer Fülle an anthropologischen Erfahrungen, welche die Menschen der Bibel im Kontext ihrer Gottesbegegnung gemacht haben, auch für heutige Menschen eine große, lebendige Anschlussfähigkeit. Zur Entfaltung dieser drei Funktionsebenen wählt der Autor einen systematisch-konzeptionellen Ansatz, indem der bibeldidaktische Forschungsstand rezeptionsgeschichtlich, methodisch-didaktisch und anwendungspraktisch im Sinne heutiger Kontexte erläutert und weiterentwickelt wird. Zahlreiche Primärquellen wechseln sich mit sehr prägnanten und hilfreichen Arbeitsimpulsen ab, so dass das Buch sich beispielsweise hervorragend für die Seminararbeit mit Studierenden und Referendaren eignet.

In jeder Hinsicht ist die kritische Auseinandersetzung mit den Klassikern der Bibeldidaktik als wichtig und anregend zu bezeichnen. Horst Klaus Berg und Ingo Baldermann haben in den 1990er-Jahren des 20. Jahrhunderts die Frage nach dem Bildungswert der Bibel gestellt, beide unterliegen jedoch, so Porzelt, einem kulturpessimistisch-defizitären Bild von der heutigen Kindheit und Jugendzeit, so dass von einer meist negativ geprägten Gegenwart auf die gute und hoffnungsstiftende Kraft der Bibel verwiesen wird. Dieses dualistische Verständnis hält Burkard Porzelt ganz zu recht für sehr einseitig und weltfremd, zumal empirische Untersuchungen der Lebensbedingungen heutiger Kinder und Jugendlicher auch einen anderen Schluss zulassen: „In der Bibel prallen dunkle *und* [Hervorhebung H. L.] helle Seiten menschlicher Existenz ebenso aufeinander wie im Leben heutiger Schüler/innen und Erwachsener. Ein dualistisches Begründungsmuster, um die Bibel als bildend zu legitimieren, verfehlt so-

mit nicht nur jene Erfahrungen, die wir heute machen, sondern gerade auch jene Geschehnisse, welche die Menschen der biblischen Zeit erlebten und als Gotteserfahrungen deuteten." (53 f.) Eine solch klare Analyse ist repräsentativ für dieses lesenswerte Buch, da sie durch den Perspektivenwechsel hermeneutisch wertvoll und prägnant die wesentlichen Faktoren untersucht, die für eine differenzierte und vor allem für heutige Leserinnen und Leser anschlussfähige Bibeldidaktik sehr wesentlich sind.

Dass auch andere sprachlich- und außersprachlich-ästhetische Zugangsweisen den Weg zur Bibel eröffnen, zeigt Porzelt eindrucksvoll am Beispiel von Kinderbibeln, literarisch, musikalisch und künstlerisch geformter kultureller Gegenwartszeugnisse, die für die bibeldidaktische Umsetzung einer korrelativen Hermeneutik sehr gewinnbringend sind.

Köln *Heike Lindner*

◆ Zugmann, Michael: Missionspredigt in nuce. Studien zu 1 Thess 1,9b–10. Wagner Verlag, Linz 2012. (XVII, 303) Pb. Euro 26,00 (D, A). ISBN 978-3-902330-65-9.

Mit lediglich eineinhalb Versen aus der ältesten Schrift des Neuen Testaments gelingt es Michael Zugmann in seiner neuesten Publikation „Missionspredigt in nuce" mühelos 300 inhaltsreiche Seiten zu füllen. Seine form- und motivgeschichtliche Untersuchung zu 1 Thess 1,9b–10 ordnet sich dabei in den Strang neutestamentlicher Forschungsgeschichte ein, der ein tieferes Verständnis paulinischer Schriften vor dem Hintergrund jüdischer Literartraditionen erwartet. Als Leitgedanken entwirft Zugmann die These, Paulus habe in 1 Thess 1,9b–10 zwar formelhafte Sprache sowohl aus dem hellenistisch-jüdischen apologetisch-missionarischen Bereich als auch aus (antiochenischen) frühchristlichen Bekenntnistraditionen aufgegriffen, die kurzgefasste Missionspredigt letztendlich aber eigenständig formuliert.

Der Entwicklung dieser These dient der erste Teil (von dreien) des Buches, in dem neben dem Status Quo neutestamentlicher Einleitungsfragen zum 1. Thessalonikerbrief spezifische (formgeschichtliche) Beobachtungen zu 1 Thess 1,9b–10 präsentiert werden. Die eigentliche Beweisführung der These erfolgt im zweiten Teil, einem „motivgeschichtlichen Kommentar" in der Bezeichnung des Autors. Dabei unterteilt Zugmann – dem biblischen Text folgend – in zwei inhaltliche Aspekte: die Bekehrung (mit den Elementen der Umkehr zum einen und der Hinwendung zu Gott als Abwendung von Götzen zum anderen) und die Ziele der Bekehrung (mit den beiden Elementen des Dienstes am lebendigen und wahren Gott und der Erwartung des Sohnes als Retter). Beide Aspekte werden hinsichtlich Wortgebrauch, Motiven und Topoi unter die Lupe genommen: zentrale griechische Begriffe werden im Kontext relevanter biblischer und (jüdischer) außerbiblischer Literatur betrachtet, Leerstellen in den Vergleichsquellen erwähnt, Zusammenhänge hergestellt oder negiert sowie Befunde ausgewertet. Als Vergleichsquelle für diese Analysen dienen – in unterschiedlicher Intensität und Anordnung und soweit vorhanden – drei „Fundgruben": das Neue Testament zum einen, die Septuaginta (mit gelegentlichen Rückfragen nach dem hebräischen Sprachgebrauch) zum anderen und drittens Philo von Alexandria, Josephus Flavius und diverse außerkanonische Texte (eine entsprechende Auflistung findet sich auf 154–155), die Zugmann im Wissen um die Problematik dieser Bezeichnung als „Intertestament" zusammenfasst. Der dritte Teil des Buches eröffnet im Grunde den umfangreichen Anhang (Abkürzungs- und Literaturverzeichnis, Stellen-, Namen- und Sachregister): die zitierten Texte aus dem „Intertestament" werden in Übersetzung (unter Wiedergabe zentraler griechischer Formulierungen) geboten. Dieser Textsammlung voran steht eine kurze Besprechung der einzelnen Schriften.

Mit seinem Buch „Missionspredigt in nuce" legt Zugmann seine überarbeitete Diplomarbeit aus dem Jahr 1999 vor. Diese Herkunft lässt sich auch an der hohen Dichte von Überschriften und von direkten Zitaten aus umfangreicher Sekundärliteratur ablesen. Zur Veröffentlichung wurde das Buch mit aktueller Literatur zum eigentlichen Thema akribisch erweitert. Für weiterführende Überlegungen wäre es sicherlich interessant, überdies andere Perspektivenverschiebungen des letzten Jahrzehnts in den Blick zu nehmen, wie etwa im ersten Teil eine noch stärkere Betonung des situativen

Charakters so genannter „paulinischer Theologie“ oder die gattungsgemäße Zuordnung einer Danksagung zum Hauptteil eines Briefes (nicht zum Briefanfang). Die Schreibweise Thessalonikerbrief und Thessaloniki wäre m.E. zu bevorzugen – unabhängig von der Persistenz der Sekundärliteratur in dieser Sache.

Zugmann eröffnet in seiner Publikation nicht nur einen neuen Weg durch das Dickicht vorhandener Thesen und Untersuchungen, er beschreitet diesen auch mit einer Fülle an Belegtexten für motivgeschichtliche Zusammenhänge in 1 Thess 1,9b–10, um damit aufzuweisen, dass Paulus in der ihm eigenen Sprachgewandtheit auch in der kurzgefassten Missionspredigt kreativ am Werk ist. Diesem Ergebnis ist gewiss Rezeption zu wünschen.

Birmingham *Christina M. Kreinecker*

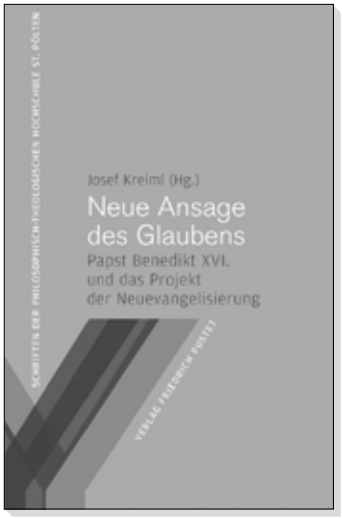
DOGMATIK

◆ Kreutzer, Ansgar: Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011. (588) Pb. Euro 45,00 (D) / Euro 46,30 (A) / CHF 59,90. ISBN 978-3-451-32372-0.

Im Herder-Verlag ist 2011 die Habilitationsschrift des Linzer Fundamentaltheologen Ansgar Kreutzer unter dem Titel „Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie“ veröffentlicht worden. Sie wurde 2010 an der Theologischen Fakultät der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz im Fachbereich Dogmatik angenommen. Der umfangreiche und gewichtige Zugang zu den zentralen Fragen christlicher Identität ist auf dem Hintergrund einer Auseinandersetzung mit dem populären Identitätsbegriff gewachsen. Gegen den Mainstream der verschiedenen Varianten von Selbstverwirklichung und Selbstpräsentation macht Kreutzer das christliche Motiv der Kenosis, der Entäußerung, der Selbsthingabe Jesu Christi stark und spielt es in den säkularen Diskurs der postmodernen Kultur ein. Dabei geht es ihm darum, dieses zentrale christologische Motiv neu als zentrales Moment einer Christologie in handlungstheoretischer Hinsicht zu erschließen. Damit versucht er, der dogmatischen Christologie über den intra- und interdisziplinären Diskurs mit biblischer Theologie, Fundamentaltheologie und politischer Ethik sowie Philosophie neue Impulse zu geben. Diese in der Einleitung in die Arbeit unter dem Titel „Selbst und Selbstlosigkeit heute. Eine induktive Annäherung an die Aktualität kenotischer Motive“ (13–80) vorgestellte Zielstellung weist dabei auf die neue Affinität postmoderner Alltagskultur zu christlichen Motiven der Selbstlosigkeit hin, wie dies in den Ansätzen von G. Vattimo und W. Welsch sowie ihrem Plädoyer für ein „schwaches Subjekt“ deutlich wird. Die These, die Kreutzer vorstellt, zielt auf eine neue Verbindung von „christologischer Kenosis“ und „ethischer Solidarität“ (76) ab: „… die Kontrastierung von Kenosis und Solidarität bietet eine theologisch, spirituell und ethisch nutzbare Chance, pragmatischen Pathologien der Kenosislehre entgegenzuwirken“ (79); gerade ein Ethos der Solidarität lebe „von einer grundsätzlichen Bereitschaft zur Selbstlosigkeit, welche die kenotische Motivik zentral kennzeichnet“ (80). „Ziel der Arbeit ist also auf formaler Ebene eine Vermittlung von Christologie und Praxis, die inhaltlich im wechselseitigen Bezug von Kenosis und Solidarität zu konkretisieren ist“ (80).

Die handlungstheoretische Erschließung der Christologie knüpft an die Ansätze von Karl Rahner, Johann Baptist Metz, Helmut Peukert und vor allem die „Christopraxis“ von Edmund Arens an. Im I. Teil zu „Fundamentaltheologischen Grundlagen für eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie“ (81–171) werden die genannten Ansätze in prägnanter Weise vorgestellt, wobei Kreutzer diese mit kulturwissenschaftlichen Überlegungen – vor allem im Anschluss an Clifford Geertz – zu vermitteln versucht. Im Blick sind für ihn „nicht explizit religiöse Kultur- und Ethosformen (z. B. Solidarität)“ (163), gerade um die Impulse der christlichen Tradition in den Kontext der postmodernen Kultur einbetten zu können. Dabei bietet ihm der Ansatz von Geertz zudem, so seine These, die Möglichkeit einer Vermittlung der Christopraxis von Arens, bei der die „Lebensform, Worte und Taten Jesu in ein Verhältnis zur Praxis der Christ(inn)en heute gesetzt werden“ (169), zu „inkarnationstheologischen, ontologischen Aussagen, als Traditionselemen-

Aktuelle Fragen der Theologie



Josef Kreiml (Hg.)
Neue Ansage des Glaubens
Papst Benedikt XVI. und das Projekt der Neuevangelisierung

Verschiedene Autoren analysieren, welche theologischen Schwerpunkte Benedikt XVI. beim Projekt der Neuevangelisierung setzt. Was hat der Papst bei den Weltjugendtagen gesagt? Wie hat er vor der UNO und im Deutschen Bundestag das Zueinander von Religion, Politik und sozialer Gerechtigkeit bestimmt? Was wollte Benedikt XVI. bei seinen Pastoralreisen nach Deutschland und Österreich den Menschen mit auf den Weg geben?

Reihe: Schriften der PTH St. Pölten Bd. 3,
256 S., kart, ISBN 978-3-7917-2429-4
€ 22,00 [D] / € 22,70 [A] / SFr 31,50

Josef Kreiml (Hg.)
Christliche Antworten auf die Fragen der Gegenwart
Grundlinien der Theologie Papst Benedikt XVI.

Reihe: Schriften der PTH St. Pölten Bd. 1,
256 S., kart, ISBN 978-3-7917-2295-5
€ 22,00 [D] / € 22,70 [A] / SFr 31,50

Matthias Josef Scheeben
Über die Eucharistie und den Messkanon
herausgegeben und kommentiert von Michael Stickelbroeck

Reihe: Schriften der PTH St. Pölten Bd. 2,
128 S., kart., ISBN 978-3-7917-2392-1
€ 16,95 [D] / € 17,50 [A] / SFr 24,50

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

ten der Christologie von oben“ (169). Auf diesen Wegen können die zentralen Inhalte der dogmatischen Christologie neu in den Kontext der zeitgenössischen Kultur übersetzt werden.

Der Weg der Durchführung dieser These führt Kreutzer zunächst zu einer Relektüre der geschichtlichen Traditionen des Kenosismotivs. Im II. Teil „Biblische Grundlagen der Kenosistheologie und ihre pragmatische Kontextualisierung“ (174–236) werden die biblischen Traditionen neu erschlossen. Der Christushymnus Phil 2,5–11 wird mit dem Proexistenz-Motiv vermittelt und als „Grundkonzept der biblischen Christusinterpretation“ (225) vorgestellt, in dem „Wesen“ und „Handeln“ Gottes als Solidarisierung Gottes mit den Menschen, den Erniedrigten und Unterdrückten qualifiziert werden (234 ff.). Gerade hier, in dieser Tiefendimension von Offenbarung, ist der Zusammenhang von Christologie und Ethik grundgelegt. In einem weiteren Schritt werden die theologie- und philosophiegeschichtlichen Bezüge der Kenosis vorgestellt: Der III. Teil „Diskursanalytische und handlungstheoretische Auswertungen zu theologiegeschichtlichen Schlaglichtern der Kenosis. Theologische Multifunktionalität, theoretische Aufladung und spekulative Erweiterung“ (237–353) legt eine Interpretation zentraler Texte der Patristik, der protestantischen Kenotik des 19. Jahrhunderts und der kenotisch inspirierten Philosophie Hegels vor. Kreutzer macht dadurch auf die Pluralität der Interpretationen der Kenosis in den unterschiedlichen theologischen Schulen der Antike und der Moderne aufmerksam, er kann Gefährdungen und Engführungen benennen, die eine „Dekonstruktion“ des Motivs der Kenosis notwendig machen, sowie eine Ergänzung der Kenosis durch das Motiv der Solidarität. Solidarität wird von ihm als das „Andere“ der Kenosis (353) verstanden, über die „Kontrastierung“ mit der Solidarität könne die Tiefendimension der Kenosis neu erschlossen werden.

Dieser Aufgabe stellt sich der zentrale Teil IV „Systematische Reflexion: Kenopraxis. Ein handlungstheoretisches und mehrdimensionales Modell von Kenosis“ (355–533). Jüngere systematisch-theologische Ansätze werden unter verschiedentlichen Perspektiven beleuchtet, so Hans Urs von Balthasar im Sinne der „Affirmation“ des Motivs der Kenosis, Hansjürgen Verweyen im Sinne einer „Ergänzung“ und die feministische anglikanische Theologin Sarah Coakley im Sinne einer „Dekonstruktion“; dann wird das Motiv der Kenosis mit theologischen und „profanen“ sozialwissenschaftlichen Zugängen zum Solidaritätsethos „kontrastiert“. „Da der soziologisch-sozialphilosophische Begriff von Solidarität gleichzeitig auch in Spannung zum theologischen Solidaritätsbegriff und erst recht zu einem kenotisch inspirierten christlichen Selbstlosigkeitsideal steht“, so formuliert Kreutzer das Ziel seiner Überlegungen, „könnte gerade dieser ‚extratheologische‘ Interpretationsrahmen ein geeignetes Mittel sein, blinde Flecken im theologischen Diskurs um Selbstlosigkeit, Selbstentäußerung und Selbsthingabe auszumachen, und damit eine christologische Hermeneutik der Kenosis zugleich ‚bereinigen‘ und ‚bereichern‘“ (171). Auf diesem Weg will er dann eine „mehrdimensionale Kenosistheologie“ (355) erarbeiten, die es leisten kann, „kritisch-korrelative Brücken ins ‚Außen‘ von Theologie und Kirche zu schlagen“ (359) und so mit der postmodernen Kultur in ein Gespräch zu treten. Gerade auch in diesem zentralen Kapitel hat Kreutzer sich mit gewichtigen Ansätzen der systematischen Theologie souverän auseinandergesetzt – was hier im Einzelnen gar nicht gewürdigt werden kann. Er hat „klassische“ Autoren wie von Balthasar mit im deutschen Sprachraum noch unbekannten Ansätzen – wie der feministischen Christologie von Coakley – in ein Gespräch gebracht und es verstanden, auf diesem Weg in seine These einer notwendigen „Kontrastierung“ der Kenosis mit dem Konzept der Solidarität einzuführen. Im Blick auf die praktische Spiritualität einer „Macht in Verwundbarkeit“, wie Coakley die Kenosis erschließt, kann das Konzept der Solidarität dazu beitragen, dass die Ermächtigung, die aus der Kontemplation erfolgt, wirklich zu einem prophetisch-kritischen Reden führen kann (486).

Mit einem zusammenfassenden Ausblick V. „Das Innovationspotenzial des Kenosismotivs im christologischen, anthropologischen und ekklesiologischen Diskurs“ (535–555) beschließt Kreutzer seine Studie. Er gibt wichtige Hinweise, auf welchen aktuellen Feldern ein solcher neuer – über die Kontrastierung mit der Solidarität zugespitzter – Zugang zur Ke-

nosis tragen kann und wo Potenzen für weitere Entwicklungen liegen. Hilfreich sind seine Anstöße für den Blick auf die Kirche; der Diskurs der Selbstentäußerung ermöglicht einen neuen Umgang mit dem Machtverlust der Kirche in der Gesellschaft, gleichzeitig bietet er eine neue gesellschaftliche „Anschlussfähigkeit", gerade weil dem Kenosismotiv ein immenses „Humanisierungspotential" zukommt (545). In postmodernen Zeiten kann eine Kirche, die sich im Sinne der Kenosis als diakonische Kirche versteht, genau dies einbringen: „Eine selbstrelativierende kirchliche Identitätsfindung gebietet, sich den innerkirchlichen Schwächen, in theologischer Deutung: der eigenen Sündhaftigkeit zu stellen." (551) „Die Kenosis-Christologie und das ihr auf pragmatischer Ebene entsprechende Demutsethos werden in dieser Hinsicht für die Ekklesiologie doppelt fruchtbar: als theologische Verarbeitung machtpolitischer Depotenzierung und als notwendiger theologischer Impuls zu fortwährender individueller und struktureller Selbstkritik und Erneuerungsbereitschaft der Kirche." (552) Dabei, so die abschließenden Überlegungen von Ansgar Kreutzer, ist dies genauso für die Gesellschaft einzufordern; insofern ermöglicht das Kenosismotiv eine „Haltung solidarischer Zeitgenossenschaft der Kirche" (554).

Die umfangreiche Studie (588 Seiten) wird mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis (556–580) und dem Personenregister abgeschlossen. In sprachlicher und formaler Hinsicht ist die Studie hervorragend bearbeitet; da fällt auch ein kleiner Fehler wie auf 414 oben (Dopplung) nicht ins Gewicht. Angesichts der Fülle an zitierten Autoren bieten die Zusammenfassungen und Rückblicke am Ende der einzelnen Kapitel eine gute Hilfestellung bei der Lektüre des Buches; sie ermöglichen auch den Lesern und Leserinnen, die sich nicht der Lektüre des gesamten Buches widmen können, einen guten „Einstieg" in den „laufenden Prozess" des Buches.

Kreutzer hat eine innovative Studie auf dem Feld der Christologie vorlegt; er hat es verstanden, das wieder zusammenzubinden, was in den letzten Jahren eher auseinanderzufallen drohte: die dogmatische Christologie und die Fundamentaltheologie. Im Rückbezug auf eines der großen Schlüsselmotive christlicher Offenbarung und christlichen Glaubens, der Kenosis, hat Kreutzer die zentrale Rückfrage nach Jesus Christus in die aktuellen philosophischen und ethischen Herausforderungen postmoderner Alltagskultur eingebettet. Zur handlungstheoretischen Erschließung der Kenosis-Christologie muss, so seine These, das Motiv der Kenosis mit dem Konzept der Solidarität kontrastiert werden, dann wird es möglich, Selbstentäußerung in prophetisch-kritischer und praktisch-politischer Perspektive zu verstehen. Auch wenn Kreutzer diesen Bezug nicht genannt hat, so liegt doch eine große Nähe zu befreiungstheologischen Impulsen vor, und es wird interessant sein, das Konzept der „Kenopraxis" in interkultureller Perspektive neu zu lesen.

Osnabrück *Margit Eckholt*

ETHIK

◆ Meyer-Ahlen, Stefan: Ethisches Lernen. Eine theologisch-ethische Herausforderung im Kontext der pluralistischen Gesellschaft. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2010. (185) Kart. Euro 26,90 (D) / Euro 27,70 (A) / CHF 47,00. ISBN 978-3-506-76902-2.

Die gedruckte Dissertation aus dem Bereich Moraltheologie verfolgt das Ziel, ethisches Lernen in einer bewusst theoretisch moraltheologischen Perspektive zu reflektieren, wobei sich in solcher Reflexion die Anliegen der Sicherung humaner Ressourcen freiheitlicher und technischer Kultur, aber auch der Besinnung auf ein religiös-theologisches (Selbst-)Verständnis des Menschen generell spiegeln. Es geht um eine moraltheologische Systematisierung der damit verbundenen gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklungen insbesondere im Hinblick auf Fragen der moralischen Orientierung und des Wertekonsenses. Mit dem Begriff „Ethisches Lernen" zielt der Autor auf die Frage, wie Menschen im Laufe ihres Lebens zu verantwortlichen Handlungs- und Urteilsmaßstäben gelangen können.

Im ersten Kapitel erfolgt ein heuristischer Gang durch unterschiedliche Konzepte ethischen Lernens, wobei jeweils eine gewisse Offenheit für theologische Dimensionen festgestellt wird. In aller gebotenen Kürze werden

dabei die Zugänge I. Kants, der Entwicklungspsychologie (L. Kohlberg, F. Oser, G. Lind), der Psychoanalyse (S. Freud, E.H. Erikson), der Moralpädagogik (F.W. Foerster, W. Brezinka, D. Mieth) und der Soziologie E. Durkheims behandelt.

Dabei kristallisieren sich im zweiten Kapitel sechs Dimensionen heraus, wo Glaube die ethischen Bildungsprozesse begleiten könnte: Freiheitsbezogenheit, Verantwortlichkeit, Ermöglichung der Akzeptanz des Eigenen und Fremden, der Verweis in die Relation, der Anspruch wirksamer Orientierung und Entlastung in den Brüchen und Abbrüchen des Lebens.

Das dritte Kapitel behandelt ausgewählte Positionen der Moraltheologie nach dem Zweiten Vatikanum (H. Rotter, F. Böckle, A. Auer, E. Drewermann): Die Theologie entdeckt in dieser Phase „von neuem die Stärke personaler Kategorien, in denen das Verhältnis zwischen Gott und Mensch zum Schutz der Würde des Menschen und seiner unantastbaren personalen Entfaltung bewahrt ist" (115).

Der spritzige Titel und das Coverfoto mit diskutierendem Lehrer vor freundlich-interessiert lachender multikultureller Klasse verleitet dazu, sich ein zwar wohl reflektiertes, aber doch sehr direkt auf die schulische Vermittlungspraxis zielendes Werk zu erwarten. Das Buch bietet allerdings keine praktischen Unterrichtstipps, was der Autor auch am Anfang schon ausdrücklich klarstellt. Es geht vielmehr um die Frage, welchen konstruktiven Beitrag moraltheologische Reflexion zur humanen Weiterentwicklung der gegenwärtigen Gesellschaft leisten kann, ausgearbeitet in Form einer systematischen Abhandlung mit dem theoretischen Ziel, Kernaspekte der theologisch-ethischen Reflexion im Gespräch mit der modernen Kultur herauszuarbeiten.

Wilhering *Alexander Eichinger*

◆ 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.

Die Diagnose, dass einer „sich verdichtenden kulturellen und wirtschaftlichen Globalisierung" eine „abnehmende Politikfähigkeit" (7) staatlicher Akteure gegenübersteht, veranlasst die Herausgeber dieses Bandes, die „Möglichkeit der Weiterentwicklung Europas zu einer globalen Friedensmacht" (8) auszuloten – eine Möglichkeit, die mit dem Begriff „*global governance*" umschrieben wird. Welche Chancen dieses Konzept eröffnen könnte, kommt in den Beiträgen der acht Autoren zur Sprache.

Anton Pelinka sieht die Identifikation mit der EU als Voraussetzung für das Konzept „global governance" an, was dann gegeben ist, wenn „die Wählerinnen und Wähler […] sich als Teil eines europäischen ‚demos' fühlen – unbeschadet ihrer nationalen Identität" (30). In eine ähnliche Richtung geht *Heinrich Schneider* mit seinen Überlegungen, in denen er unter anderem dem Sicherheitsrat der UNO eine entscheidende Rolle zuweist; mit Blick auf eine mögliche „Friedensmacht Europa" hält er fest: „Solange der Qualitätswandel der EU zu einem voll integrierten, sich primär in den Dienst eines europäischen Gemeinwohls stellenden, also gemeinsam definierten ‚europäischen' Interessen verpflichtenden ‚kollektiven Akteurs' nicht stattgefunden hat, ist die Festlegung einer gemeinsamen Politik nur in dieser Weise vorstellbar, dass eine ‚Vermittlung' der ‚nationalen Interessen' versucht wird, wie sie von den mitgliedsstaatlichen Verantwortungsträgern definiert werden" (86). *Wolfgang Wolte* gibt einen interessanten Einblick in die Position Österreichs in der EU und weist auf die Stellungnahmen einiger Religionsgemeinschaften zur Volksabstimmung über den EU-Beitritt am 12. Juni 1994 hin; die katholische Bischofskonferenz etwa gab damals zwar keine direkte Abstimmungsempfehlung ab, verwies in ihrer Stellungnahme aber „darauf, dass nach den zwei mörderischen Weltkriegen Staatsmänner aus christlicher Verantwortung das Konzept einer europäischen Integration entworfen und gefördert haben, weil ihnen ein dauerhafter Friede in Europa nur durch wachsende wirtschaftliche, kulturelle und politische Integration möglich schien" (103). *Dieter Senghaas* sieht die „Makrostruktur der Welt […] durch eine extreme Hierarchisierung und Abschichtung gekennzeichnet" (125) und dis-

kutiert angesichts zerklüfteter Gesellschaften vier Weltordnungsprogrammatiken, zu denen auch das „erst anzustrebende global *governance*-Vorhaben" (131) gehört. *Helmut Pech* setzt sich mit der Herausforderung einer währungspolitischen Integration auseinander und resümiert: „Je mehr es der Geldpolitik gelingt, den europäischen Integrationsprozess zu intensivieren, desto größer ist ihr Beitrag zum Abbau latenter Spannungen und Konflikte und damit auch zur Vision einer ‚Friedensmacht Europa'" (175). *Kurt Bayer* plädiert für den Ausbau von „thematischen Netzwerken" für wichtige Regelungsbereiche der europäischen Gesellschaften (vgl. 202–206) und vertritt die These: „Die Entwicklung und Verbreitung von weltweit bestem Know-how zur Regulierung zentraler Bereiche durch Regierungen, Zivilgesellschaft und Experten, die Findung von akzeptierten Lösungen auf freiwilliger Ebene könnte raschere und effektivere Problemlösungen bringen als die Vereinbarungen von völkerrechtlich verbindlichen Verträgen" (206). Für *Herwig Büchele* stellt ein „rechtmäßiges, globales Gewaltmonopol" (217) *die* Hürde dar, um eine demokratische Rechts- und Friedensordnung zu etablieren. Zur Lösung der Frage, „wie der herrschende Primat globalisierter Ökonomie durch den Primat der Politik gebrochen werden kann" (222), verweist Büchele auf die Methode der „komponierenden Ethik" (224), die von den bestehenden Bedingungen ausgeht und alte und neue Elemente – inspiriert von einem „utopischen Horizont" (225) – zu einem neuen Weg komponiert. *Josef Riegler* fordert im Sinn des von ihm begründeten Modells der „Ökosozialen Marktwirtschaft", dass „in allen wichtigen globalen Institutionen und Vertragswerken (UNO, WTO, IWF, Weltbank) die gleichen ökologischen, sozialen und demokratischen Standards – und zwar jeweils gleich verpflichtend – eingeführt werden" (248). Bedenkenswert sind schließlich die Grundprinzipien zur Förderung einer „Welt-Demokratie", zu denen gelebte Subsidiarität genauso gehört wie das Recht auf Bildung und die Respektierung der Würde jedes Menschen (vgl. 254).

Die Beiträge dieses Bandes im Rahmen der Edition „Weltordnung – Religion – Gewalt" weisen visionären Charakter auf und wissen zugleich um die realpolitischen Gegebenheiten, die das Projekt „Friedensmacht Europa" immer wieder fraglich erscheinen lassen. Dennoch braucht es immer wieder Anstöße, die – theologisch gesprochen – eine „Hoffnung gegen alle Hoffnung" eröffnen, und das ist diesem Band mit seiner Option für *Global Governance* zweifellos gelungen.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

KIRCHENRECHT

◆ Dennemarck, Bernd / Hallermann, Heribert / Meckel, Thomas (Hg.): Von der Trennung zur Einheit. Das Bemühen um die Pius-Bruderschaft (Würzburger Theologie 7). Echter Verlag, Würzburg 2011. (341) Broschur. Euro 24,80 (D) / Euro 25,50 (A) / CHF 35,50. ISBN 978-3-429-03449-8.

Ein Gespür für aktuelle Themen bewiesen die Veranstalter einer Fachtagung auf Schloss Hirschberg in der Diözese Eichstätt, die sich vom 4. bis 6. Oktober 2010 dem kirchlichen Bemühen um Einheit mit der Pius-Bruderschaft widmete. Acht Tagungsbeiträge, ergänzt um fünf weitere Aufsätze, bilden den vorliegenden Sammelband. Dabei liegt der Schwerpunkt auf kirchenrechtlichen Überlegungen.

Anlass für die Beschäftigung mit diesem Thema war die Aufhebung der Exkommunikation vierer Mitglieder der Pius-Bruderschaft durch Papst Benedikt XVI. am 21.1.2009. Sie hatten sich die Strafe der Exkommunikation zugezogen, als sie am 30.6.1988 von Marcel Lefebvre, dem damaligen Leiter der Bruderschaft, gegen den ausdrücklichen Willen Johannes Pauls II. zu Bischöfen geweiht worden waren.

Am Anfang des Bandes bieten *Stephan Haering* und *Markus Graulich* eine detaillierte Chronologie der Ereignisse um die Pius-Bruderschaft. Anschließend unternimmt *Bernd Dennemarck* eine eingehende Klärung des kirchenrechtlichen Status, den die Mitglieder und die Sympathisanten der Pius-Bruderschaft besitzen. Mit strafrechtlichen Themen rund um die Pius-Bruderschaft befassen sich *Wilhelm Rees*, *Ludger Müller* und *Heribert Hallermann*. Dabei interessiert vor allem die Frage, wie die Exkommunikation aufgehoben werden konnte, obwohl die kirchenrechtlichen Voraussetzungen für einen Strafnachlass nicht vorlagen. Die

Autoren stimmen darin überein, dass der Nachlass nur ausnahmsweise als Gnadenakt möglich war. Da einer der betroffenen Bischöfe, Richard Williamson, in zeitlicher Nähe zur Aufhebung der Exkommunikation den Holocaust geleugnet hat, fragt *Peter Krämer*, inwiefern gegen eine solche Tat nach Kirchenrecht Sanktionen erhoben werden können und sollen. *Matthias Pulte* vergleicht einige Kernthesen der Pius-Bruderschaft mit lehramtlichen Aussagen der römisch-katholischen Kirche und zeigt Möglichkeiten einer Wiedereingliederung in kirchliche Verfassungsstrukturen auf. Nach *Thomas Meckel* entspricht das Bemühen um Einheit unter den Christen einem Gebot des positiven göttlichen Rechts. Schließlich macht *Andreas Weiß* einige kritische Anmerkungen zum Umgang mit fundamentalistischen Gruppen am rechten Rand der Kirche.

Neben den Kanonisten kommen ein Liturgiewissenschaftler und zwei Fundamentaltheologen zu Wort. *Jürgen Bärsch* macht darauf aufmerksam, dass die außerordentliche Form des römischen Ritus mit einem bestimmten Bild von Kirche einhergeht. *Wolfgang Klausnitzer* fragt, ob der Papst Garant oder nicht vielmehr Hindernis für die Einheit der Christen ist, und *Christoph Böttigheimer* gibt aus katholischer Sicht Kriterien für die kirchliche Einheit an. Die Interdisziplinarität zwischen verschiedenen theologischen Fächern bereichert den Band, macht aber auch Unterschiede deutlich – etwa bei der Beurteilung der Kirchenzugehörigkeit und der vollen kirchlichen Gemeinschaft.

Dass sich mehrere Experten mit einem gemeinsamen Thema befasst haben, führte zu manchen Redundanzen, ist aber insgesamt als bereichernde Vielfalt zu sehen. Ein Grundtenor, der sich durch die meisten Beiträge zieht, ist die Sorge um die volle und unzweideutige Anerkennung des Zweiten Vatikanischen Konzils, gegen das die Bruderschaft wiederholt Vorbehalte äußerte.

Obwohl das Ringen um Einheit mit der Pius-Bruderschaft nicht zum ökumenischen Dialog im eigentlichen Sinn gehört, zeigen einige Autoren Konsequenzen auf, die sich aus dem Umgang mit der Pius-Bruderschaft für die Haltung gegenüber nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ergeben könnten. Daher ist der Band ebenso für die kirchenrechtliche Dimension des Ökumenismus von Bedeutung.

Ungeahnte Aktualität erfuhr das Thema durch die Übergabe der so genannten „Doktrinellen Präambel“ am 17.4.2012, die einen weiteren Schritt in Richtung Einheit darstellen könnte. Ohne dies vorhersehen zu können, haben einige Autoren bereits Überlegungen dazu angestellt, welche Rechtsform die Pius-Bruderschaft innerhalb der katholischen Kirche annehmen könnte. Somit bietet der Band eine wertvolle Grundlage für eine sachliche Behandlung und für eine kritische Würdigung der bisherigen wie der künftigen Bemühungen um Einheit.

St. Pölten *Burkhard J. Berkmann*

LITURGIEWISSENSCHAFT

◆ Gerhards, Albert: Wo Gott und Welt sich begegnen. Kirchenräume verstehen. Butzon & Bercker, Kevelaer 2011. (200, 63 s/w Abb., Schutzumschlag, Lesebändchen) Geb. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 30,50. ISBN 978-3-7666-1544-2.

Kirchenräume sind ästhetisches Außengedächtnis des christlichen Glaubens und der Heiligkeitserfahrungen von Menschen; in ihnen verdichtet sich die Erfahrung der Gottesbeziehung vergangener und gegenwärtiger Generationen. In diesem Sinn sind und bleiben sie „heilige Räume“.

Albert Gerhards, Inhaber des Lehrstuhls für Liturgiewissenschaft an der Universität Bonn und durch jahrzehntelange einschlägige wissenschaftliche Studien und praktische Erfahrungen ausgewiesener Fachmann für das Thema Kirchenbau, legt den Versuch vor, „einen ‚Kirchenführer‘ zu präsentieren, der über die Erfahrung der Sinne die Sinnhaftigkeit eines Kirchenraumes erschließt“ (13). Sein Anliegen ist eine „Schulung der Wahrnehmung, um die architektonischen und künstlerischen Gegebenheiten mit den theologischen, liturgischen und spirituellen Ideen konfrontieren zu lernen“ (14).

Dazu reflektiert ein erster Teil als Grundlegung (17–83) zunächst die Bedeutung von Kirchenbauten in Bezug auf dorf- bzw. städtebauliche Entwicklungen (17–28), bevor dem

„Sacrum" als religionsgeschichtlicher Konstante nachgegangen wird: Aus der „Dialektik von Sakralisierung und Entsakralisierung als Wesenselement der biblischen Religionen" (30–33) vermittelt der Verfasser „Sakralität" als Qualität der Begegnungserfahrung mit dem transzendenten Gott, mit anderen Menschen und mit sich selbst, deren Kontext die kosmische Raumdimension der Weltbegegnung bildet. „Erst in der Wechselbeziehung aller Größen entsteht jene Stimmigkeit, die man als sakral bezeichnen kann" (34), weil sie die dreifache Begegnung zu stützen und zu fördern vermag.

Weitere Abschnitte der Grundlegung thematisieren das Verhältnis von Liturgie und Raum sowie deren gegenseitige Wechselwirkungen (35–84), wobei den Aspekten des Weges, des Lichts und der Gestalt der Versammlung besonderes Augenmerk geschenkt wird. Resümeehaft münden die Überlegungen in die Feststellung: „Viele Priester und Gemeinden sind mit ihren oft qualitätvollen Kirchenräumen (alten wie neuen) überfordert, weil sie die ars celebrandi nicht beherrschen. Da nutzt es gar nichts, sich den Raum funktionsgerecht umzugestalten. Sinnvoller wäre es, den Raum erst einmal wahr- und ernst zu nehmen, sich in ihm geistig-geistlich einzurichten. Daraus kann eine Neuordnung entstehen, die zugleich raum- und liturgiegerecht ist" (44 f.).

Der zweite Hauptteil lädt ein zu einem „virtuellen Rundgang durch die Kirche" (85–186), bei dem die einzelnen Raumelemente mystagogisch in ihrer Bedeutung und Ausgestaltung erschlossen werden sollen. Diese „Kirchenführung" beginnt vor dem Gebäude mit einem Blick auf Türme und Glocken (85–90) sowie auf die Zugänge (91 f.) und den Schwellenbereich (93–100). Zur Wahrnehmung des Innenraums wird der Blick zunächst auf die Sitzplätze gelenkt, um daran den Raum als gegliederten Einheitsraum vorzustellen (107–114), der die wechselseitige Bezogenheit von besonderen liturgischen Diensten und Gesamtversammlung ausdrücken soll. Der weitere Weg innerhalb des Raumes führt zu den einzelnen liturgischen Orten und Raumzonen; eigene Abschnitte sind den Bildern und Zeichen (149–159) sowie der akustischen Raumerfahrung (vgl. 160–170) gewidmet. Instruktiv ist die Sensibilisierung für die Diakonische Dimension des Kirchenraums (vgl. 171–186), bei der unter anderem die Sorge der Gemeinde für die Toten angesprochen wird. Die Erläuterungen zu den einzelnen Bereichen lassen aufschlussreiche kunst- und liturgiegeschichtliche Informationen einfließen, bleiben aber an manchen Stellen skizzenhaft knapp. Gerade dort, wo treffsichere Fragen aufgeworfen werden, die dann als offene Fragen stehen bleiben – wie etwa hinsichtlich der Bedeutung des Ambo und seines Verhältnisses zum Altar (vgl. 125) –, wünscht man sich etwas umfangreichere Ausführungen, die zusammen mit der Sensibilisierung auch noch Hilfen an die Hand geben für die weitere Auseinandersetzung.

Des ungeachtet vermittelt der vorliegende Band viele wertvolle Anregungen, die schon neugierig machen auf den für 2012 angekündigten Sammelband mit in den vergangenen Jahrzehnten verstreut erschienen Beiträgen desselben Autors zum Themenbereich Kirchenraum.

Corrigendum: Bei der Abbildung 34 (Seite 112) fehlt die Legende zum Grundriss der syrischen Hauskirche in Qirqbiza, sodass die Grafik für weniger Kundige nicht aussagekräftig wird.

Linz *Christoph Freilinger*

◆ Kluger, Florian: Benediktionen. Studien zu kirchlichen Segensfeiern (Studien zur Pastoralliturgie 31). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2011. (XLIX, 446, CD) Kart. Euro 52,00 (D) / Euro 53,50 (A) / CHF 69,90. ISBN 978-3-7917-2384-6.

Seit einigen Jahren lässt sich ein verstärktes Interesse an Segensfeiern ausmachen. Segnungen erfreuen sich großer Beliebtheit auch bei heutigen Menschen, weil Gottesdienste, in deren Zentrum eine Segnung steht, naturgemäß eng anschließen an die Lebenssituation von Menschen und die Chance bieten, in konkreten und bedeutsamen Lebenssituationen gottesdienstlich begleitet zu werden (vgl. 347). Von Anfang an gehören Segnungen zum gottesdienstlichen Leben der Kirche. Umso mehr verwundert es, dass fundierte theologische Studien erst mit den Arbeiten an der Studienausgabe des deutschen Benediktionale von 1978 einsetzen und seit den 1990er-Jahren – auch im evangelischen Bereich – vorangetrieben werden (vgl. 96). In

diesem Kontext ist auch die vorliegende Studie zu sehen, die im Studienjahr 2010/2011 an der Universität Würzburg als Inauguraldissertation angenommen wurde. Sie fragt nach Liturgie und Theologie kirchlicher Segensfeiern, wie sie in den Formularen der liturgischen Bücher zum Ausdruck kommen – und zwar beginnend mit dem Rituale Romanum von 1614 bis herauf zu den im Anschluss an das Zweite Vatikanum erneuerten Ritualefaszikeln. Nach dem Klären der *Fragestellung der Arbeit* (3–5), einem knappen *Forschungsüberblick* (5–10) und einer Skizze der *Grundzüge des biblischen Segensverständnisses* (10–15) widmet sich die Untersuchung zunächst *Genese und Inhalt* der untersuchten Segensbücher (16–189): dem Rituale Romanum in seinen Ausgaben von 1914–1952, die sich nach den jeweiligen Bedürfnissen deutlich verändert hatten, dem deutschen Einheitsrituale von 1950 und dem Entwurf einer deutschsprachigen Collectio Rituum für Segnungen von 1966, die nie approbiert und publiziert worden war, weil man zunächst auf eine gemäß den Anliegen des Konzils erneuerte lateinische Editio typica warten wollte, die aber erst mit dem Benedictionale von 1984 erschien. Spannend liest sich die unter anderem aus persönlichen Zeugnissen und aus Protokollen der befassten Gremien dokumentierte Geschichte der immer noch geltenden Studienausgabe für den deutschen Sprachraum, die aufgrund des Bedarfs schließlich 1978 publiziert werden konnte, also noch bevor das römische Musterbuch vorlag. Dieser Abschnitt vermittelt die Anpassungsfähigkeit und Vitalität der Liturgie im Bereich der Segnungen (vgl. 195). Ein Befund, der durch den Vergleich der Inhalte der Segensbücher (Abschnitt B, 190–328) bestätigt wird: Sowohl der synoptische Vergleich der Benediktionsanlässe in den vorgestellten Büchern als auch der diachrone Vergleich von vier exemplarisch ausgewählten Segensformularen legen offen: Man kann weder von einer völlig neuen Benediktionspraxis nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil sprechen noch von einer einfachen Fortsetzung der nachtridentinischen Tradition; vielmehr lässt sich eine Transformation der Tradition in neue Kontexte hinein feststellen (vgl. 222; 328). Als gemeinsame Grundzüge zeigen sich: das Verständnis von Benediktionen als (gemeinschaftlich vollzogenes) Gebet der Kirche verbunden mit symbolischen sinnenfälligen (Zeichen-)Handlungen, ihre Ausrichtung auf konkrete Lebensbereiche von Menschen, die beim Segnen mit lobpreisend-bittendem Gebet durchwirkt werden, sowie die Intention, das heilsgeschichtliche Wirken Gottes mit dem Leben heutiger Menschen in Beziehung zu setzen (vgl. 328). Ein dritter Hauptabschnitt bündelt die Analyseergebnisse: Unter *Bausteine zu einer Theologie des Segens* (329–435) wendet der Autor zunächst die von Hans Bernhard Meyer im Zusammenhang mit der Eucharistiefeier vorgestellten Erkenntnisse zu Sinn- und Feiergestalt auf die Segnungen an, diskutiert christologische, ekklesiologische sowie (bezüglich der Leitung und Trägerschaft der Liturgie von Segensfeiern als teilweise unstimmig erkannte) rechtliche Aspekte (vgl. statt anderer 377 ff.) und nimmt schließlich unter den schöpfungstheologischen und soteriologischen Implikationen die „Wirkung" von Segnungen in den Blick. Überlegungen zur Relevanz von Segnungen für die christliche Lebenspraxis schließen die Untersuchung ab.

Die Lektüre der mit großer Akribie und detailreichen Reflexionen durchgeführten Arbeit fällt im Mittelteil etwas mühsam – weniger wegen etlicher vermeidbarer Redundanzen in der Darstellung, sondern vor allem wegen der Auslagerung einzelner Passagen auf die beigegebene CD-ROM, auf der zudem in einem Bereich die Kapitelzählung der Abschnitte nicht mit denen im Buch übereinstimmt (ab 6.1; entspricht 6.2 im Buch). Kann man dieser Lösung dennoch im Sinne eines überschaubaren Druckumfanges etwas abgewinnen, ist zu bedauern, dass dann nicht auch gleich die Formulare der exemplarisch analysierten Segnungen oder wenigstens die besprochenen Segensgebete beigegeben wurden, weil man für die Lektüre der Arbeit zusätzlich die einzelnen liturgischen Bücher zur Hand nehmen muss.

Als ein wichtiges Ergebnis der Untersuchung soll herausgegriffen werden, dass sich mit den Ritualefaszikeln seit dem Zweiten Vatikanum eine „Neuakzentuierung der Sinngestalt" (361) von Bendiktionen festmachen lässt: Die nunmehr als wesentlich qualifizierte Verkündigung des Schriftwortes bei den Segensfeiern und eine in der Regel ausgefaltete Anamnese in den Segensgebeten betonen deutlicher das

Studien zur Pastoralliturgie im Spiegel des Zweiten Vatikanischen Konzils

Eugen Daigeler

Jugendliturgie

Ein Beitrag zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils im deutschen Sprachgebiet

Jugendliche sind oft die erste Gruppe, die Veränderungen aufgreift. Dies zeigt sich auch in der Rezeption der Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanum. Die Studie blickt u. a. auf kirchenamtliche Entscheidungen und Leitlinien der kirchlichen Jugendarbeit.

Reihe: Studien zur Pastoralliturgie, Bd. 34, 522 S., kart.,
ISBN 978-3-7917-2434-8, € 54,00 [D] / € 55,60 [A] / SFr 71,90

Jürgen Bärsch/Winfried Haunerland (Hg.)

Liturgereform vor Ort

Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bistum und Pfarrei

Mit Blick auf verschiedene Ortskirchen untersuchen die Beiträge des Sammelbandes exemplarisch sowohl Entwicklungen und konkrete Reformanliegen als auch einzelne Persönlichkeiten und heutige Herausforderungen der liturgischen Erneuerung.

Reihe: Studien zur Pastoralliturgie, Bd. 25, 376 S., kart.,
ISBN 978-3-7917-2250-4, € 44,00 [D] / € 45,30 [A] / SFr 58,90

Norbert Weigl

Liturgische Predigt seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Eine Untersuchung zur Messfeier in der Sonntagspredigt anhand der Zeitschrift „Der Prediger und Katechet“

Die „liturgische Predigt“ war zur Zeit der Liturgischen Bewegung ein wichtiges Medium, um eine aktive Teilnahme am Gottesdienst zu fördern. Die Studie fragt, wie dieses Anliegen seit dem II.Vatikanum fortgeführt wurde.

Reihe: Studien zur Pastoralliturgie, Bd. 21, 522 S., kart.,
ISBN 978-3-7917-2185-9, € 54,00 [D] / € 55,60 [A] / SFr 71,90

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

dem menschlichen Tun immer schon vorausgehende Segenswirken Gottes, seine Heilszuwendung, deren Aktualisierung im Segen erbeten wird. Auf diesem Hintergrund betont der Autor zu Recht, dass Segnungen – auch gegen ein magisches Missverständnis – wesentlich als Lobpreis verstanden werden müssen. Dies könnte allerdings in der Analyse der ausgewählten Beispiele noch deutlicher herausgestellt werden: Da scheint nämlich der Lobpreis tendenziell mit der Anamnese identifiziert und es wird kaum explizit besprochen, ob bzw. wie die Preisung Gottes – gerade im Vergleich mit der jüdischen *berakah* („Gepriesen bist du, Herr, unser Gott") – bei den Segnungen im Benediktionale auch sprachlich adäquat Ausdruck findet.

Insgesamt empfiehlt sich der vorliegende Band mit seinen fundierten Analysen und gewissenhaften Erörterungen der verschiedensten Aspekte zum Thema Segnungen.

Linz *Christoph Freilinger*

◆ 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.

Prosopographie bezeichnet in der Geschichtswissenschaft die systematische Erforschung eines ausgewählten Personenkreises. Ausgewählt wurden in den vorliegenden beiden Bänden 95 Gelehrte des 20. Jahrhunderts aus dem deutschen Sprachraum, die sich in ihrer wissenschaftlichen Reflexion mit dem Gottesdienst der Kirche auseinandergesetzt haben. Auswahlkriterium war dabei nicht ausschließlich „die Leistung eines innovativen Forschungsbeitrags, sondern auch das forschungs- und fachorganisatorische Wirken und die vermittelnde Tätigkeit zwischen Wissenschaft und kirchlicher Praxis" (15).

Wer diese durch Personenporträts gezeichnete Geschichte der Liturgiewissenschaft des 20. Jahrhunderts zur Hand nimmt, wird zunächst neugierig die Porträtbilder am Beginn der Beiträge durchblättern, die so manchen bekannten Texten, so manchen Lehrpositionen ein Gesicht geben und einladen zum Lesen.

Die einzelnen Beiträge sind unterschiedlich lang in ihrem Umfang; sie sind alphabetisch geordnet, folgen also nicht einer lenkenden Systematisierung und auch nicht einer festgelegten einheitlichen Grundstruktur. Grundsätzlich geben aber alle Porträts einen Einblick in die Vita der Persönlichkeiten und vermitteln einen Überblick über deren Schaffen, das jeweils mit einer instruktiven Auswahlbibliographie dokumentiert ist. Dass hinter den Namen die Beiträge für die Liturgiewissenschaft in Zusammenhang mit Fügungen, prägenden Orten, Lehrern und Einflüssen zum Vorschein kommen, macht deutlich, „wie stark die Dimension des Biographischen wissenschaftliches Handeln und Tun bestimmt und mit ihm eine unverwechselbare Einheit eingeht" (15 f.).

In der Vielfalt wird eine kurzweilige und anregende Lektüre geboten, die in der biographischen Auswahl einen weiten Horizont aufreißt, und zugleich bemerkenswerte Details sowie hilfreiche Überblicke bereitstellt: So findet man etwa – um nur zwei beliebig ausgewählte Beispiele herauszugreifen – eine komprimierte Übersicht der Baumstark'schen Gesetzmäßigkeiten samt einer kritischen Würdigung (vgl. 166–167) oder die spannende Einsicht eines Peter Browe aus der Erforschung der Kommunionbräuche, „dass die Dogmatik gar ihre ursprünglichen Satzungen aufgeben konnte, wenn diese ‚an der christlichen Basis' nicht durchsetzbar waren" (214).

Ein spannendes Lesebuch und ein durch das Namensregister (1185–1204) erschlossenes hilfreiches Nachschlagewerk, das man gerne bei unterschiedlichsten Gelegenheiten in die Hand nimmt.

Linz *Christoph Freilinger*

PASTORALTHEOLOGIE

◆ 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.

Der Titel der Dissertation von Jan Loffeld „Das andere Volk Gottes" lässt aufhorchen und macht neugierig. Fragen kommen in den Sinn. Was sagt das Konzil über die Kirche und wie findet die bipolare Interpretation von Lumen gentium und Gaudium et spes, also die Perspektive ad intra und ad extra Eingang in gegenwärtige Pastoral? Wer ist das andere Volk Gottes? Welche Bedeutung hat es für das Volk Gottes? Wie kann die gegenseitige Konfrontation für die Entwicklung von Kirche kreativ genutzt werden? Um es vorwegzunehmen, die Spannung, die der Titel ausgelöst hat, konnte der Text nicht immer einlösen. Doch nun der Reihe nach.

In der *Einleitung* werden die Fragestellung erläutert und definitorische sowie methodische Klärungen vorgenommen. Der weitere Aufbau der Studie ist nach dem Dreischritt von Kairologie – Kriteriologie – Praxeologie gegliedert.

Im *ersten Teil* werden soziologische und empirische Zusammenhänge dargestellt und analysiert, die Indizien für das Vorhandensein des anderen Volkes Gottes liefern, das im weiteren Verlauf der Arbeit „postmoderne Volkskirche" genannt wird. In diesem Zusammenhang werden die Studien „Die unbekannte Mehrheit" und „Was Menschen in der Kirche hält" vorgestellt. Ergänzung finden diese durch die Befassung mit dem „Weihnachts-Christentum" und der boomenden Praxis des Pilgerns. Im Anschluss daran werden pastoralsoziologisch diskutierte Formen anderer Kirchlichkeit in den Blick genommen. Am Ende des Kapitels stehen eine Ergebnissicherung sowie ein Fazit. In diesem wird festgehalten, dass sich die andere Logik von Kirchlichkeit nicht zuletzt auch in einem projekthaft-situativen und ereignis- bzw. erlebnisbezogenen Bindungsverhalten zeigt, das „ganz anders als das kirchliche Leben in den Gemeinden angelegt ist. […] Was in der traditionellen Volkskirche die Normalität regelmäßiger religiöser Praxis bedeutete, ist hier transformiert in die Normalität anlassgesteuerter, zumeist rituell-religiöser Praxis." (95)

Im *zweiten Teil* werden „Leitlinien für eine theologische Einordnung der postmodernen Volkskirche" formuliert. Dies geschieht in zweifacher Hinsicht. Zunächst in der Befassung mit der Gemeindetheologie nach dem Konzil und dann in der Auseinandersetzung mit der Volk Gottes-Theologie, wie sie auf dem II. Vatikanischen Konzil formuliert wurde. Eine Ergebnissicherung sowie ein Fazit schließen diesen Teil ab. In Bezug auf die aktuellen Gegebenheiten hält der Autor fest: „Gegenwärtig existiert zeitgleich – freilich neben weiteren Ausformungen des Christseins – eine Gemeindekirche nahezu unverbunden und bisweilen hilflos neben einer postmodernen Volkskirche. Beide sozialen Größen gehören jedoch, beide auf ihre Weise, der theologischen Größe des Volkes Gottes an […]. " (254)

Die gemeinsame Basis im theologischen Begriff des Volkes Gottes wird im *dritten Teil* auf konkrete Zusammenhänge in der Praxis angewandt und eine postmoderne Pastoral beschrieben. Dies geschieht in einem ersten Schritt, in dem die Grundvollzüge in postmoderne Kontexte reformuliert werden. Im zweiten Schritt werden Orte der Sammlung und Formen der Sendung beschrieben, in denen sich Christinnen und Christen außerhalb von Gemeinden zusammenschließen. Exemplarisch wird der Blick auf Citypastoral und Taizé unter dem Fokus der Sammlung gelenkt. Sant'Egidio und die KISI-Kids werden als Beispiele für Formen der Sendung herangezogen. Bei ihnen ist die Sendung der Grund für die Sammlung. Dieses umgekehrte Zueinander von Sammlung und Sendung erweist sich für den Autor als aussichtsreiche Variante für ein Christentum, das mit postmodernen Verhältnissen kompatibel ist. Daran schließen sich Überlegungen zu Begegnungen zwischen Gemeindekirche und postmoderner Volkskirche an, bevor im *Schlusswort* die wesentlichen Erkenntnisse der Studie zusammengefasst werden.

Die Arbeit formuliert die grundlegende und wichtige Fragestellung, wie Kirche sich an Orten jenseits der bekannten Sozialform Gemeinde entwickeln kann und bringt interessante Ergebnisse zu tage. Allerdings wäre die Studie noch markanter ausgefallen, wenn der Begriff des Volkes Gottes nicht allein von Lumen gentium her erschlossen worden wäre, sondern auch Gaudium et spes einbezogen hätte. Es wäre weiterführend gewesen, die wechselseitige Durchdringung von Lumen gentium und Gaudium et spes in Bezug auf das andere Volk Gottes zu erschließen. Mit einer solchen Interpretation hätte die Pluralitätstauglichkeit noch deutlicher herausgearbeitet werden können. Doch auch

angesichts dieses Kritikpunktes bleibt es dabei, dass Jan Loffeld eine wichtige Fragestellung aufgearbeitet hat und grundlegende Hinweise für eine pluralitätstaugliche Kirche und Pastoral anbietet.

Linz *Hildegard Wustmans*

◆ Schneider, Gerhard: Auf dem Fundament von Dogma und Geschichte. Der pastoraltheologische Entwurf Franz Xaver Arnolds (1898–1969). Schwabenverlag, Ostfildern 2009. (362) Pb. Euro 35,00 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 46,90. ISBN 978-3-7966-1446-0.

Die Pastoraltheologie hat in ihrer verhältnismäßig jungen Geschichte immer wieder um ihr wissenschaftliches Selbstverständnis gerungen. In der Aufklärungszeit wurde sie als praktische Anwendungswissenschaft für Priester ohne überzeugendes wissenschaftstheoretisches Konzept etabliert. Es war ein großer Fortschritt, als der Tübinger Gelehrte Anton Graf (1811–1867) die ganze kirchliche Praxis als den Gegenstand der Pastoraltheologie definierte. Im 20. Jahrhundert ist das Zweite Vatikanische Konzil – ein Pastoralkonzil, das mit einer Pastoralkonstitution schloss – zu ihrem unhintergehbaren Bezugspunkt geworden. Seitdem besteht ein Konsens, dass der wissenschaftlich erhobene Gegenwarts- bzw. Realitätsbezug ein Spezifikum der Pastoraltheologie ist. Nach dem Konzil wurde die Pastoraltheologie als Handlungs- oder als Wahrnehmungswissenschaft entworfen, deren jeweiliger Konstruktionspunkt nicht-theologischer Art ist. Gleichzeitig avancierte der Dogmatiker Karl Rahner zum maßgeblichen theologischen Gewährsmann; denn Rahner hat nicht nur Erhellendes über das Selbstverständnis der Pastoraltheologie gesagt, sondern seine Theologie eignet sich auch als Bezugsrahmen der verschiedenen pastoralen Vollzüge.

Damit ist der Hintergrund skizziert, auf dem das vorliegende Buch seine Brisanz gewinnt. Es handelt sich um eine Dissertation, die Gerhard Schneider, Priester der Diözese Rottenburg-Stuttgart, unter Anleitung von Ottmar Fuchs in Tübingen erstellt hat. Sie ist dem pastoraltheologischen Entwurf Franz Xaver Arnolds (1898–1969) gewidmet, den dieser am Vorabend des Konzils entwickelt hatte, ohne freilich später groß rezipiert worden zu sein. Arnolds origineller Ansatz wird von Schneider sowohl traditionsgeschichtlich zum praktisch-theologischen Ansatz Anton Grafs in Bezug gesetzt als auch prospektiv im Horizont aktueller theologischer Entwürfe analysiert.

Das Buch gliedert sich in drei große Hauptteile. Dem ersten Teil sind „Biographische Annäherungen“ (20–63) vorangestellt. Dieses Kapitel konnte knapp gehalten werden, da sich Meinrad Sauter schon ausführlich mit der Person und dem Gesamtwerk Arnolds befasst hatte. Schneider lenkt den Blick auf die biographischen Voraussetzungen des theologischen Wirkens Arnolds, besonders auf sein Verhalten in der Zeit des Nationalsozialismus. Er tut dies einfühlsam und differenziert, ohne Schwächen Arnolds zu verharmlosen oder opportunistisches Verhalten zu bagatellisieren.

Im ersten Hauptteil als dem umfangreichsten Teil der Arbeit wird „Der pastoraltheologische Ansatz Franz Xaver Arnolds“ (64–185) dargestellt. Schneider stellt zunächst „Entwicklungen und Neuansätze in der Pastoraltheologie der 30er Jahre des 20. Jahrhunderts“ (64–89) dar und arbeitet heraus, dass Arnold besonders von Josef Andreas Jungmann SJ geprägt war, der von Haus aus Moral- und Pastoraltheologe war. Freilich hätte die Bedeutung von Arnolds Habilitationsschrift „Zur Frage des Naturrechts bei Martin Luther“ (München 1936) für dessen späteres pastoraltheologisches Denken stärker gewichtet werden können. Nach Auffassung des Rezensenten ist bei ihm das gott-menschliche Prinzip mit seiner zunächst individualistischen Ausrichtung hier im theologischen Horizont der Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade grundgelegt worden.

Herzstück der Dissertation ist Kap. 3 „Das gott-menschliche Prinzip als Axiom einer dogmatisch und geschichtlich fundierten Pastoraltheologie“ (90–168), worunter Arnold das Zusammenströmen von gnadenhaft Göttlichem und natürlich Menschlichen in Seelsorge und Pastoral verstanden hat. Methodisch angemessen erschließt Schneider das Prinzip in seiner chronologischen Entwicklung – hat Arnold doch immer wieder neue Erkenntnisse in eigene frühere Textvorlagen eingearbeitet, durch die sein Ansatz jeweils eine inhaltliche Modi-

fizierung erfuhr, der er sich selbst nicht immer bewusst war. Der Autor arbeitet präzise heraus, wie und warum die Kirche in seinem Denken eine immer größere Bedeutung erlangt. Anfang der 1950er-Jahre bindet er sein Denken an das christologische Dogma des Konzils von Chalcedon an, das er zum „Grundprinzip der Pastoraltheologie" (147) erhebt. Neben der dogmatischen Rückbindung hebt Arnold die pastoralgeschichtliche Methode hervor; sie soll eruieren, inwieweit das gott-menschliche Prinzip in der Pastoralgeschichte zur Geltung kam. Spannend zu lesen ist die Auseinandersetzung mit Karl Rahner um die Konzeption des Handbuchs der Pastoraltheologie und das Zerwürfnis zwischen Arnold und seinen Mitherausgebern (150–168). Am Ende des ersten Teils fragt Schneider nach dem Verhältnis zwischen Arnolds pastoraltheoretischen und -praktischen Arbeiten (169–185). Er erkennt hier deutliche Verbindungen, obwohl der Tübinger Pastoraltheologe den Zusammenhang zwischen Theorie und Praxis nie ausdrücklich thematisiert hat.

Auch der zweite Hauptteil „Arnolds Bezug zum praktisch-theologischen Ansatz Anton Grafs" (186–263) ist für die Geschichte der Pastoraltheologie aufschlussreich. Schneider weist nach, dass „Arnold aus dem Graf'schen Entwurf wichtige Elemente seiner eigenen wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Pastoraltheologie" übernimmt, aber „in genau dieser Graf-Rezeption einige der Ungereimtheiten der Theologie Arnolds ihren Ursprung" (18) haben. Gegen eine falsche und einseitige Idealisierung Grafs (auch sein Ansatz war bei aller ekklesiologischen Grundausrichtung stark priesterorientiert) arbeitet Schneider dessen reale Intention heraus; er zeigt auf, an welchen Stellen Arnold seine eigene Denkweise auf ihn projiziert und ihn dadurch verzerrt wiedergibt. Wenn der Autor darüber hinaus die Gründe für Grafs Weggang von Tübingen quellennah aufzeigt, leistet er auch einen Beitrag zur Geschichte der Tübinger Katholischen Fakultät im 19. Jahrhundert.

Der dritte Hauptteil „Arnolds pastoraltheologische Problemstellungen im Horizont aktueller theologischer Entwürfe" (264–325) lenkt den Blick schließlich darauf, wie die Beziehungen zwischen Dogma, Geschichte und Pastoral heute gestaltet werden. Bezeichnenderweise rekurriert Schneider in seiner pastoraltheologischen Dissertation auf den Entwurf von drei Systematikern (Elmar Klinger, Hans-Joachim Sander und Bernd J. Hilberath), aber nur eines Pastoraltheologen (Ottmar Fuchs). Dass zwei der Entwürfe von Theologen stammen, die in Tübingen lehren, unterstreicht die „Tübinger Ortsgebundenheit" (7) dieser Arbeit.

Am Ende der Arbeit (326–329) kommt Schneider zu dem Ergebnis, dass Arnold Anfang der 1940er-Jahre einen Paradigmenwechsel in der Pastoraltheologie vollzogen hatte: Ausgangs- und Legitimationspunkt der Pastoraltheologie ist für ihn nicht mehr die kirchliche Praxis, sondern die gott-menschliche Beziehung. Mit stichhaltigen Argumenten benennt Schneider die Gefährdungen, die einer Pastoraltheologie ohne theologische Fundierung mit entsprechenden Bezügen zu Dogma und Geschichte drohen und sieht in der entsprechenden wissenschaftstheoretischen Verknüpfung ein Desiderat der Forschung. Nüchtern benennt er auch Arnolds Grenzen, der weder „über eine außergewöhnliche Präzision in seiner theologischen Argumentation" verfügte noch als ein „genialer Vollender des Konzeptes einer Pastoraltheologie in der Tradition der Katholischen Tübinger Schule" (327) gelten kann.

Insgesamt handelt es sich um eine gut lesbare Dissertation, die quellennah argumentiert, schlüssig aufgebaut und gründlich gearbeitet ist. Sie beweist, wie bereichernd der Blick auf die Geschichte für die Gegenwart sein kann und mahnt ein vertieftes Nachdenken über das wissenschaftliche Selbstverständnis der Pastoral*theologie* an. Abschließend vier weiterführende Anmerkungen zu zentralen Inhalten dieser Arbeit:

1. Nach Ansicht des Rezensenten liegt im chalzedonensischen Prinzip des Gott-Menschlichen nicht nur „*ein inneres Prinzip* der Pastoraltheologie" (322), sondern es birgt sehr wohl das Potenzial eines pastoraltheologischen Grundprinzips in sich, das freilich durch eine darauf aufbauende Kriteriologie ergänzt werden muss. Dieses Prinzip steht im Gefolge des Zweiten Vatikanums dafür, dass im Selbstvollzug von Kirche theologische Tradition und Offenbarung einerseits und die geschichtliche Wirklichkeit andererseits, zu deren Erhebung unterschiedliche Wissenschaften ihren je eigenen Beitrag leisten, zuinnerst aufeinander be-

zogen sind, und zwar analog zur Christologie „unvermischt und ungetrennt". Der Inkarnation vergleichbar zielt die Pastoral auf eine Inkulturation des Glaubens in Zeit und Raum.

2. Zwar hatte Arnold das Konzil noch bewusst erlebt, doch setzt er dessen Aussagen zu seinem eigenen theologischen Denken nicht mehr in Bezug. Lohnend wäre eine quellennahe Analyse, wie sich Arnolds pastoraltheologische Hermeneutik zu den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils selbst verhält: Findet Arnolds Ansatz eine Bestätigung durch das Konzil oder gibt es Differenzen? Inwieweit kann Arnold als ein Vorläufer des Konzils gelten?

3. Arnolds Denken mahnt an, der Geschichte der Pastoral mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Sie sollte den methodischen Standards historischen Arbeitens gerecht werden; gleichzeitig gilt es die pastoraltheologische Hermeneutik transparent zu machen, mit der auf die Geschichte geschaut wird.

4. Schneiders Arbeit ist für die Geschichte der Pastoraltheologie ein wichtiger Baustein. Weil in den vergangenen Jahren noch eine Reihe anderer pastoraltheologischer Arbeiten zu Joseph Amberger, Linus Bopp, Heinz Fleckenstein oder Karl Rahner entstanden sind, die diese Theologen differenzierter darstellen, als dies bis dahin geschehen ist, ist es an der Zeit, diese Ergebnisse in einer neu zu schreibenden Geschichte der Pastoraltheologie angemessen zu berücksichtigen.

Mainz *Philipp Müller*

◆ Wustmans, Hildegard: Balancieren statt ausschließen. Eine Ortsbestimmung von Frauenritualen in der Religions- und Pastoralgemeinschaft der Kirche (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 83). Echter Verlag, Würzburg 2011. (334) Pb. Euro 36,00 (D) / Euro 37,10 (A) / CHF 47,90. ISBN 978-3-429-03379-8.

Falls Sie Frauenliturgien feiern bzw. sich dafür interessieren und hin und wieder ein Schwellenwesen im Übergang zu anderen Welten und Kontinenten sind, also z. B. lange Transatlantikflüge bzw. Wartezeiten eventuell in Ohwie-schön-ist-Panama zu überbrücken haben, empfiehlt sich als fachliche Reiselektüre „Balancieren statt ausschließen", Habilitationsschrift von H. Wustmans. Kurzweilig und aufschlussreich, kontinenteübergreifende Thematik, verständlich auch für all jene, die nicht zu den Foucaultjüngerinnen zählen.

Die fehlende Balance der Geschlechter in der Pastoral ist Zündstoff der Untersuchung (Kap. 1), Ausgangslage die wachsende Freiheit von Frauen: „Neuarrangement der Geschlechterrollen", Lebensentwürfe „unabhängig von Männerbiografien", eigenes Einkommen, „Ansprüche auf Teilhabe- und Teilnahmemöglichkeiten" (309). All dies macht nicht vor der Kirchentüre Halt. Inspiriert vom ekklesiologischen Konzept H.-J. Sanders möchte Wustmans die Distanz zwischen den Pastoralgemeinschaften der Frauengruppen, die Liturgien und Rituale feiern, und traditionskonservierender Religionsgemeinschaft zunächst aufsuchen, sodann einen Vorschlag zur produktiven Gestaltung dieses Abstandes vorlegen. Die Autorin positioniert ihre Überlegungen auf der Basis des Differenzdenkens der frankoitalienischen Linie des Feminismus (Mailänderinnen / L. Irigaray). Zweiheiten sind und bleiben eine Grundkategorie von Wustmans pastoraltheologischer Untersuchung und Reflexion.

Die „nähere Beschreibung des prekären Verhältnisses von Frauen und Kirche" (62) passiert mithilfe Qualitativer Sozialforschung (Kap. 2). Frauenerfahrungen in Liturgie und Ritualgruppen werden anhand von 15 offenen Leitfadeninterviews erforscht. Das kontrastreiche Sample für ein Phänomen „von weltkirchlicher Tragweite" (67) umfasst sowohl Ordensschwestern, Ledige, in Partnerschaft Lebende als auch mehrfache Mütter. Die Probandinnen: zwischen 30 und 69 Jahre alt, akademischer Abschluss bis Lehre, drei Nationalitäten (deutsch, belgisch, brasilianisch). Aus den Interviews wird eine Stichprobe gezogen (vgl. 74), eine inhaltsanalytische Querschnittsauswertung nach Mayring und mit Foucault eine Interpretation des Verschwiegenen vorgenommen. Fünf Einzelanalysen geben Tiefeneinblicke u. a. zum Liturgie-/Ritualverständnis, zur Religiosität/Spiritualität, zum Gottes- und Kirchenbild.

Der Anspruch der soziologischen Auswertung verwundert. Es geht in der qualitativen Empirie nun einmal um das genaue Besehen von Einzelfällen. Tabellen und Zahlen sind an dieser

Stelle m.E. wenig aussagekräftig. Weiters bleibt fraglich, ob der brasilianische Kontext berücksichtigt wird, wenn eine europäische Missionarin diesen in den Einzelanalysen vertreten soll. Das Chorgebet, Eucharistiefeier im Kloster – Frauenliturgien? – sehr innovative Qualifizierung.

Wie immer ist es spannend, an Überraschungen reich, die einzelnen Lebensgeschichten und persönlichen Welten im Detail zu hören (Kap. 3). Manchmal erscheinen Interpretation und Auswertungsschritte wenig transparent. In der Zusammenschau der Einzelanalysen thematisiert die Autorin nochmals die Fragestellung nach den Orten, ob diese religionsgemeinschaftliche Repräsentanz haben (vgl. 207), ob an ihnen Frauenliturgien Fluchtpunkte oder einen neuen Zusammenhang zur Kirche bilden.

Auf der Suche nach „tauglichen Referenzgrößen" (212) für eine balancierte Pastoral, die dem Ausschluss widersteht, beleuchtet Wustmans anschließend vier zweiheitliche Konzepte (Kap. 4): N. Morton (hearing to speech), M. Foucault (Heterotopien und Pastoralmacht), V. Turner (Liminalität und Communitas in Übergangsritualen), H.-J. Sander (Zweiheit der Kirche in Religionsgemeinschaft und Pastoralgemeinschaft).

Die Argumentation ist vernetzt; nicht so getrennt, wie die Gliederung glauben macht. Schon zur Bearbeitung von Morton ist Foucault die argumentative Grundlage, im Abschnitt zu Foucault kommen viele Sander-Zitate. Wustmans stützt ihr Argument im Wesentlichen auf H.-J. Sanders ekklesiologischen Approach, der wiederum geprägt ist durch Foucaults Machtanalyse.

Am Schluss (Kap. 5) nimmt Wustmans exemplarische Entwicklungen unter die Lupe, die sie als pastorale Heterotopien einordnet. Das Unverständnis der traditionellen Sakramententheologie gegenüber, religionsgemeinschaftlicher Segen wird gewünscht, aber pastoralgemeinschaftliche Dichte, Nähe und Sprache in der Ritualhandlung ersehnt, einerseits, sowie die Projekte Weltjugendtag, befreiungstheologische Basisgemeinden, Jugendkirchen im deutschsprachigen Raum. In allem lautet ihr Vorschlag unermüdlich: dem Fundamentalismus des Ausschlusses entgegentreten und ein Austarieren der Widersprüche versuchen.

Die nie abgeschlossene, dynamische Balance, Katholizität – unaufgebbar!, ist der zukunftsträchtigste Weg. Ihr Plädoyer, den jeweils anderen Ort nicht zu ignorieren (vgl. 272), Frauenrituale die Religionsgemeinschaft Kirche nicht, ebenso vice versa, ist eindringlich. Mögen viele diesen Aufruf hören!

Innsbruck *Irmgard Klein*

RELIGIONSPÄDAGOGIK

◆ Vierlinger, Rupert: Steckbrief Gesamtschule. Böhlau Verlag, Wien–Köln–Weimar 2009. (289) Pb. Euro 24,90 (D, A). ISBN 978-3-305-78324-4.

Rupert Vierlinger wurde nach fünfzehn Lehrerjahren zum Gründungsdirektor der Pädagogischen Akademie der Diözese Linz bestellt und wirkte bis zu seiner Emeritierung 1997 als Ordinarius für Schulpädagogik an der Universität Passau.

Mit seinem Buch „Steckbrief Gesamtschule" legt er ein leidenschaftliches Plädoyer für eine „echte Gesamtschule" (19) vor.

Schritt für Schritt zeigt er das Potenzial des Gesamtschulmodells auf und untermauert es mit gut aufbereiteten Studien sowie seinen eigenen Lebens-, Lern- und Lehrerfahrung.

Leistung ist Vierlinger ein Anliegen! Dazu hält er fest, dass „die Nivellierung nach unten, die den Gesamtschulen mancherorts feindselig angedichtet wird" (75), so nicht stattfindet. Während die sogenannten Eliten durch die Einführung von echten Gesamtschulen keine Leistungseinbußen befürchten müssen – das wird auch immer wieder durch Studien untermauert –, geht es den Verfechtern der echten Gesamtschulen „um die Humanisierung der Schulwelt im Dienste einer optimalen Bildung aller jungen Menschen, insbesondere auch der Schwachen" (67 f.).

Viele anschauliche praktische Beispiele aus verschiedenen Kontexten zeigen, wie individualisierter Unterricht und das Lernen am Vorbild gelingen können. Überzeugend stellt er dar, dass Heterogenität kein Feind der Eliten ist, und er beschreibt, wie die innere, die unterrichtliche Differenzierung vor sich gehen und gelingen kann. Ebenso zeigt er auf, dass die Schulpolitik

in Österreich „den Schwachen das Lernen am Vorbild“ (130) raubt. In der echten Gesamtschule werden aus Rivalen innerhalb ihres Leistungsniveaus Partner am gemeinsamen Lernziel. Die anspornende Devise lautet dort: „Übertriff dich selbst!“ (156). Interessanterweise ist in einem System, in dem es keine Gefahr des Absturzes gibt, Mobbing kaum ein Thema. Die Gesamtschule verzichtet auf Ausgrenzung und vermindert dadurch die Zahl jener Jugendlichen, die den Lehrern die Hölle heiß machen bzw. delinquent werden. „In ihrem von Ausgrenzung befreiten Klima gedeiht dasjenige Maß an Mitmenschlichkeit, das den Schwachen Hilfe bietet und die Starken Verantwortung übernehmen lässt.“ (232)

Vierlingers Buch endet mit dem Aufruf, dass ein halbes Jahrhundert nach dem Entscheid des Obersten Gerichtshofes der USA gegen Rassentrennung unser Parlament nachziehen sollte und für die verpflichtende Schulzeit „ein Gesetz gegen die Trennung der Schüler nach Leistung beschließen“ (281) sollte.

Das Buch ist ein wertvoller sachlicher Beitrag in der zum Politikum verkommenen, von Ressentiments, Unterstellungen und parteipolitischem Kalkül dominierten österreichischen Gesamtschuldiskussion. Es zeigt ohne Polemik und doch kompromisslos die Mängel des bestehenden selektiven Systems sowie die Schäden, die dadurch verursacht werden, auf. Vierlinger stellt eine in vielen Ländern und in „seiner“ Übungsschule praxiserprobte erfolgreiche und humane Alternative vor.

Linz *Andreas Kaltseis*

SPIRITUALITÄT

◆ Baltes, Gisela / Hartmann, Gerhard / Stratmann, Maria Andrea: Mit den Heiligen von Tag zu Tag (topos taschenbücher 771). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2011. (393) Pb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 23,50. ISBN 978-3-8367-0771-8.

„Heilige und ihre Feste haben eine lange Tradition in den christlichen Kirchen. Sie begann mit dem Gedenken an die ersten Märtyrer und prägte in der Folge den christlichen Kalender mit seiner Namenstag-Kultur“ (Klappentext). Das mit knapp 400 Seiten recht umfangreiche Taschenbuch bietet kalendarisch geordnet zum jeweiligen Tag des Jahres in chronologischer Abfolge kurz skizzierte Lebensbilder der vor allem im deutschen Sprachraum verehrten Heiligen und Seligen. Darüber hinaus finden sich 53 Erläuterungen zu beweglichen Festen im Kirchenjahr. Weitere Heilige bzw. Selige, aber auch bekannte Gestalten des Alten Testaments werden mit ihrem Namen sowie den Lebensdaten am Ende der Ausführungen zum jeweils betreffenden Tag – erneut historisch gereiht – erwähnt. Zusammen sind also in diesem Band fast 1 700 Heilige und Selige registriert (6). So ist es der Leserin / dem Leser möglich, täglich mitzuverfolgen, welcher Heiligen gedacht wird bzw. welche Feste gefeiert werden. Darüber hinaus ist die in der topos-taschenbücher-Reihe erschienene Publikation ein praktisches Nachschlagewerk (siehe „Alphabetisches Register“, 366–393).

Das Neue an diesem Band ist die bereits oben angesprochene historische Reihung, die besonders im sogenannten Zeit-Register (351–365) hervortritt. Dadurch wird es gleichsam möglich, die Geschichte des Christentums bzw. der kath. Kirche anhand der gebotenen Kurzbiografien nachzulesen. Geschichte, zumal Kirchengeschichte, ist wesentlich die Geschichte von Menschen!

Berücksichtigung fanden sowohl bei der Auswahl der Porträts als auch im alphabetischen Personenregister die derzeit gängigen Vornamen (mit Kurz- und Sonderformen). Insofern die Vornamengebung im christlichen Kulturkreis wesentliche Bedeutung hat, kann der vorliegende Band ferner bei der bewussten Wahl der Kinder-Vornamen gute Dienste leisten.

Rutzenmoos *Bernhard J. Kagerer*

THEOLOGIE

◆ 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.

Der vorliegende Band dokumentiert ein Symposion, das 2008 an der Universität Bonn stattfand und die Frage nach „Identität und Transformationsprozessen des Katholischen" aufwarf. Es geht also darum, was die Kirche katholisch macht – im Sinn von Katholizismus wie von Katholizität. Am Anfang steht dabei eine soziologische Zustandsbeschreibung von *Paul Michael Zulehner*, in dem dieser Thesen zur Zukunftsfähigkeit der Kirche angesichts der gesellschaftlichen „Verbuntung" entwickelt (11–17); den Abschluss machen drei Versuche (u. a. vom Herausgeber *Claude Ozankom* zu „Ekklesiologische(n) Entwicklungen in Afrika", 117–30), Impulse für die Zukunft der Kirche vor dem Hintergrund afrikanischer, europäischer und osteuropäischer Erfahrungen einzuholen. Diese Texte machen deutlich, wie „bunt" die katholische Kirche durch ihre Verbreitung ohnehin bereits ist.

Das Zentrum des Bandes bilden Beiträge, die den inneren Zusammenhang von weltkirchlicher und konfessioneller Identität behandeln. Die Entwicklung der personalen Autorität des Bischofs-, insbesondere Papstamtes wird von *Peter Schöllgen* am Beispiel des altkirchlichen Osterfeststreits behandelt (18–27). *Karl-Heinz Menke* zeigt auf, dass die Frage nach dem Verhältnis von Orts- und Weltkirche aufgrund der notwendigen Personalität apostolischer Autorität als Frage nach dem päpstlichen Primat zu stellen ist (37–48): Ihr theozentrisches Wesen bedingt den Vorrang der kirchlichen Einheit; das „Kriterium der sichtbaren Einheit der Kirche aber ist … der Apostelnachfolger, welcher diachron Christus und synchron die Universalkirche in seiner Ortskirche sakramental darstellt" (48). Mit Joseph Ratzinger folgert Merke, dass erst die vertikale Communio (mit dem Papst) die horizontale Communio ermögliche.

Die Communio aller Bischöfe mit dem Papst ist die eine, ganze Kirche der Welt. Das Verhältnis dieser zur nicht ganz kirchlichen Welt behandeln drei Beiträge: *Gisela Muschiol* weist darauf hin, dass der Abschluss von der Welt für die Kirche auch vor dem Zweiten Vatikanum die Ausnahme war (28–36). *Michael Sievernich* stellt die Frage, ob „Mission eurozentrisch" sei (71–84) und beantwortet sie mit der Abgrenzung von einem Ethnozentrismus, der in Europa gerade durch die christliche Mission überwunden wurde. Bemerkenswert ist der Versuch des Kanonisten *Norbert Lüdecke*, den Zusammenhang zwischen kirchlichem Innenraum und Wirkung in die Welt über die Globalität des Kirchenrechts darzustellen (49–69). Dieses hält die Kirche in ihrer Vielfalt zusammen und richtet sie auf die Einheit in Petrus aus, an den die Tradition gebunden ist (50). Lüdecke verbindet die missionarische Identität des christlichen Glaubens mit seiner legal-konfessionellen Identität: „Das globale Kirchenrecht macht vorstellbar, was es bedeutet, wenn einst die ganze Welt wirklich eins, d. h. römisch-katholisch ist" (62).

Die im Untertitel des Bandes angekündigte Analyse „gegenwärtiger Veränderungsprozesse" bleibt blass und unausgewogen, was angesichts des Umfangs und der gestellten Thematik unvermeidlich ist. Der enge Zusammenhang des Wesens der Kirche mit ihrer Globalität findet dagegen eine überzeugende Darstellung – die Anstöße liefert, diese Globalität nicht nur in u. U. falsch verstandenem Ökumenismus zu suchen, sondern in der eigenen Tradition zu finden. Die Kirche ist katholisch, weil sie von dem einen Gott her kommt; und sie ist katholisch durch ihre institutionelle Apostolizität.

Linz *Josef Kern*

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

Fuchs, Ottmar: Wer's glaubt, wird selig. Wer's nicht glaubt, kommt auch in den Himmel. Echter Verlag, Würzburg 2012. (174) Pb. Euro 16,80 (D) / Euro 17,30 (A) / CHF 24,50. ISBN 978-3-429-03485-6.

Kräutler, Erwin: Rot wie Blut die Blumen. Ein Bischof zwischen Tod und Leben (topos taschenbücher 778). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2012. (143) Pb. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A). ISBN 978-3-8367-0778-7.

Preglau-Hämmerle, Susanne (Hg.): Katholische Reformbewegungen weltweit (editio ecclesia semper reformanda. Sonderband). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2012. (152) Geb. Euro 17,95 (D, A) / CHF 25,90. ISBN 978-3-7022-3116-3.

BIBELWISSENSCHAFT

Frankemölle, Hubert: Vater unser – Awinu. Das Gebet der Juden und Christen. Bonifatius Verlag, Paderborn 2012. (233) Pb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 35,50. ISBN 978-3-89710-499-0.

Lux, Rüdiger: Hiob. Im Räderwerk des Bösen (Biblische Gestalten 25). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2012. (320) Pb. Euro 18,80 (D) / Euro 19,40 (D). ISBN 978-3-374-02878-8.

Paganini, Simon / Paganini, Claudia: Was glaubten die Menschen zur Zeit Jesu? Eine Einführung in das Alte Testament (topos taschenbücher 808). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2012. (223, zahlr. s/w Abb.) Pb. Euro 12,90 (D) / Euro 13,30 (A). ISBN 978-3-8367-0808-1.

Saur, Markus: Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur (Einführung Theologie). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2012. (168) Kart. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A). ISBN 978-3-543-23933-7.

Sörries, Rainer: Was von Jesus übrig blieb. Die Geschichte seiner Reliquien. Butzon & Bercker Verlag, Kevelaer 2012. (342, zahlr. s/w Abb.) Geb. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A). ISBN 978-3-7666-1621-0.

BIOGRAFIE

Beutel, Albrecht: Gerhard Ebeling. Eine Biographie. Verlag Mohr Siebeck, Tübingen 2012. (XVII, 606) Geb. Euro 49,00 (D) / Euro 50,40 (A). ISBN 978-3-16-150447-1.

DOGMATIK

Hoff, Gregor Maria: Ekklesiologie (Gegenwärtig Glauben Denken – Systematische Theologie 6). Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn u. a. 2011. (312) Kart. Euro 39,90 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 53,90. ISBN 978-3-506-77315-9.

KIRCHENRECHT

Haering, Stephan / Hirnsperger, Johann / Katzinger, Gerlinde / Rees, Wilhelm (Hg.): In mandatis meditari. Festschrift für Hans Paarhammer zum 65. Geburtstag (Kanonistische Studien und Texte 58). Duncker & Humblot, Berlin 2012. (XXXVI, 1168) Geb. Euro 68,00 (D) / Euro 70,00 (A). ISBN 978-3-428-13745-9.

LITERATUR

Bergengruen, Werner: Römisches Erinnerungsbuch. Ein Porträt der Ewigen Stadt (topos taschenbücher 800). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2012. (155) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A). ISBN 978--3-8367-0800-5.

Felder, Michael (Hg.): Mein Jenseits. Gespräche über Martin Walsers „Mein Jenseits". Mit Beiträgen von Martin Walser, Arnold Stadler, Konrad Hilpert, Karl-Josef Kuschel, Margit Eckholt, Ottmar Fuchs u. a. Berlin University Press, Berlin 2012. (238) Geb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A). ISBN 978-3-86280-028-5.

LITURGIE

Enderle, Karl / Hubich, Katja / Hanselmann, Melanie: Botschaft der Liebe. Ansprachen zur Trauung. Echter Verlag, Würzburg 2012. (112, 26 Farbabb., Musik-CD) Geb. Euro 14,80 (D) / Euro 15,30 (A) / CHF 21,90. ISBN 978-3-429-03500-6.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Häußling, Angelus Albert: Tagzeitenliturgie in Geschichte und Gegenwart. Historische und theologische Studien (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 100). Aschendorff Verlag, Münster 2012. (356) Pb. Euro 68,00 (D) / Euro 82,50 (A). ISBN 978-3-402-11263-2.

ÖKUMENE

Oeldemann, Johannes / Nüssel, Friederike / Swart, Uwe / Vletsis, Athanasios (Hg.): Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Band 4: 2001–2010. Bonifatius Verlag, Paderborn 2012. (1357, CD-ROM) Geb. Euro 84,00 (D) / Euro 86,00 (A) / CHF 117,00. ISBN 978-3-89710-492-1.

PASTORAL

Unfried, Andreas u. a. (Hg.): XXL-Pfarrei. Monster oder Werk des Heiligen Geistes? Echter Verlag, Würzburg 2012. (184) Pb. Euro 14,80 (D) / Euro 15,30 (A) / CHF 21,90. ISBN 978-3-429-03486-3.

PASTORALTHEOLOGIE

Eder, Helmut: Kirche als pastorales Netzwerk. Chancen und Konsequenzen einer operativen Kirchenkonzeption (Werkstatt Theologie 21). Lit Verlag, Berlin u. a. 2012. (326, XII, 9 s/w Abb) Pb. Euro 34,90 (D) / Euro 35,90 (A) / CHF 55,90. ISBN 978-3-643-50369-5.

Gärtner, Rolf: Seid jederzeit gastfreundlich. Ein Leitbild für heutige Gemeindepastoral. Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2012. (282) Pb. Euro 22,90 (D) / Euro 23,60 (A) / CHF 32,90. ISBN 978-3-7867-2928-0.

Reuter, Wolfgang: Relationale Seelsorge. Psychoanalytische, kulturtheoretische und theologische Grundlegung (Praktische Theologie heute 123). Verlag Walter Kohlhammer, Stuttgart 2012. (327) Pb. Euro 39,90 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 53,90. ISBN 978-3-17-022239-7.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Albus, Michael: Geh und du wirst sehen. Religion ist Erfahrung. Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 2012. (157) Pb. Euro 17,95 (D) / Euro 18,50 (A). ISBN 978-3-7666-1614-2.

SOZIALETHIK

Heimbach-Steins, Marianne / Steins, Gregor (Hg.): Bibelhermeneutik und Christliche Soziallehre. Verlag Walter Kohlhammer, Stuttgart 2012. (320) Pb. Euro 34,90 (D) / Euro 35,90 (A) / CHF 46,90. ISBN 978-3-17-022215-1.

SPIRITUALITÄT

Abeln, Reinhard: Der heilige Florian. Leben – Legenden – Bedeutung (topos taschenbücher 798). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2012. (68) Pb. Euro 7,90 (D) / Euro 8,20 (A). ISBN 978-3-8367-0798-5.

Abeln, Reinhard: Der heilige Sebastian. Leben – Legenden – Bedeutung (topos taschenbücher 797). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2012. (95) Pb. Euro 7,90 (D) / Euro 8,20 (A). ISBN 978-3-8367-0797-8.

Drewermann, Eugen: Wenn der Himmel die Erde berührt. Meditationen zu den Gleichnissen Jesu (topos taschenbücher 803). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2012. (221) Pb. Euro 12,90 (D) / Euro 13,30 (A). ISBN 978-3-8367-0803.

Hofman, Friedhelm: Predigten sind wie Füße der Kirche. Homilien zum Kirchenjahr im Würzburger Dom. Echter Verlag, Würzburg 2012. (279; zahlr. farb. Abb.) Geb. Euro 16,80 (D) / Euro 17,30 (A) / CHF 24,50. ISBN 978-3-429-03488-7.

Kothgasser, Alois / Sedmak, Clemens: Jedem Abschied wohnt ein Zauber inne. Von der Kunst des Loslassens. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2012. (180) Geb. Euro 14,95 (D, A) / CHF 21,90. ISBN 978-3-7022-3165-1.

Lukas, Elisabeth: Familienglück. Verstehen – Annehmen – Lieben (topos taschenbücher 812). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2012. (192) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A). ISBN 978-3-8367-0812.

Pernkopf, Elisabeth / Schaupp, Walter (Hg.): Sehnsucht Mystik (Theologie im kulturellen Dialog). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2011. (276) Pb. Euro 24,00 (D, A) / CHF. ISBN 978-3-7022-3151-4.

THEOLOGIE

Bitter, Gottfried / Blasberg-Kuhnke, Martina (Hg.): Religion und Bildung in Kirche und Gesellschaft. Für Norbert Mette (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 86). Echter Verlag, Würzburg 2012. (457) Pb. Euro 42,00 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 55,90. ISBN 978-3-429-03424-5.

Cattaneo, Arturo (Hg.): Verheiratete Priester? 30 brisante Fragen zum Zölibat. Mit einem Vorwort und Beitrag von Mauro Kardinal Piacenza, Präfekt der Kongregation für den Klerus. Unter Mitwirkung von Manfred Hauke, André-Marie Jerumanis und Ernesto William Volonté. Aus dem Italienischen übersetzt von Gabriele Stein. Bonifatius Verlag, Paderborn 2012. (164) Pb. Euro 16,90 (D) / Euro 17,40 (A) / CHF 24,50. ISBN 978-389710-501-0.

Frison, Carlo: Nel nome di Elohim e di Yahweh e dello Spirito Santo. Quattro saggi sull'origine dell'idea della Trinità e sulla critica della religione. Cleup Verlag, Padua 2012. (127) Pb. Euro 14,00 (I). ISBN 978-88-6129-851-4.

Grillmeyer, Siegfried (Hg.): Jahrbuch der Akademie CPH. Anregungen und Antworten. Im Fokus Rituale. Echter Verlag, Würzburg 2012. (336, zahlr. s/w Abb.) Pb. Euro 19,80 (D) / Euro 20,40 (A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-429-03521-1.

Lederhilger, Severin J. (Hg.): Auch Gott ist ein Fremder. Fremdsein – Toleranz – Solidarität. 13. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2011 (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 24). Internationaler Verlag der Wissenschaften Peter Lang, Frankfurt a. Main u. a. 2012. (200) Geb. Euro 42,80 (D) / Euro 44,00 (A) / CHF 52,00. ISBN 978-3-631-62142-4.

Scheele, Paul-Werner: Sucht zuerst das Reich Gottes. Hilfen bei der Suche. Echter Verlag, Würzburg 2012. (189) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 14,90. ISBN 978-3-429-03511-2.

THEOLOGIE INTERKULTURELL

Wrogemann, Henning: Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven (Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft 1). Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2012. (409) Pb. Euro 29,99 (D) / Euro 30,90 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-579-08141-0.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema:	Vertrauen im Unvertrauten
Helmut Krätzl:	Verlust und Wandel der Rollenidentität bei Seelsorgern
Elisabeth Peeters OCD:	„In einer dunklen Nacht ging ich hinaus …“
Theodor Dirk Petzold:	Der unvertraute Körper
Jürgen Bärsch:	Unvertraute Liturgie? Wenn Gewohntes reformiert wird

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/92022-330 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Postgiro Nürnberg 6969-850 BLZ 760 100 85 Bayer. Hypobank Regensburg 6 700 505 292 BLZ 750 203 14 Sparkasse Regensburg 208 BLZ 750 500 00
In Österreich	Theologisch-praktische Quartalschrift in der Katholisch-Theologischen Privatuniversität, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz, Tel. 070/784293-4142, Fax -4156, E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at oder Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/92022-330, E-Mail: verlag@pustet.de oder über den Buchhandel
Einzahlung	Sparkasse Oberösterreich BLZ 20320 Nr. 18 600-001 211
Im Ausland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/92022-330 oder über den Buchhandel In der Schweiz über den Buchhandel oder bei Verlagsauslieferung Herder Basel, Muttenzerstraße 109, CH 4133 Pratteln 2

Bezugspreise ab Jahrgang 2010	Jahresabonnement	Einzelheft
Bundesrepublik Deutschland und Ausland	Euro 35,00	Euro 10,00
Österreich	Euro 35,00	Euro 10,00
Schweiz	sFr 58,50	sFr 18,50

Versandkosten werden zusätzlich verrechnet.
Studenten erhalten gegen Studiennachweis Ermäßigung.
Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich.
Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Halbjahresende, jeweils zum 31. Mai bzw. 30. November vorgenommen werden.

Theologisch-praktische Quartalschrift

ISSN 0040-5663

Medieninhaber (Verleger): Friedrich Pustet KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg
Redaktion: Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz, Tel. 0732/784293-4142, Fax -4156
E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at
Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Satzerstellung: Mag. Bernhard Kagerer, Ritzing 3, A 4845 Rutzenmoos
Herstellung: Friedrich Pustet KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg
Anzeigenverwaltung: Verlag Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg

Theologisch-praktische Quartalschrift

Jedes Heft der Theologisch-praktischen Quartalschrift greift aktuelle Schwerpunktthemen auf, versammelt kompetente Autorinnen und Autoren und versucht eine lebendige Verbindung unterschiedlichster Gesichtspunkte aus Religion, Kirche und Gesellschaft zu leisten. Der Rezensionsteil informiert über neueste theologische Literatur.

Einzelhefte können zum Preis von € 10,– (D) / € 10,– (A) / SFr 18,50 beim Verlag bestellt werden:

Protest, Heft 2/2012
Klein / Walk, *Aufwind für Demokratiebewegungen* ◆ Führer, *9. Oktober 1989 - Anstiftung zum Weitergehen* ◆ Raheb / Bechmann, *Politische Frauenproteste* ◆ Zechmeister, *„Wer stört, wird umgebracht" (Romero)* ◆ Ruh, *Innerkirchlicher Protest - sinnlos oder notwendig?* ◆ Berges, *Prophetischer Protest*

Diskurse der Sünde, Heft 1/2012
Mertin, *Von Sünden und Sündern* ◆ Garhammer, *Rettende Formulierungen* ◆ Häring, *Es geht ums Ganze – Gnade und Sünde* ◆ Dlugoš / Müller, *Was ist Sünde?* ◆ Pock, *Neue Ort der Vergebung* ◆ Otto, *»Dann bist auch du ein Dieb!«* ◆ Altmeyer, *»Fremdsprache Religion«* ◆ Marböck, *Die Psalmen – Ein Strom, der trägt*

Stille, Heft 4/2011
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*

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

Schönheit im Fragment, Heft 1/2011

Wem gehören die Sakramente?, Heft 4/2010

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Kirchenverständnis nach dem II. Vatikanum und Sakramentalität heute

Georg Kraus
Die Kirche – Gemeinschaft des Heils
Ekklesiologie im Geist des
Zweiten Vatikanischen Konzils

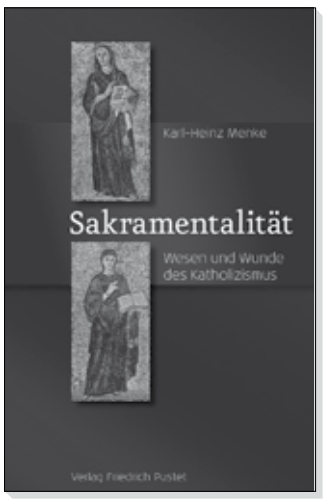
Was ist Kirche von ihrer Grundbestimmung her und wie muss sie sich im heutigen Kontext realisieren? Nach einer gründllichen Analyse der neutestamentlichen Ansätze zur Ekklesiologie und einigen Schlaglichtern auf exemplarische Grundbestimmungen von Kirche in der Theologiegeschichte reflektiert der Autor die neuen und fundamentalen Weichenstellungen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine sorgfältige Erörterung kontrovers diskutierter Themen der Ekklesiologie und Anregung für Reformen.

464 S., kart., ISBN 978-3-7917-2424-9
€ 34,95 (D) / € 36,– (A) / SFr 49,90

Karl-Heinz Menke
Sakramentalität
Wesen und Wunde des Katholizismus

Die Kernthese des Buches lautet: Katholizismus ist keine bestimmte Glaubenslehre oder Organisation, sondern die sakramentale Lebens- und Denkform des Christentums. Der Autor vermutet, dass die innere Mitte des Katholizismus in den vergangenen Jahrzehnten tiefer verwundet worden ist als in den Zeiten der Reformation und der europäischen Aufklärung. Er untersucht das Wesen des Katholizismus im Spiegel der protestantischen Kritik, um dann die These zu bewähren, dass der Katholizismus mit seiner Sakramentalität steht oder fällt.

360 S., geb. m. SU, ISBN 978-3-7917-2425-6
€ 29,95 (D) / € 30,90 (A) / SFr 40,90



Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Vertrauen im Unvertrauten

Petzold · Der unvertraute Körper

Krätzl · Rollenumbrüche bei Seelsorgern

Bärsch · Unvertraute Liturgie?

Scheidler · Den fremd gewordenen Glauben erschließen?

Gruber · Glaube als Kontingenzbewältigung

Peeters · „In einer dunklen Nacht ging ich hinaus …"

Verweyen · Liturgie bei Joseph Ratzinger

Marböck · Von der Dynamik des Wortes

Literatur:

Gregor Maria Hoff: Ekklesiologie (Ansgar Kreutzer)
Aktuelle Fragen, Ethik, Katechetik, Kirchengeschichte, Liturgiewissenschaft, Mariologie, Patrologie, Religionspädagogik, Religionswissenschaft, Sozialethik, Spiritualität

4
2012
160. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet

Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 2012

Schwerpunktthema: Vertrauen im Unvertrauten

Franz Gruber: Editorial ... 337

Theodor Dierk Petzold: Der unvertraute Körper. Entwicklungspsychologische und physiologische Aspekte der Leiblichkeit. Vertrauen ermutigt ... 339

Helmut Krätzl: Rollenumbrüche. Über den Verlust und Wandel der Rollenidentität bei Seelsorgern ... 349

Jürgen Bärsch: Unvertraute Liturgie? Wenn Gewohntes reformiert wird. Beobachtungen zur Liturgiereform des Zweiten Vatikanums ... 357

Monika Scheidler: Den fremd gewordenen Glauben erschließen? Religionspädagogische Aufgaben im Kontext missionarischer Pastoral ... 369

Franz Gruber: Glaube als Kontingenzbewältigung ... 381

Elisabeth Peeters OCD: „In einer dunklen Nacht ging ich hinaus …" Zur Mystik des Unvertrauten ... 392

Abhandlungen:

Hansjürgen Verweyen: Zur Wende im Liturgieverständnis Joseph Ratzingers ... 401

Johannes Marböck: Von der Dynamik des Wortes. Stationen, Erfahrungen und Begegnungen in einer „Expedition Bibel" ... 411

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch

Ansgar Kreutzer: Hoff, Gregor Maria: Ekklesiologie ... 423

Besprechungen: Aktuelle Fragen (425), Ethik (426), Katechetik (427), Kirchengeschichte (428), Liturgiewissenschaft (429), Mariologie (431), Patrologie (433), Religionspädagogik (434), Religionswissenschaft (435), Sozialethik (436), Spiritualität (437)

Eingesandte Schriften ... 438

Universitätsnachrichten ... 440

Register ... 444

Impressum ... 448

Redaktion: A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 070/78 42 93-4142, Fax: -4155
E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at Internet: http://www.ktu-linz.ac.at/thpq

Anschriften der Mitarbeiter: Univ.-Prof. Dr. Jürgen Bärsch, Ulmer Hof (UH) 116, D 85072 Eichstätt
Univ.-Prof. Dr. Franz Gruber, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
DDr. Helmut Krätzl, Stephansplatz 5, A 1010 Wien
Univ.-Prof. Dr. Ansgar Kreutzer, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
em. Univ.-Prof. Dr. Johannes Marböck, Wurmstraße 13, A 4020 Linz
Sr. Dr.in Elisabeth Peeters OCD, Dietenbacher Str. 46, D 79199 Kirchzarten
Dr. Theodor Dierk Petzold, Am Mühlenteich 1, D 37581 Bad Gandersheim
Univ.-Prof.in Dr.in Monika Scheidler, Weberplatz 5, D 01062 Dresden
em. Univ.-Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Schloßweg 3A, D 79249 Merzhausen

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

„*Wer Vertrauen erweist, nimmt Zukunft vorweg.*“ (Niklas Luhmann)

Liebe Leserin, lieber Leser!

Ein markantes Merkmal der Moderne ist ihr obsessiver Drang, alles Unvertraute und Fremde sich durch Wissenschaft und Technik anzueignen sowie beherrschbar zu machen. Je mehr wir jedoch das Unvertraute in oftmals nur vermeintlich Vertrautes verwandeln wollen, umso mehr kehrt das Fremde und Unverfügbare – nun meist mit Schrecken – zurück. An einem Beispiel erklärt: Immer wieder entpuppt sich die Vorstellung, unser Leben könnte zunehmend sicherer gestaltet werden, als Illusion. Denn Erdbeben, Tsunamis, schmelzende Atomreaktoren, Amokläufe, gewalttätige Ausschreitungen, Börsencrashs, Epidemien oder persönliche Schicksalsschläge zeigen schonungslos: Es gibt kein leid- und unglücksfreies Leben. Man kann das Leben nicht absolut versichern, man kann ihm immer wieder nur trauen, es wagen, denn nur so ist auch Neues, Überraschendes, Innovatives möglich. Letztendlich gibt es nur *ein* „Heil-Mittel“ für die schmerzvollen wie positiven Überraschungen des Lebens und der Geschichte: im bleibend Unvertrauten dennoch vertrauen zu können.

Seit jeher ist der religiöse Glaube eine Quelle solchen Vertrauens. Glaube verwandelt Angst in Lebensmut, stiftet in Ausweglosigkeiten Zukunft. Doch Vorsicht: Zu oft war und ist Religion Vertröstung, Weltflucht, bigotte Abkehr vom Unvertrauten. Ein Glaube, welcher der Wirklichkeit standhält, ist einer, der im Angesicht der Erschütterungen Stand verleiht, der das Fremde und Unveränderbare anerkennt. Was aber heißt das konkret?

Das vierte Heft des 160. Jahrgangs der ThPQ lädt Sie, liebe Leserin, lieber Leser, dazu ein, einigen Gesichtspunkten dieser existenziellen und gesellschaftlich höchst bedeutsamen Problematik nachzugehen. Im Eingangsbeitrag zeigt der Mediziner *Theodor Dierk Petzold* aus entwicklungspsychologischer Perspektive die Bedeutung der Ressource Urvertrauen auf. Seine Vision einer „salutogenen Kultur“ wäre die Förderung des „Vertrauen in die Resonanzfähigkeit jedes einzelnen“, die durch das Wertschätzen der Emotionen, des Einfühlungsvermögens und des bewussten Körperkontaktes entsteht.

Einen ganz anderen Blickwinkel nimmt der zweite Beitrag ein: Der emeritierte Wiener Weihbischof *Helmut Krätzl* beschreibt ungeschminkt und verständnisvoll zugleich, welche Rollenumbrüche die Priester in den letzten Jahrzehnten in der katholischen Kirche zu bewältigen hatten und haben. Wenngleich die Kirche diese Veränderungen nicht mutig genug angegangen ist, wird der Autor nicht müde, immer wieder auf jenes Ereignis hinzuweisen, worin für ihn der Lösungsansatz in der Bewältigung der vielfältigen Rollen- und Strukturkrisen liegt: im mutigen Aufbruch des Konzils, an den heute wieder neu angeknüpft werden müsste.

Der Eichstätter Liturgiker *Jürgen Bärsch* greift eben aus dem Zweiten Vatikanum jene Reform heraus, welche die sichtbarste Veränderung nach sich zog – die Liturgiereform. An ihr reflektiert er das zentrale Verhältnis von Vertrautem und Unvertrautem in der Liturgie. Sosehr Liturgie das Vertraute und Sichere braucht, aus strikt theologischen Gründen darf sie sich allerdings dem Unvertrauten nicht versperren: Denn „die Liturgie (lebt) immer auch vom ‚Unvertrauten‘, vom ‚Überraschenden‘, vom Wirken des lebendigen Gottes.“

Ein spezifischer Ort, wo christlicher Glaube als unvertraut und fremd wahrgenommen wird, ist immer mehr die Schule bzw. der offene Begegnungsraum mit säku-

laren ZeitgenossInnen. Die Dresdener Religionspädagogin *Monika Scheidler* arbeitet deshalb das besondere Potenzial religiöser Bildung heraus, um mit dem Fremden und Unbekannten vertraut zu werden. Eine spezielle Aufgabe etwa wäre, Differenzen wahrzunehmen, sie anzuerkennen und Raum zu lassen für unterschiedliche Sichtweisen und Lebensformen, damit christlicher Glaube auf diese Weise pluralitäts- und differenzfähig wird.

Der fünfte Themenbeitrag entstammt der eigenen Feder. Unter dem Titel „Glaube als Kontingenzbewältigung" versuche ich zu zeigen, dass christlicher Glaube nicht nur die Bewältigung von Grenzerfahrungen ist, sondern auch eine Steigerung der Kontingenzwahrnehmung bedeutet. Aus systematisch- und biblisch-theologischer Perspektive geht es darum, zu einem Verständnis zu gelangen, Leben und Glauben zweckfrei zu erfahren. Dies ist heute vielleicht die herausforderndste und dringlichste Erfahrung von Transzendenz.

Den Themenschwerpunkt schließt die Karmelitin *Elisabeth Peeters* mit ihrer Einführung in die schmerzvolle Erfahrung von Mystikerinnen und Mystikern ab, dass sich das unbegreifliche Geheimnis Gottes, so sehr es sich auch „gezeigt" hat, wesentlich entziehen kann. Peeters Ausführungen zur Mystik des Unvertrauten münden in das Fazit, dass die dunkle Nacht der Seele „der Ort der radikalen Anfechtung, aber auch des Durchbruchs zu einer tieferen Dimension der Wirklichkeit, des personalen Gottvertrauens und damit nicht zuletzt auch der Selbstwerdung" ist – weshalb sie ebenso eine beglückende Nacht ist.

Gerne empfehle ich wieder die beiden angebotenen Beiträge von *Hansjürgen Verweyen* und *Johannes Marböck* zur Lektüre. Im Rezensionsteil bieten wir wieder einen aktuellen Überblick über neueste Literatur.

Liebe Leserin, lieber Leser: an dieser Stelle sei noch eine redaktionsinterne Information mitgeteilt. Mit Ende dieses Jahrgangs lege ich die Funktion der Chefredaktion zurück und übergebe sie in neue Hände. Zehn Jahre lang habe ich mit Freude, Engagement und viel persönlichem Gewinn diese Aufgabe ausüben können, und ich wage zu sagen, dass es uns gelungen ist, die ThPQ in dieser Zeit trotz aller Herausforderungen auf dem theologischen Zeitschriftenmarkt inhaltlich gut aufzustellen und ökonomisch abzusichern. Ich danke meinem Redaktionsteam herzlich für seine großartige Mitarbeit, ganz besonders den beiden Redaktionsleitern, Frau Mag. Dr. Eva Drechsler und Herrn Mag. Bernhard Kagerer. Vor allem danke ich auch jenen, die mit Ideen, theologischen Beiträgen und finanzieller Unterstützung das Gedeihen der Zeitschrift gefördert haben. Möge es der ThPQ auch in Zukunft gelingen, Theorie und Praxis, Theologie und Pastoral gelungen und erkenntnisreich zu vermitteln.

Die Lektüre der aktuellen Ausgabe halte für Sie, liebe Leserin, lieber Leser, wertvolle Impulse für die Herausforderung bereit, die jedem Menschen im Leben und Glauben zugemutet wird: im Unvertrauten vertrauen zu können.

Im Namen der Redaktion
Franz Gruber

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte der Verlage Echter, Topos sowie Friedrich Pustet bei. Wir bitten um Beachtung.

Redaktion:
Chefredakteur: Univ.-Prof. Dr. theol. Franz Gruber; *Redaktionsleiter:* Mag. theol. Bernhard Kagerer; *Redakteure:* Univ.-Ass. Dr. theol. Christoph Freilinger, Univ.-Prof. Dr. theol. Franz Hubmann; Univ.-Prof.in Dr.in theol. Ilse Kögler; Univ.-Prof.in Dr.in theol. Hildegard Wustmans.

Theodor Dierk Petzold

Der unvertraute Körper. Entwicklungspsychologische und physiologische Aspekte der Leiblichkeit

Vertrauen ermutigt

◆ **Nicht allen Menschen ist ihr Körper ein vertrauter und verlässlicher Partner in ihrem Leben, darum stellt sich die Frage, wie es zu solchen Störungen kommen kann. Denn als Embryo lebt der Mensch in einem Urvertrauen, das er für sein Leben mitbringt. Der Autor, ausgebildeter Arzt und Therapeut, geht den frühen Lebensabschnitten entlang und zeigt anhand der prägenden Entwicklungen auf, welch entscheidende Rolle das Urvertrauen spielt; Beispiele aus der Therapie illustrieren den interessanten Beitrag. (Redaktion)**

1 Einleitung

Als mich die Anfrage der ThPQ-Redaktion erreichte, einen Aufsatz zu diesem Thema zu schreiben, habe ich mich einerseits sehr gefreut, weil sowohl Vertrauen als auch Körper sehr wichtige Themen in meinem Leben und Beruf sind. Andererseits habe ich mich gewundert darüber, dass der Körper im Titel als „unvertraut" bezeichnet wurde.

Für mich ist mein Körper das Vertrauteste, was ich habe – seit über 60 Jahren lebe ich mit und durch ihn. Auch wenn mir nicht alles an ihm gefällt und ich ihn gelegentlich auch misstrauisch fragend beobachte, so kenne ich ihn schon recht lange und gut und er ist mir am nächsten – dadurch ist er mir der aller Vertrauteste. Als Arzt und Psychotherapeut mit einer körperorientierten Therapieausbildung weiß ich, dass nicht alle Menschen ein derartig vertrautes Empfinden zu ihrem Körper haben – selbst dann nicht, wenn sie schon lange mit ihm gehen. Es scheint mir, dass ‚vertraut sein' nicht nur mit ‚lange kennen' zu tun hat, sondern auch mit ‚vertrauen können'. Und ‚unvertraut sein'? Bedeutet es nur, dass der Körper sich fremd anfühlt? Das könnte Neugier wecken, ihn besser kennen zu lernen. Oder bedeutet ‚unvertraut' eher auch, Misstrauen und Angst vor einem sich fremd anfühlenden Körper zu haben? In einer gelebten ‚Leiblichkeit' sind Vertrauen und Körper zusammen, wächst Vertrauen mit körperlicher Berührtheit.

2 Eine Patientin

Eine Mutter von drei Kindern hat mit 42 Jahren schlagartig ihr Vertrauen in ihren Körper verloren, als sie vom Frauenarzt die Diagnose „Gebärmutterhalskrebs" bekam. Es sollten schon Lymphknoten im Bauchraum befallen sein. Dabei hatte sie vorher noch geglaubt, dass sie ihrem Körper vertrauen könne. Jetzt war es weg, das

Vertrauen. Jetzt war in ihrem Körper ein Krebs gewachsen, der ihr Leben bedrohte. Nicht nur ihr Vertrauen in ihren Körper war verschwunden, auch ihr Vertrauen in Gott war ihr nicht mehr sicher. Sie fühlte sich bestraft – was hatte sie Schlechtes getan, dass sie jetzt so übel krank wurde?!

Im Verlaufe der Begleitung dieser Patientin – während der Diagnosestellung, durch die verschiedenen Krankenhausaufenthalte, durch ihre Hoffnungen und Verzweiflung – habe ich ein Mitgefühl dafür entwickelt, was es heißt, seinen eigenen Körper als etwas Unvertrautes zu empfinden. Sie hat mich gelehrt, meine Achtsamkeit ganz bewusst noch stärker auf Vertrauen-Können zu richten.

3 Vertrauen in das Leben

Als Embryo haben wir nur die eine Chance: zu vertrauen – das Vertrauen in unseren Körper und in die Versorgung durch die Mutter ist dem *Leben in der Einheit* inhärent. Leben in der Einheit ist zutiefst vertraut. Von außen betrachtet verstehen wir es als Selbstregulation in Kommunikation mit der Mutter.

Die neuronalen Verschaltungen, die mit dem Genährt- und Beschützt-Werden sowie der Tätigkeit unserer Organe wie unserer Bewegungen zusammenhängen, bilden sich in der Embryonalzeit – genauso wie die Wahrnehmung der mütterlichen Umgebung.[1] Der Embryo lebt seinen Leib. Es entsteht so schon in der Gebärmutter eine individuelle Leibidentifikation, die Grundlage eines vertrauten Körpers. Auch der Vorgang des Wachsens ist jedem Menschen vertraut.[2]

Vielleicht trifft der Begriff ‚Urvertrauen' die Selbstverständlichkeit, mit welcher der Embryo seine Arme und Beine bewegt, am besten. Urvertrauen ist dem Leben inhärent.[3] Es muss nicht erworben werden. Mit Urvertrauen unternimmt er auch seine Anstrengungen, in Kooperation mit der Mutter an das Licht der Welt zu kommen. Urvertrauen nenne ich die Einstellung, mit der das Neugeborene die ersten Atemzüge nimmt und die Brust sowie die Nähe der Mutter sucht – ein fühl- und sichtbares Vertrauen des Lebens in das Leben. Es könnte gut genetisch verankert sein, denn ohne eine solche Einstellung könnte wohl kein Lebewesen leben – zumindest kein Mensch.

Bei der Geburt, nach dem Verlust der Geborgenheit und Nahrungsquelle der Gebärmutter, ist der eigene Körper zunächst das einzig Vertraute des Kindes. Jetzt ist das Kind in einer kälteren Welt, umgeben von Luft anstatt von Flüssigkeit. Jetzt geht es um ‚Vertrauen im Unvertrauten'. Das Urvertrauen wird auf die Probe gestellt. ‚Was ist hier mit meinem Leben stimmig?' Dabei bringt es viel Urvertrauen mit in die Beziehungen zu seinen Mitmenschen. Dies bedeutet implizit, die Hoffnung und Erwartung zu haben, stimmige Antworten auf seine Lebensäußerungen zu erhalten.

Wenn das Kind dort Bedrohung erlebt anstatt Geborgenheit, Wärme und Nahrung, kann die Aktivität des Urvertrauens – wie die eines Gens – gedrosselt oder gar

1 *Alfred A. Tomatis*, Der Klang des Lebens. Vorgeburtliche Kommunikation – die Anfänge der seelischen Entwicklung, Reinbek b. Hamburg 1987 ([13]2007).

2 *Gerald Hüther*, Was wir sind und was wir sein könnten. Ein neurobiologischer Mutmacher, Frankfurt a. M. 2012.

3 *Theodor Dierk Petzold*, Urvertrauen, Misstrauen und Vertrauen, in: *ders.* (Hg.), Vertrauensbuch zur Salutogenese, Bad Gandersheim 2012, 15–25.

abgeschaltet werden. Als Grundgefühle entstehen Angst und Misstrauen.

4 Annähern und Abwenden – zwei neuropsychische Systeme

Zum Verständnis des Wechselspiels von Vertrauen und Misstrauen ist es hilfreich, sich neuere Erkenntnisse aus der Hirnforschung zu vergegenwärtigen. Es gibt zwei neuropsychische motivationale Schaltsysteme, die wesentlich die Stimmigkeitsregulation[4] ausführen: ein Annäherungssystem und ein Abwendungssystem.[5] Im Gefühl von Vertrauen wird unser Annäherungssystem angeregt. Wir suchen Nähe sowie Verbundenheit und sind bereit sie zuzulassen. Das Annäherungssystem ist mit dem sog. ‚Lustzentrum' verschaltet und führt bei Anregung zu vermehrter Ausschüttung von Dopamin. Aktivität zur Annäherung im Vertrauen bereitet uns Lust.

Für das Kleinkind ist Annäherung primär sinnlich. Im Vertrauen wendet es sich lustvoll an seine Mutter oder an andere Bezugspersonen oder ist offen für Nähe. Wenn das Kind in diesem vertrauensvollen Modus bedrohlich Unstimmiges erlebt, häufige Zurückweisung oder Schmerz, verschließt es sich. Der Annäherungsmodus wird gedrosselt. Es protestiert und/oder wendet sich ab. Wenn es oft abgewiesen wird oder körperlich verletzt wird, werden die Verschaltungen des Abwendungssystems stärker gebahnt, das Kind wird ängstlicher und misstrauischer bzw. aggressiver. Es setzt eine für wirkliche Gefahren sinnvolle Regulation ein, die den Stresspegel des Kindes verstärkt. Für das Kind kann dies bedeuten, immer mehr zu schreien in der Hoffnung oder Erwartung, dass Bezugspersonen ihm helfen oder ihr Verhalten verändern. Wenn das Kind merkt, dass die Bezugsperson ihm auf sein Schreien hin hilft, sich also dem Kind vertrauensvoll annähert, dann erlebt es Selbstwirksamkeit und entwickelt Selbstvertrauen. Dann kann es wieder in seinen Annäherungsmodus umschalten und Vertrauen finden.

5 Verlässliche Beziehungen

Wenn ein Kind nicht oft genug die Erfahrung von vertrauensvoller Nähe macht, und nicht das Gefühl von verlässlicher Beziehung entwickeln kann, ist sein mitgebrachtes Urvertrauen enttäuscht und wird gehemmt. Der Kinderpsychologe Erik H. Erikson hatte in seiner wichtigen Arbeit zur Entwicklungspsychologie „Kindheit und Gesellschaft" (1957) beschrieben, wie Kinder ein „basic trust" entwickeln, wenn sie verlässliche Beziehungen erleben. „Basic trust" wurde oft mit „Urvertrauen"

[4] Stimmigkeits- oder Kohärenzregulation bezeichnet ein Modell kommunikativer Selbstregulation, das mit Hilfe von Erkenntnissen der Kybernetik, Chaosforschung und ‚Neuropsychotherapie' (*Klaus Grawe*, Neuropsychotherapie, Göttingen 2004) entwickelt wurde (s. a. *Theodor Dierk Petzold*, Praxisbuch Salutogenese. Warum Gesundheit ansteckend ist, München 2010; *ders.*, Systemische und dynamische Aspekte einer Meta-Theorie für Gesundheitsberufe, in: Tagungsbroschüre ‚Wie können aus Gesundheitsberufen Gesundheitsberufe werden?' Hochschule Magdeburg-Stendal).

[5] Im Englischen „avoidance system", in der deutschsprachigen Literatur wird dies auch ‚Vermeidungssystem' genannt. Da es aber nicht nur Vermeiden aktiviert, sondern auch Abwehr, halte ich den Ausdruck ‚Abwendungssystem' für treffender (vgl. *Klaus Grawe*, Neuropsychotherapie [s. Anm. 3]; *Andrew J. Elliot* (Hg.), Handbook of approach and avoidance motivation, New York 2008).

übersetzt, was mit der hier gegebenen Beschreibung nicht übereinstimmt. Kinder brauchen die Erfahrung von verlässlichen Beziehungen, nicht um ein Urvertrauen zu entwickeln, sondern um es in ihren Beziehungen nicht zu verlieren.[6]

Welche Beziehungserfahrungen Kinder machen müssen, um eine gesunde Beziehungsfähigkeit zu erlangen, ist sehr individuell. Es hängt mindestens von drei Faktoren ab:

1. Wie stark ist bei dem Kind das Annäherungs- bzw. Abwendungssystem genetisch bedingt ausgeprägt?
2. Welche prä- und perinatalen Erfahrungen hat das Kind?
3. Wie ist die *Qualität* der Stimmigkeit der Kommunikation mit der Bezugsperson?

6 Wenn Urvertrauen angeboren ist

Der Unterschied zwischen der verbreiteten Interpretation von „basic trust" als erworbenem „Urvertrauen" und einem angeborenen, möglicherweise genetisch verankerten Urvertrauen ist keineswegs nur akademischer Natur. Dieser kleine Unterschied hat große Konsequenzen für unsere Arbeit. Ist Urvertrauen ausschließlich durch verlässliche Beziehungen in der frühen Kindheit erworben, haben Kinder und Erwachsene schlechte Karten, die dies nicht erwerben konnten. Wenn wir aber annehmen, dass jeder Mensch Urvertrauen als Potenzial sein ganzes Leben lang in sich trägt, erscheint es grundsätzlich möglich, dieses ‚globale' Urvertrauen, falls es auf dem Weg der Beziehungen gehemmt wurde, wieder anzuregen.

Wenn wir darauf vertrauen, dass der Mensch ein Grundbedürfnis nach und die angeborene Fähigkeit zu vertrauensvoller Beziehung und Kooperation[7] hat, erhöht das die Chance, dass das Grundvertrauen durch ihm entgegengebrachtes Vertrauen angeregt wird.

7 Leiblichkeit und Emotionalität

Wenn unser Urvertrauen tiefgehend gehemmt oder gestört ist, berührt die Hemmung die Leiblichkeit. Dann sind leicht auch Körperfunktionen bedroht. Das Urvertrauen ist womöglich die Schaltstelle dafür, ob starker Stress in der Kindheit (wie vor allem häufige auch gewaltsame Abweisungserlebnisse, Überforderung der Eltern u. ä.) häufiger und früher zu chronischen Erkrankungen im Erwachsenenalter führen.[8]

Die Kommunikation von Säuglingen und Kleinkindern mit ihren Bezugspersonen dreht sich ganz wesentlich um physische Bedürfnisse wie Hunger, Durst, Sicherheit, Wärme und Ruhe. In dieser zunächst dialogischen, direkten sozialen Bedürfnis-

6 M. E. passt „Grundvertrauen" besser als Übersetzung für das erworbene „basic trust". Kinder, die eine verlässliche aber abwertende Beziehung erleben, entwickeln Vertrauen in eine solche verlässlich abwertende Beziehung, aber nicht so leicht Vertrauen in eine wertschätzende liebevolle Beziehung, schon gar nicht, wenn diese spontan und gegebenenfalls sprunghaft ist.

7 *Michael Tomasello*, Warum wir kooperieren, Berlin 2010.

8 *Elisabeth Nolde*, Stress als Kind, krank als Erwachsener, in: Medical Tribune 16.07.2011 (http://www.medical-tribune.de/medizin/fokus-medizin/artikeldetail.html?tx_ttnews[tt_news]=17865 – Abruf: 19.06.2012).

kommunikation entstehen die Emotionen wie Freude und Zufriedenheit bei einer stimmigen und befriedigenden Antwort, Wut bei Nichtbeachtung der Bedürfnisse und Traurigkeit bei Verlust bereits erhaltener oder erwarteter Antworten.[9]

Die Grundemotionen sind sozusagen die kommunikative Brücke zwischen individuellen Bedürfnissen und der Gemeinschaft. Wenn wir das, was uns von innen her bewegt (‚E-motion') vertrauensvoll zulassen können, ist das ein Spiegel sozialer Zugehörigkeit unserer menschlichen Bedürfnisse. So sind Emotionen – vom therapeutischen Standpunkt aus gesehen – kommunikative Schlüssel zu den zugrunde liegenden Bedürfnissen. Damit sind sie auch ein Schlüssel zur bewussten Leiblichkeit.

In einem „salutogenen Gespräch" kann eine junge Lehrerin ihre Leiblichkeit verstehen. Sie hat seit acht Jahren ständig Schmerzen im linken Ellenbogen und Arm. Organisch war nichts festzustellen. Sie hatte unter anderem wegen dieser Schmerzen eine psychosomatische Klinik aufgesucht – ohne Erfolg. Erst als sie sich vergegenwärtigte, dass die Schmerzen vor allem beim Strecken des Armes auftreten, also bei einer Bewegung des Wegstoßens, der Abwehr, und sie sich erinnerte, dass sie ihre Mutter oft als übergriffig erlebt hatte und am liebsten weggestoßen hätte, kamen Tränen in ihre Augen. Sie konnte in einem imaginierten Dialog ihrer Mutter ihre Traurigkeit und ihren Schmerz mitteilen, ebenso ihr Bedürfnis nach liebevoller Nähe zu ihr. Mit dem Annehmen und Kommunizieren dieser Emotionen sind ihre Schmerzen im Arm innerhalb von einer Woche verschwunden.

8 Vertrauen in Kooperation

Schon sehr kleine Kinder im Alter von 12 Monaten haben die Fähigkeit, mit der Absicht einer Bezugsperson in Resonanz zu gehen. Der Anthropologe und Entwicklungspsychologe Michael Tomasello[10] nennt dies „geteilte Intentionalität" (bei gemeinsamem Ziel), wenn etwa Menschenkinder sogar in Resonanz mit einem Arbeitsziel von Erwachsenen gehen und dieses kooperativ unterstützen, indem sie z. B. auf einen Gegenstand zeigen, den der Erwachsene gerade sucht, aber nicht sehen kann. Tomasello sieht in dieser „geteilten Intentionalität" die grundlegende Fähigkeit zur kreativen Kooperation und zur Schaffung von Kultur.

Diese menschliche Fähigkeit zum Teilen einer gemeinsamen Absicht kann nun dazu führen, dass sich die Aufmerksamkeit des Kindes immer mehr auf die Motivation des Erwachsenen richtet und es dessen Absichten und Normen erfüllen will. Dadurch fühlt es sich den Bezugspersonen auf eine kooperative Art verbunden – auf eine andere Art, als wenn sein Hunger gestillt wird.

Schon mit drei Jahren werden Kinder explizit so altruistisch für ihr Übersystem, dass sie bemüht sind, z. B. Spielregeln als Konformitätsnormen gegenüber anderen durchzusetzen, ohne dass dies gefordert oder belohnt wurde. Sie engagieren sich für die Kohärenz des Systems.

[9] *Theodor D. Petzold*, Bedürfniskommunikation, in: Psychotherapie Forum 15 (2007), Nr. 3, 127–133; *ders*., Emotionen und Kommunikation, in: DER MENSCH 42/43 (2011), 44–51.

[10] Vgl. Anm. 4.

9 Wenn Erwachsenenziele und Konformitätsnormen nicht stimmig mit der Leiblichkeit sind

Wenn nun der sinnliche Körper in diesen Konformitätsnormen eher eine negative Rolle spielt, die mit Abwertung, Ekel oder auch Verboten belegt ist, wird im Zusammenhang mit diesem das neuropsychische Abwendungssystem aktiviert – gegebenenfalls gegen die eigenen Körperfunktionen.

Zum Beispiel machte eine Mutter sich große Sorgen über eine extreme Verstopfung bei ihrer fünfjährigen Tochter, die schon zu heftigsten Bauchschmerzen und mehreren Krankenhausaufenthalten wegen Verdacht auf Darmverschluss geführt hatte. Auch die Schwiegereltern machten sich Sorgen und fragten das Kind häufig, ob es denn schon ein „Stinkerl" gemacht habe oder sie hielten es an, auf die Toilette zu gehen. Auch die Mutter spricht ständig von dem „Stinkerl", welches das Kind nicht macht – dennoch ist sie bemüht, dem Kind Raum zu lassen. Darauf angesprochen, warum sie denn das „Große", was das Kind machen soll, als ekeliges und deshalb implizit abzulehnendes „Stinkerl" bezeichne, konnte sie reflektieren, dass das Kind sich eigentlich nur krampfhaft der Familiennorm anpassen will, wenn sein Darm sich dermaßen Mühe gibt, den Kot zurückzuhalten, um keine ekelige Stinkerei zu veranstalten.

Trennung bereitet Schmerzen – auch der Versuch, Gefühle und Gedanken vom Körper zu trennen. Andersherum kann es besonders durch Schmerzerfahrung (durch körperliche ‚Züchtigung' ebenso wie eingreifende medizinische Handlungen) zu einer Ablehnung der eigenen Leiblichkeit kommen. Der eigene Körper wird fremd, weil Körperlichkeit im Auge kultureller Konformitätsnormen negativ erscheint bzw. Körper nur als Objekte von Manipulation akzeptiert werden, als „Es" oder „Etwas", nicht aber als Leibsubjekt, nicht als „Ich" oder „Du".[11] Der einst so vertraute Körper wird dann durch die stärker werdende Identifizierung des Kindes mit den Zielen und Inhalten der umgebenden Gemeinschaft und Kultur, einem zunehmenden „Leben in der Sprache"[12], immer mehr zu einem fremden, zum unvertrauten Objekt – das eher eine potenzielle Quelle und ein Ort von Krankheit ist denn ein Ort freudiger Lebendigkeit. Die Kompetenz für dieses eher bedrohliche „Etwas" wird dann gern an Experten des Medizinsystems abgegeben.

10 Kultur und Leiblichkeit

Kinder lernen in ihrem primären sozialen Beziehungssystem – meist in der Familie – schon viel von der Kultur kennen, in welche die Familie eingebettet ist. Sie lernen die Sprache, den Gebrauch von Werkzeugen, Rituale wie Höflichkeit u. a. m. Gefühlsmäßig bleiben sie weitgehend ein Teil der Familie. Das ändert sich erst mit der Pubertät. Mit der erwachenden Sexualität bei gleichzeitig bestehendem Inzestverbot orientiert sich der Jugendliche weg von der Familie hin zu einem größeren System. Die jetzt relevanten Systeme wie Berufsausbildungsbetrieb, Hochschule oder auch Arbeitsstätte verstehe ich als Bestandteile der Kultur. In diesen kulturellen Systemen

[11] Vgl. *Martin Buber*, Ich und Du (Universal-Bibliothek 9342), Stuttgart 1923/1995.

[12] *Humberto Maturana / Francisco Varela*, Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens, München 1987.

gelten andere Regeln als in der Familie. In ihnen wird die Kooperation mit Schwerpunkt auf Produktivität kultiviert. Viele leibliche Bedürfnisse, die in der sozialen Kommunikation in der Familie die Hauptsache waren, sollen hier keine Rolle spielen (wie z. B. Kuscheln, Essen, Schlafen, Geselligkeit, Sex u. ä.). Stattdessen ist der Körper als funktionierendes Instrument zur Produktivität gefragt – in seiner Bedürftigkeit hingegen als potenziell störendes Element eher unerwünscht. Wenn wir mit unserer Haltung und Einstellung, wie wir sie aus unserer Arbeit kennen (z. B. als Therapeut, Abteilungsleiter oder Hilfsarbeiter), in unsere Familie kämen, würden zumindest die Kinder merken, dass da etwas nicht stimmt, und protestieren, dass etwas fehl am Platze sei.

11 Urvertrauen als Ressource im Kohärenzübergang erwachender Sexualität

Die erwachende Sexualität beschert dem Jugendlichen ganz neue Aspekte seines Körpers, die ihm anfangs zumindest leiblich nicht vertraut sind. Das Vertraut-Sein mit dem eigenen Körper und seinen sinnlichen Bedürfnissen wird erschüttert. Es entstehen neue Bedürfnisse und Gefühle, und Mitmenschen werden durch eine andere ‚Brille' wahrgenommen. Ebenso nehmen andere Menschen einen anders wahr und reagieren dementsprechend. Das, was sich zuvor stimmig angefühlt hat, kommt jetzt durcheinander und erscheint chaotisch bis eine Integration in eine neue Ordnung gefunden ist. Diesen Prozess verstehen wir als Kohärenzübergang, als Übergang aus einer stimmigen Verbundenheit in eine neue.[13]

War bei der Geburt die umwälzende Veränderung primär in der Umgebung, geht sie in der Pubertät von innen aus.

Gerade in dieser Phase ist wie in Kohärenzübergängen überhaupt das Urvertrauen als Ressource gefragt. Aus Urvertrauen wird Mut geschöpft und Vertrauen in ungewisse Veränderungen – im zunächst Unvertrauten.[14] Es genügt nicht, auf Vertrautheit – im Sinne von gut kennen – zu bauen. Wieder braucht es das Urvertrauen zum Annehmen dessen, was ist, was sich gerade entwickelt und was kommt. Damit ist auch eine positive Annahme des Inzestverbotes, die sexuelle Trennung von der ansonsten leiblich so nahen Familie, verbunden. Das Kunststück besteht darin, im Bezug auf Stimmigkeit in zwischenmenschlichen Beziehungen zu unterscheiden zwischen Eltern-Kind-Liebe, geschwisterlicher Nähe und partnerschaftlicher Sexualität und Liebe. Sinnliche Lust und Sexualität sollen mit dem Herzgefühl der Liebe verbunden sein.

12 Vertrauen und Kontrolle

Eine gänzliche Trennung von Liebe und Leib macht unseren Körper zum Unvertrauten, zu einem fremden Objekt. Mit dem unvertrauten „Etwas" können wir nicht mehr vertrauensvoll kooperieren.

[13] *Theodor D. Petzold / Nadja Lehmann*, Salutogenesis, globalization, and communication, in: Special Issue of International Review of Psychiatry 23 (2011), No. 6, 565–575; *Theodor D. Petzold*, Kultur, Kooperation, Kreativität und Salutogenese, in: DER MENSCH 44 (2012), 22–30.

[14] Vgl. A. Antonovskys Definition des „sense of coherence SOC" als „dynamisches Gefühl von Vertrauen", *Aaron Antonovsky*, Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit (Forum für Verhaltenstherapie und psychosoziale Praxis 36), Tübingen 1997.

Wo das Vertrauen aufhört, brauchen wir Kontrolle, um uns sicher zu fühlen. Durch wissenschaftliche und medizinische Analyse versuchen wir, dieses unvertraute „Etwas" wieder unter Kontrolle zu bekommen. Dann erscheint unsere Sinnlichkeit als Folge und Funktion z. B. von Hormonspiegeln, die man mit Arzneimitteln regulieren kann. Dabei wird der Körper aus der sozialen Integrität isoliert und somit entleiblicht. An die Stelle eines vertrauensvollen und sinnvollen sowie kreativen Umgangs mit unserem Leib setzen wir eine Illusion von Kontrollierbarkeit des Lebendigen.

Weiterführende Literatur:
Theodor Dierk Petzold (Hg.), Vertrauensbuch – zur Salutogenese, Bad Gandersheim 2012: vielschichtige Aufsätze von Referenten des 7. Symposiums zur Salutogenese zum Thema Vertrauen (2011). Das Resümee: „Ich vertraue, also bin ich."
Michael Tomasello berichtet im kleinen Buch „Warum wir kooperieren" (Berlin 2010) von Forschungsergebnissen mit Affen und Kindern, welche die besondere Fähigkeit zur Kooperation von Menschen zeigen – schon ab 12 Monaten! Kooperation geschieht auf der Grundlage von Vertrauen und ist nach Tomasello die Fähigkeit, Kultur hervorzubringen.
Theodor Dierk Petzold führt in seinem „Praxisbuch Salutogenese – Warum Gesundheit ansteckend ist" (München 2010) die unterschiedlichen Aspekte der Stimmigkeitsregulation in mehreren Lebensdimensionen aus und stellt viele Fragen zur Reflexion und gibt Anregung zur gesunden Selbstregulation. Vertrauen und Urvertrauen sind dabei sehr wichtige Ressourcen.

Andersherum ist eine vertraute Leiblichkeit eine gute Basis zur Annäherung an kulturelle und geistige Ziele sowie eine gute Basis für eine kreative Kooperation. Dann können auch körperliche Symptome als Hinweise zu mehr Stimmigkeit und Integration im sozialen, kulturellen und geistigen Leben verstanden werden.

13 Vertrauen wiederfinden

Nun ist es oft so, dass wir uns erst dann der Entfremdung unseres Körpers bewusst werden, wenn wir bedrohlich oder lebenseinschränkend erkranken, wenn z. B. ein Krebsgeschwulst in ihm wächst oder die Schilddrüse aufgrund einer sog. Autoimmunerkrankung übermäßig Hormone produziert, die uns unruhig machen. Dann erleben die Betroffenen ihren Körper oft als fremd, unvertraut und gegen sich gerichtet.

Wie sollen solche Menschen wieder Vertrauen in den Körper finden, der ihnen das Leben schwer macht oder dies sogar bedroht, der dasselbe Leben bedroht, das er ihnen schenkt oder dessen Subjekt er ist?

Wenn wir die Biografie der Betroffenen anschauen, erscheint es oft andersherum: Das soziale und kulturelle Leben hat es dem Leben des Körpers, der Entfaltung der Leiblichkeit, schwer gemacht. Als Kinder sind wir existenziell auf die Kultur, in die wir uns integrieren wollen, angewiesen. Deshalb haben diese Kontexte einen großen Einfluss auf unser persönliches Werden – auch auf unsere leibliche Biografie, allerdings nicht kausal, wohl aber im Sinne eines Zusammenhanges. Für Kulturschaffende ist ein Verstehen dieser Zusammenhänge bedeutsam.

Die eingangs erwähnte Frau mit dem Gebärmutterhalskrebs ist in einer Um-

gebung groß geworden, in der moralische Normen rigide auch mit Strafe belegt wurden. Diese Patientin hatte als Erwachsene kaum Bezug zu ihren menschlich leiblichen Bedürfnissen, sondern vorwiegend zu den Normen. Ihre Hauptsorge war: „Ganz normal zu sein". Sie hat ihre Verbindung zum Urvertrauen und damit den inneren Frieden einige Stunden vor ihrem Tod wiedergefunden.

14 Ausblick: Eine Kultur des Vertrauens

Salutogen wäre eine Kultur, die Vertrauen in eine autonome Selbst- und Stimmigkeitsregulation kultiviert, ein Vertrauen in die Resonanzfähigkeit jedes einzelnen. Jeder kann sich in seiner Leiblichkeit als Ganzheit in Kommunikation und Resonanz mit seinen Mitmenschen, der Umwelt, der globalen Biosphäre und womöglich einer geistigen Entität erfahren. Eine solche Kultur des Vertrauens gründet auf dem Urvertrauen des Lebens sowie dem zwischenmenschlichen Vertrauen, das man schenken, jedoch nicht fordern kann.

Wenn wir unsere Leiblichkeit, insbesondere die der Kinder und Jugendlichen, wohlwollend und vertrauensvoll annehmen, leisten wir schon einen wertvollen Beitrag – bei allen Problemen, die wir und sie haben können, sich in die Gemeinschaft und Kultur zu integrieren. Die individuelle Entfaltung von Leiblichkeit ist verknüpft mit dem Urvertrauen ins Leben und bedarf zunächst eines Schutzraumes.

Für die Therapie erscheint wichtig, das Vertrauen in die eigene Leiblichkeit wiederzufinden. Dazu sind mehrere Wege hilfreich:

1. Wertschätzen der Emotionen und Rückbesinnen auf die dahinter stehenden menschlichen Bedürfnisse sowie Annehmen derselben und dieser Leiblichkeit Erlaubnis und Raum zur Entfaltung geben.

2. Ein einfühlsames Verstehen der physischen Vorgänge im Kontext soziokultureller Kommunikation. Der Körper ist auch ein Resonanzinstrument in zwischenmenschlicher, kultureller und geistiger Kommunikation.[15] Wenn wir uns selbst als Ganzheit sehen, verstehen wir Körperlichkeit als grundlegende Möglichkeit uns auszudrücken – ob unbewusst oder bewusst. Dann haben körperliche Symptome auch eine soziale und/oder kulturelle Bedeutung. Es geht darum, die häufig implizite Sprache des Körpers zu verstehen.

3. Bewusster – auch reflektiert professioneller – sinnlich-leiblicher Kontakt (Massage u. ä. oder auch experimentelle Selbsterfahrungen), um den Körper wieder auf dem Wege direkter Berührung zu einem vertrauten Leib werden zu lassen.

In allen Stadien von Erkrankung kann ein Mensch wieder Verbindung zu seinem Urvertrauen finden und Stimmigkeit erleben.

Der Autor: *geb. 1948; Arzt für Allgemeinmedizin und Naturheilverfahren in eigener Privatpraxis, European Certificate of Psychotherapy (ECP); Lehrbeauftragter für Allgemeinmedizin an der Medizinischen Hochschule Hannover zum Thema Arzt-Patient-Kommunikation; 1980–1984 Ausbildung in ‚Bioenergetischer Analyse', einer*

[15] *Theodor D. Petzold*, Resonanz-Ebenen. Die Evolution der Selbstorganisation, Bad Gandersheim 2000; *ders. / Nadja Lehmann* (Hg.), Kommunikation mit Zukunft. Salutogenese und Resonanz, Bad Gandersheim 2011.

körperorientierten Psychotherapie; Fortbildungen in diversen Therapiemethoden; 2001–2007 Autonomietraining mit Grossarth-Maticek; Entwicklung einer Ausbildung in ‚Salutogener Kommunikation SalKom®', seit 2008 Durchführung; zahlreiche Vorträge, Seminare und Supervision. 2004 Gründung und Leitung des Zentrum für Salutogenese in Bad Gandersheim mit jährlichem Symposium; seit 2006 Sprecher des Dachverband Salutogenese; verschiedene Arbeitsgruppen von Allgemeinmedizinern und Gesundheitswissenschaftlern; Mitherausgeber von DER MENSCH, der ersten Zeitschrift zur Salutogenese, siehe auch www.salutogenese-dachverband.de; Veröffentlichungen: Salutogene Kommunikation, in: Th. D. Petzold / N. Lehmann (Hg.), Kommunikation mit Zukunft. Salutogenese und Resonanz, Bad Gandersheim 2011, 141–163; The Basics of Systemic Coherence Regulation – A Discourse on a Dynamic and Systemic Approach to Salutogenesis, in: C. Krause / Ch. Mayer (Hg.), Exploring mental health: Theoretical and empirical discourses on salutogenesis, Lengerich (in Druck); Resonanz-Ebenen – Die Evolution der Selbstorganisation, Bad Gandersheim 2000 (Teil II des 4-bändigen Zyklus: Heilen – Evolution im Kleinen. Gesundheit ist ansteckend).

Helmut Krätzl

Rollenumbrüche

Über den Verlust und Wandel der Rollenidentität bei Seelsorgern

◆ **Fünfzig Jahre nach der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils lenkt der Autor den Blick auf die Dynamiken der Identitätskonstruktion, die dieses Konzil bei Priestern ausgelöst hat. Die Argumentation macht deutlich, dass die durch das Konzil entstandenen Fragestellungen, wie sie sich beispielsweise aus der Zusammenarbeit mit Laientheolog/innen und Ehrenamtlichen oder durch die entstandenen inhaltlichen und organisatorischen Herausforderungen im Kontext von Pfarren ergeben, nur auf der Basis des Konzils beantworten lassen. (Redaktion)**

Identitätsverlust ist ein bedrohliches Erlebnis für einen Menschen, weil dieses sein Selbstwertgefühl stört und sein Lebensgefühl tiefgreifend verändert. Noch gefährlicher ist das für einen Priester, da er durch seine ganze Existenz Zeugnis für eine höhere Botschaft abzulegen hat. Nun aber selber unsicher geworden, innerlich gespalten, kann dies kaum noch gelingen; es sei denn, er gibt gerade in dieser Krise seines Lebens ein Beispiel, wie man auch unter Schmerzen sein eigenes Ich wieder finden kann.

Viel häufiger als früher kamen Priester in den letzten Jahrzehnten in eine Identitätskrise. Ein Grund dafür ist die sich rasant verändernde Gesellschaft und die damit einhergehenden Erwartungen an einen Seelsorger. Ebenso hat sich auch die Kirche weiterentwickelt, in welcher der Priester nun selbst wieder seinen neuen Stand finden musste. Was ihm vertraut war in der Kirche, in seinem bestimmten Priesterbild, in der Liturgie, in der Theologie, als er zu seiner Berufung Ja sagte, scheint ihm genommen zu sein. Nicht wenige leiden darunter „unheilbar", werden zu Außenseitern. Viele aber haben Vertrauen zu Neuem, Ungewohntem, Ungekanntem gefunden und so sich weiterentwickeln und entfalten dürfen.

Der Verlust des Vertrauten kann sich auf verschiedenen Ebenen ergeben.

1 „Ist das noch meine Kirche?"

Viele meiner Generation – ich bin 1931 geboren – haben in ihrer Jugend eine sie begeisternde Kirche erlebt: im Krieg, in der Nazizeit, da die Kirche in der Unterdrückung zum Teil zu einer Bekennerkirche wurde. Kardinal Innitzer rief am 7. Oktober 1938 den Jugendlichen im Stephansdom zu: „Euer Führer ist Jesus Christus." Das hat ihn beinah das Leben gekostet.

Nach dem Krieg erlebten wir eine Kirche, die in der Gesellschaft Europas höchstes Ansehen und weitreichenden Einfluss hatte. Die Staatsmänner, die Europa wieder aufbauten, waren vielfach praktizierende Katholiken, wie etwa Konrad Adenauer, Robert Schuman, Alcide Degasperi und in Österreich Julius Raab, Leopold Figl,

Leopold Kunschak und andere, die sich nicht scheuten, mit dem Rosenkranzsühnekreuzzug des Franziskaners P. Petrus Pavlicek auf der Ringstraße zu beten. Die Gesellschaft war damals geschlossen und weitgehend von christlichen Werten geprägt. In vielen Bereichen des öffentlichen Lebens hatte die Kirche Einfluss, in der Politik, der Bildung und der Kunst. Erfreulich stark waren die Jugendgruppen, voll waren die Kirchen am Sonntag. Und viele – auch ich – wurden damals aus Stolz auf diese Kirche Priester.

Einen zusätzlichen „Sprung nach vorn" brachte das II. Vatikanische Konzil, wie dies Johannes XXIII. wünschte. Die Kirche wandte sich der Welt zu, vieles in ihr wurde erneuert. Zahlreiche Menschen erwarteten, dass nun die Kirche, weil ganz „im Heute" angekommen, beinah alle überzeugen müsste.

Ende der 1970er-, Anfang der 1980er-Jahre kam eine große Wende. Viele traten aus der Kirche aus, Priester heirateten, der Messbesuch nahm dramatisch ab. Die Kirche verlor ihren Einfluss auf Gesellschaft und Politik. Neben der Kirche wuchs der Markt des religiösen Angebotes in unterschiedlicher Weise. War ich nicht in einer anderen Kirche Priester geworden, fragten sich manche? War die katholische Kirche nicht selbst an diesem Rückgang schuld, weil sie beim Konzil zu ungeschützt die Fenster zur Welt geöffnet hatte? Manche verloren damals die Freude an ihrem Amt, trauerten der früheren, „ihrer" Kirche nach. Aber viele machten sich mit der neue Situation vertraut und versuchten die wirklichen Gründe zu entdecken. Ohne die Schuld der Kirche hatte sich das Umfeld grundlegend verändert, angestoßen durch die Studentenrevolution 1968. Eine bislang geschlossene, christliche Gesellschaft zerbrach, wurde plural. Die Kirche war nun nur mehr *eine* der sinnstiftenden Institutionen. Das Neue des Konzils jedoch befähigte die Kirche, sich diesen Herausforderungen zu stellen. Sie lernte, dass ihre Aufgabe nicht Herrschaft, sondern Dienst ist – ein Dienst, notwendig für die Gesellschaft, ein Dienst, orientiert am Geist Jesu Christi, der nicht gekommen ist, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen. Kirche will Grundhaltungen einbringen und vorleben, ohne welche die Gesellschaft nicht leben kann. Diese vermag sie sich allerdings nicht allein zu geben, wie unterschiedslose Solidarität, Versöhnung, Friedensvermittlung, Schutz des Lebens in allen Phasen, Anwalt zu sein für die Würde des Menschen weit über gesellschaftliche und wirtschaftliche Nützlichkeit hinaus. Es ist diese Kirche, die meine Generation fasziniert hat, um derentwillen wir Priester geworden sind. Um den neuen Aufgaben entsprechen zu können, hat sie sich verändert.

2 „Ich habe seinerzeit eine andere Theologie gelernt"

Als ich von 1964–1969 Pfarrer in Laa an der Thaya war, hatte ich drei Kapläne. Einer war Neupriester, die anderen zwei wesentlich älter. Sie unterrichteten seit Jahren Religion in einem Gymnasium und in einer Hauptschule. Wenn nun unser junger Mitbruder bei Tisch theologische Themen anschnitt, wie er sie erst kürzlich gelernt hatte, zuckten die beiden anderen zusammen und wurden sichtlich unsicher. „Wir haben das doch anders gelernt und seit Jahren im Religionsunterricht auch so weitergegeben", dachten sie. Diese theologischen Gespräche waren heilsam. Ich erinnerte mich dann auch an meine Studienzeit an der Wiener Universität zwi-

schen 1949 und 1954. Das war eine ganz andere Theologie als nach dem Konzil. Zunächst betraf das die Bibelexegese, die noch ganz unter den einschränkenden Aussagen der päpstlichen Bibelkommission von 1907, 1908 und 1910 stand, was zu einer sehr oberflächlichen Wortexegese mit Realienkunde führte. Von Bibeltheologie hörten wir nichts. Systematisch legte die Dogmatik Lehrsätze vor und suchte diese durch Bibelstellen zu untermauern. Die Moraltheologie konzentrierte sich auf eine rigorose Normenmoral, an der sich das persönliche Gewissen auszurichten hatte und die es zu halten hatte. Hauptzweck der Ehe, dem alle anderen Zwecke unterzuordnen seien, war die Weitergabe des Lebens.

Die Theologie ist die Grundlage jeglicher Verkündigung und des Religionsunterrichtes. Am Speisezimmertisch meines Pfarrhofes erlebte ich den Aufeinanderprall zweier theologischer Denkrichtungen, aber auch, wie sehr die „neue Theologie" die Identität älterer Priester verunsicherte.

Um mit dem nun Neuen vertraut zu werden, war es notwendig, weiter zu studieren, manches ganz neu zu studieren. Dazu fehlte jedoch gerade überlasteten Priestern die Zeit, oft auch die innere Bereitschaft. Nun wuchs in den kommenden Jahrzehnten eine Schülergeneration heran, die ausschließlich durch eine lebensorientierte Theologie zu interessieren war. Und „unter der Kanzel", unter den die Messe Mitfeiernden saßen zunehmend Laien, die nach dem Konzil theologische Kurse besucht oder sogar die ganze Theologie studiert hatten. Ihre Kritik an Predigten mit einer rückständigen Theologie bzw. überhaupt fehlender Theologie, weil man eher die Bibeltexte nacherzählte oder schnell moralisierende Anwendungen suchte, ihre Kritik also stellte die „Lehrautorität" des Verkündigers in Frage und brachte den Priester in erhebliche Unsicherheit.

Bedauerlicherweise haben diese verunsicherten Priester von den Bischöfen zu wenig Hilfe erfahren, ja manchmal war sogar die Kirchenleitung schuld an einer Vertiefung der Kluft zwischen theologisch unterschiedlich denkenden Priestern, weil sie das wirklich Neue in der Theologie zu wenig betonten. Dabei hatten sie als Konzilsväter doch in erstaunlicher Weise selbst „neu" Theologie gelernt – und zwar von ihren theologischen Beratern. Vielfach handelte es sich um Personen, die zuvor wegen ihrer vorausschauenden Theologie gemaßregelt worden waren: vor allem berühmte französische Theologen wie z. B. Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, Henri de Lubac oder Karl Rahner in Deutschland. Es war wohl einmalig, dass damals das Lehramt der Bischöfe und die lehrenden Theologen auf diese Weise zusammenarbeiteten, woraus sich die Möglichkeit ergab, die meist in der alten Theologie vorgelegten Konzilstexte völlig umzuarbeiten. Da begann wirklich eine neue Ära der Theologie in der Bibelwissenschaft, der Dogmatik, der Moraltheologie, in der Stellung der Kirche zu den anderen christlichen Kirchen, den anderen Religionen und zur Welt. Warum haben die heimkehrenden Bischöfe, die vielfach Synoden veranstalteten, nicht auch dafür gesorgt, dass ihre Priester „umlernten"? Vielmehr kam es nach dem Konzil erneut zu Maßregelungen fortschrittlicher Theologen, was nun auch diese existenziell in tiefe Krisen brachte und sie in ihrer Forschung hemmte. Wie so vieles ist auch die Weiterentwicklung der Theologie nach dem Konzil ins Stocken gekommen. Damit ist die Verkündigung in einen Notstand geraten – aber auch die Seelsorger, die dafür verantwortlich neue Wege suchten.

3 Haben die Laien uns Priester verdrängt?

Ein wesentlicher Fortschritt des Konzils war die neue Sicht der Kirche und konsequent auch jene der Liturgie. Ein streng hierarchisches Kirchenbild wurde vom Bild „Kirche sind alle Getauften" abgelöst. Die Taufweihe ist das Konstitutive in der Kirche, gibt Mitgliedschaft und Mitverantwortung in der Kirche. Das Bild vom gemeinsamen Priestertum – lange Zeit eher nur von den Kirchen aus der Reformation gebraucht – wurde nun grundlegend für unsere Kirche, aus dem heraus erst das Weihepriestertum hervorgeht. Aus einer reinen Priesterliturgie wurde die Feier des Gottesvolkes, das daran „tätig" teilnehmen sollte. Pfarrgemeinderäte wurden eingerichtet, die den Pfarrer in der Leitung der Pfarre mitverantwortlich unterstützen. Laien sind nun nicht mehr Objekte der Seelsorge, sondern eigenständige Subjekte. Das alles hat zu einem ganz neuen Verhältnis zwischen Priestern und Laien geführt.

In den 1980er-Jahren war ich öfter zu Besuch in Polen. In Wloclawek, einer kleinen Diözese, referierte ich im Priesterseminar über das, was die Laien nun in Österreich in der Kirche alles tun und tun sollten. Am Ende fragte mich der Regens ganz ängstlich, ob ich meine, dass das auch in Polen einmal so kommen werde. Ich versicherte ihm das, jedoch mit dem Zusatz, dass sie aus einigen Fehlern lernen könnten, die wir gemacht hätten. Die Haltung dieses Regens aber gibt jene Angst wieder, in die auch in Österreich manche Priester gekommen sind. Wer bin ich noch als Priester? Was muss ich alles von Laien annehmen? Was ist nun der wesenhafte Unterschied zwischen Weihepriestertum und gemeinsamem Priestertum?

Hinzu kam, dass das Konzil den Diakonat wieder als selbstständige Weihestufe eingeführt hat. Zu ständigen Diakonen werden auch verheiratete Männer geweiht. Sie „können" fast alles, was Priester bisher getan haben, nur nicht der Eucharistie vorstehen. Pastoralassistentinnen und Pastoralassistenten werden zur Leitung von Wortgottesfeiern beauftragt, können Begräbnisse halten, und wo Priester und Diakone fehlen auch feierlich taufen und der Ehe assistieren. Laienteams leiten manche Pfarren, einen Priester „von außen" braucht es für die Messe sowie für die anderen Sakramente. Was bin ich also heute noch als Priester? War meine Vorstellung vor 50 Jahren nicht anders, viel weiter?

Wo immer Priester solche „Berufszweifel" haben, wird deutlich, dass nach dem Konzil zu wenig theologisch weitergedacht und strukturell weitergearbeitet wurde. Die naturgegebene Spannung zwischen dem Priester und den anderen nun in der Seelsorge mit weitgehenden Vollmachten Beauftragten wurde nicht gelöst. Die ständigen Diakone hatten das Konzil doch zunächst als Hilfe für den steigenden Priestermangel gesehen. Bis heute gibt es aber kein offizielles theologisches Profil für diesen neuen Stand. Karl Rahner hat nämlich gemeint, dass der ständige Diakonat nicht reaktiviert, sondern eigentlich für unsere Zeit neu erfunden worden ist. Das Zueinander von Priestern und qualifizierten Laien in der Seelsorge wurde nicht geklärt. Um gleichsam die Selbstständigkeit der Priester zu betonen, haben Laien betreffende römische Weisungen eher restriktiven Charakter. Betont wird, was Laien alles nicht tun können/dürfen, anstatt ihre Berufung aufgrund von Taufe, Firmung, Beauftragung hervorzuheben und sie zur Bereicherung der Seelsorge zu ermutigen.

Die vielen ungelösten Fragen führen dazu, dass sowohl Priester wie Laien im pastoralen Dienst Identitätsprobleme haben, was da und dort zur Resignation, zu Spannungen oder auch zu Rechthaberei führen kann.

4 Was erwarten die Gläubigen noch vom Priester?

In unserer Jugend nannte man den Priester oft einen „Geistlichen". Man könnte das fast mit „Spiritual" übersetzen. Gemeint ist also einer, der den Gläubigen Auskunft über das Geheimnis des Glaubens, die innere Verbindung zu Gott, die Lebensdeutung mit Blick auf das Letzte vermittelt.

Heute erwartet man vom Priester eine schöne Feier zu den Lebenswenden, zur Taufe, Erstkommunion, Firmung, Hochzeit und zum Begräbnis. Ansprechend gestaltete kirchliche Feiertage ziehen immer noch bedeutend mehr Menschen an als Sonntagsmessen, noch weniger geistliche Begleitung, Seelenführung – wie man früher sagte.

Ein ungarischer Mitbruder, fast gleichzeitig mit mir geweiht, erlebte das dramatisch. Er war Doktor der Theologie, hatte seine geistliche Quelle in der charismatischen Bewegung, hielt in seinem Pfarrhof Räume frei für Menschen, die individuelle Einkehr suchten. Aber es kamen nicht viele. Eines Tages ging er mit einem Besen auf die Straße und fegte den Straßenschmutz weg. Den erstaunten Dorfbewohnern sagte er: „Ich möchte einmal etwas tun, was euch zu nützen scheint. Als Spiritual braucht ihr mich ja offenbar nicht."

Ich meine, auch heute suchen viele Menschen einen Priester, der ihnen Rat und Hilfe für ihr inneres Leben gibt, der mit ihnen in den vielen Zweifeln ihres Glaubens Wege zur Gottesbegegnung sucht, der ihnen Kraft aus dem Glauben in den Schicksalsschlägen vermittelt, der Zeit für sie hat, und der sie teilhaben lässt an seinem eigenen Glaubensweg. Aber hat er die Zeit dafür, wenn er drei oder fünf Pfarren zu versorgen hat? Wie kann er noch Spiritual sein, wenn er einen übergroßen Seelsorgeraum mit vielen Gemeinden gleichsam „dirigieren" muss? Priester im Amt trocknen durch diese äußere Überbelastung innerlich aus, werden zu Managern der Pastoral. Und viele junge Männer, die Theologie studieren, lassen sich gleich gar nicht erst weihen, weil sie eine solche „priesterliche Existenz" fürchten.

5 Ehelosigkeit wird nicht mehr geschätzt

Als meine Genration vor fünfzig und sechzig Jahren zu Priestern geweiht wurde, stand die Ehelosigkeit dieser nicht zur Debatte. Im lateinischen Zweig der römisch-katholischen Kirche gehörte sie einfach dazu. Überdies hörte man in manchen frommen Betrachtungen, dass ehelos zu bleiben, ob Priester, Ordensmann oder -frau, ohnehin die vollkommenere Form des Lebens sei. Wir haben damals auf Ehe und Familie verzichtet, weil wir Priester werden wollten und fühlten uns dabei von den Menschen um uns, wenn auch manchmal bemitleidet, so doch verstanden und getragen.

Heute stoßen wir zölibatär lebende Priester auf weitverbreitetes Unverständnis in der Gesellschaft. Man nimmt uns nicht mehr ab, dass wir dadurch viel verfügbarer für die Gemeinde seien. Ehelosigkeit an sich wird kaum als ein Wert angesehen. Und angesichts des drastischen Priestermangels, der offensichtlich auch durch den

Pflichtzölibat verstärkt wird, breitet sich die Meinung immer weiter aus: Lieber verheiratete Priester, als Gemeinden ohne Priester. Was Priester ganz besonders verletzt, ist die wachsende Pauschalmeinung, viele Priester hielten den Zölibat ohnehin nicht.

Hinzu kommt, dass der Verzicht auf Ehe, Familie, eheliche Liebesbeziehung in den verschiedenen Lebensabschnitten eines Priesters sich immer wieder neu darstellt. Wachsende persönliche Einsamkeit, Unverständnis von außen, Enttäuschungen im eigenen priesterlichen Wirken lassen die Ehelosigkeit noch schwerer ertragen.

Es ist hier nicht der Ort, über Änderungen der Zugangsbedingungen zum Priesteramt zu diskutieren. Wohl aber geht es um Hilfen, die eigene Identität als Priester nicht zu verlieren oder darum, wie diese wiederzugewinnen ist. Das gelingt überall dort, wo man sich als Priester von Menschen gebraucht fühlt, wo die eigene Familie gleichsam durch die viel größere einer Gemeinde oder Gruppe ersetzt wird, wo mit zunehmendem Alter die Spannkraft der eigenen Christusbeziehung nicht abzusterben droht, vielmehr neue Motive und Formen bekommt.

6 Was ist aus dem Konzil geworden?

Es scheint manchmal, als wären besonders jene Priester, die schon vor dem Konzil geweiht wurden, durch die vielen Veränderungen innerlich unsicher geworden. Da ist aber gerade die sogenannte Konzilsgeneration – etwa in den späten 1960er-Jahren und danach geweiht –, die heute ihre Identität zu verlieren scheint. Sie haben all ihre Kräfte eingesetzt, um die Kirche im Sinne des Konzils zu erneuern. Diese Priester waren fasziniert, wie sich die katholische Kirche zu den anderen christlichen Kirchen öffnete, wie sie zunächst alles suchte, was uns ohnehin schon eint, wie sie voll Respekt mit anderen Religionen ins Gespräch kam, wie sie sich auch den sogenannten Ungläubigen zuwandte, mit denen wir Christen uns durch das Gewissen, wie das Konzil sagte, verbunden wissen. Diese Priester brachten viel von der so optimistischen Sicht Johannes XXIII. in die Pastoral. Sie sahen wie der Papst den Menschen zuerst als Abbild Gottes und betrachteten diesen nicht primär als Sünder. Die Welt als gute Schöpfung Gottes stand nicht mehr im Gegensatz zum „Geistigen". Diese Generation mühte sich um eine geschwisterliche Gemeinde in den Pfarren, hörte mehr auf das Gewissen der Gläubigen als auf einen Moralcodex, legte nun die Hl. Schrift als Frohe Botschaft aus und freute sich über die Option für die Armen, wie sie in Lateinamerika ganz im Gegensatz zu früher ausgerufen wurde. Freilich waren manche Wünsche auch subjektiv, gingen über das hinaus, was das Konzil wirklich sagte und wollte, aber es gab einen Aufbruch hinein in eine neue Zeit.

Diese Generation ist nun auch schon in die Jahre gekommen. Die nächste und übernächste weiß nicht mehr viel vom Konzil. Seine Früchte sind für sie wie selbstverständlich, weil sie die Kirche vorher nicht kannten. Und von den rasanten Umbrüchen in der Gesellschaft, die auch die Kirche erschüttern, geschockt, will man heute vielfach die weit geöffneten Fenster der Kirche schließen und zieht sich zurück auf überschaubare geistliche Gemeinschaften. Die sind heute der Kirchenleitung besonders genehm, weil sie kaum an den Vorgängen in der Kirche Kritik üben und auch nicht auf die so notwendigen, noch ausstehenden Reformen drängen. Es gibt Anzeichen in der Gesamtkirche, als wolle man

anstatt in der Richtung des Konzils vorwärts gehen, eher wieder zurückschreiten. Die alte Messliturgie von 1962 wird wieder hervorgekehrt. Den Laien weist man eher den Platz draußen in der Welt zu, als ihre Mitverantwortung in der Kirche ernst zu nehmen. Die Pastoral an den wiederverheirateten Geschiedenen harrt schon seit vierzig Jahren einer barmherzigeren Lösung. Die Ökumene scheint zu stagnieren. Dem wachsenden Priestermangel und der damit verbundenen Ausdünnung der Sakramente – viele Pfarren sind am Sonntag ohne Eucharistie, Krankenpastoral, ohne Krankensalbung – will man durch großangelegte Pfarrzusammenlegungen begegnen. Und wo immer Kritik aus Sorge um die Kirche und ihren Dienst laut wird, in Theologenresolutionen, Pfarrerinitiativen, Laienbewegungen, versucht man diese einzudämmen, ja stellt sogar die Frage, ob deren Vertreter noch ganz auf dem Boden der Kirche stünden. Das raubt einer vom Konzil inspirierten Priesterschaft die Freude an der Arbeit – oder sie suchen auf eigene Faust neue Lösungen.

Wie können diese Seelsorger ihr inneres Gleichgewicht wahren oder wiedergewinnen? Einmal im Blick auf erstaunlich viel Eigenleben in den Gemeinden. Ich selbst erlebe in vielen Pfarren Eigenverantwortung, Suche nach Neuem, was ganz den Intentionen des Konzils entspricht, ohne dass es die Betroffenen wissen. Das Drängen von unten lässt auch die Kirchenleitung nicht mehr in Ruhe. Im Jänner 2012 gab es an der Wiener Theologischen Fakultät ein hochrangiges Symposium „50 Jahre nach Konzilsbeginn“ unter dem Titel „Erinnerungen an die Zukunft.“ Immer wieder wurde dort betont, wie viel Potenzial des Konzils noch nicht verwirklicht ist und längst gehoben werden müsste. Allen, die heute frustriert sind, weil der Fortschritt gehemmt ist, möge das Gedächtnisjahr „50 Jahre nach Beginn des Konzils“ neue Hoffnung geben. Es wird wieder vom Konzil geredet. Und wie damals am Konzil sollten wieder Bischöfe zusammen mit den besten Theologen die Ansätze des Konzils auf die Zeit heute, 50 Jahre danach, weiterdenken. Es geht wieder um eine „Verheutigung“, ein Aggiornamento.

7 Ecclesia, quo vadis?

Wir stehen mitten in den Auseinandersetzungen, wie die Konzilstexte zu interpretieren sind. Von Rom scheint man mehr dazu zu neigen, alles aus der Tradition zu sehen, alles in Kontinuität zu erklären. Nun aber hat das Konzil tatsächlich einen großen Sprung vorwärts gemacht. Es ist Zeit, dies zu erkennen. Und die Glaubwürdigkeit der Kirche, heute oft in Frage gestellt, würde wieder wachsen, wenn man offen zugibt, mit welchem Mut die Konzilsväter tatsächlich Neues zu sagen wagten. Denselben Mut müsste die Kirchenleitung heute haben und einen offenen Dialog darüber nicht nur zulassen, sondern sogar fordern. Und Bischöfe, die heute auch um ihre Identität ringen – solche gibt es –, werden diese finden, wenn sie sich ihrer Verantwortung für die Weltkirche bewusst werden, wie es das Konzil bei Betonung der Kollegialität aller Bischöfe mit dem Papst gelehrt hat. Sie dürfen nicht gegen Rom handeln oder an Rom vorbei. Vielmehr müssten sie sich aus ihrer Mitverantwortung für die Weltkirche heraus bewusst in Rom beharrlich melden, wenn längst fällige Erneuerungen, die in den Ortskirchen besonders spürbar sind, durch einen wachsenden Zentralismus immer wieder verhindert werden.

Ecclesia quo vadis? O. H. Pesch hat einmal gesagt: „Das Konzil ist die Zukunft

der Kirche im 21. Jahrhundert. Eine Alternative dazu gibt es nicht – es sei denn die Großsekte, der niemand mehr zuhört." Wer immer die Kirche davor bewahren will, wer also das Konzil immer wieder in seinem ursprünglichem Geist zur Sprache bringt, leistet ihr und damit der Welt einen unverzichtbaren Dienst, wird aber dadurch auch zu seiner eigene Identität – wo sie verlorenging – finden.

Der Autor: *geb. 1931, Studium der Theologie in Wien, 1954 zum Priester geweiht, 1959 Promotion in Wien, 1964 Promotion an der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom (Kirchenrecht), Bischofsweihe 1977 durch Kardinal Franz König; 1981–1985 Generalvikar der Erdiözese Wien, 1987–2004 Bischofsvikar für Erwachsenenbildung und Priesterfortbildung, 2004–2008 Bischofsvikar für ökumenische Fragen, 2008 Emeritierung, in der österreichischen Bischofskonferenz war er zuständig für schule Angelegenheiten, die Erwachsenenbildung sowie das Katholische Bibelwerk Österreichs und das Seminar für Kirchliche Berufe; Autor zahlreicher Bücher, zuletzt: Mein Leben für eine Kirche, die den Menschen dient (2011); Das Konzil – ein Sprung vorwärts (im Druck).*

Zwischen Anspruch und Wirklichkeit

Andreas Wollbold
Als Priester leben
Ein Leitfaden

Wie kann ein Leben als Priester
glaubwürdig und erfüllt gelingen?

„In seiner theologischen Weite und lebenspraktischen Relevanz ist das Buch die derzeit wohl gründlichste Publikation zum Thema priesterlicher Lebensgestaltung in deutscher Sprache." Theologische Revue

336 S., kart., ISBN 978-3-7917-2285-6
€ (D) 26,95 / € (A) 27,80 / sFr 36,90

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Jürgen Bärsch

Unvertraute Liturgie? Wenn Gewohntes reformiert wird

Beobachtungen zur Liturgiereform des Zweiten Vatikanums

◆ **Der Liturgie wohnt als einem Phänomen von Religion eine Beharrungstendenz inne, die sich Veränderungen widersetzt und Vertrautes zu bewahren sucht. Wenn Liturgie aber von ihrem Wesen her Begegnung mit Gott ist, muss sie immer auch mit dem „Unvertrauten", dem Wirken Gottes rechnen. Der Autor, Liturgiewissenschaftler in Eichstätt-Ingolstadt, geht in sechs Thesen Veränderungen in der Liturgie durch liturgische Reformen nach, die es über die Jahrhunderte immer gegeben hat. Das Hauptaugenmerk liegt auf den Reformen im Anschluss an das Zweite Vatikanum und ihrer Rezeption. (Redaktion)**

An die Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erinnert sich eine Frau aus dem Bistum Trier: „Unser damaliger Kaplan […] sprach plötzlich die Gebete (das Hochgebet und die Wandlungsworte) laut! Ich habe mich richtig erschreckt, denn das war ja ganz ungewöhnlich. Und dann später sogar in deutsch – zum ersten Male konnte ich verstehen, was dort vorher so geheimnisvoll gesprochen (geflüstert) wurde. Bald darauf kam die Öffnung zum Volk hin – ein Erlebnis, das ich nie vergessen werde. […] Dass wir die heilige Kommunion auf der Hand empfangen durften und selbst anfassen – war für mich zuerst nicht so leicht und hat mich Überwindung gekostet."[1] In diesen und ähnlichen Äußerungen klingt an, wie sehr Gläubige die liturgischen Reformmaßnahmen jener Jahre als umwälzende Neuerungen empfanden, die Unsicherheit und Befangenheit hervorriefen. Was über Jahrhunderte als sakrosankt galt, veränderte sich nun innerhalb kurzer Zeit.

Während die genannte Zeitzeugin die Reform insgesamt positiv aufnahm, haben andere mit Ablehnung oder zumindest Unverständnis und Skepsis reagiert: „Ich persönlich fand manche Neuerung gut. Leider gingen aber auch liebgewordene Traditionen bei den neuen Vorschriften verloren. Die lateinischen Messen wurden nun in der jeweiligen Landessprache zelebriert. Konnte man bisher in den katholischen Kirchen auf der ganzen Welt mitbeten, so brauchte man dafür jetzt ein Wörterbuch. Besonders befremdet hatten mich die Veränderungen in unserer Dorfkirche. Die schönen neuen Kreuzwegstationen, der obere Teil eines Marienaltars im Seiten-

[1] *Heidi Buhr*, Persönliche Erlebnisse zu den liturgischen Veränderungen des Konzils, in: *Hans-Joachim Maurer / Bernhard Schneider / Michael Thomas / Hans-Gerd Wirtz* (Hg.), Angekommen oder unterwegs? 40 Jahre Konzil im Bistum Trier. Forschungen – Erlebnisberichte – Zeitzeugen, Trier 2006, 136 f., hier 136.

schiff, eine Herz-Jesu-Statue usw. wurden aus dem Kirchenraum entfernt. Besonders viele ältere Kirchenbesucher waren über diesen rigorosen Kahlschlag erzürnt."[2]

Die beiden willkürlich ausgewählten O-Töne spiegeln auf je ihre Weise Eindrücke von der Rezeption konziliarer Reformen des Gottesdienstes wider. Dabei stimmen sie darin überein, dass das Verlassen des Gewohnten, Liebgewordenen und Sicheren zunächst Irritationen auslöste. Gerade die Liturgie, die in allen gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Umbrüchen und Wandlungen, Turbulenzen und Neuorientierungen den Hort der Sicherheit und Tradition bildete, veränderte sich nun massiv und umfassend. Zwar haben viele Priester und Laien die Liturgiereform als befreiend und als einen Aufbruch erlebt, aber nicht wenige waren auch bestürzt über die Reformschritte und ihre konkrete Umsetzung in den Diözesen und Pfarreien, so dass sie sich und ihre bisherige Glaubenspraxis in Frage gestellt sahen. Bis in die Gegenwart findet die Liturgiereform des Konzils und ihre Rezeption Zuspruch, ruft aber auch aus unterschiedlichen Gründen Widerspruch hervor.

Die folgenden sechs Thesen wollen angesichts der unterschiedlichen Reaktionen auf die Bedeutung liturgischer Reformen für die Erneuerung der Kirche und ihres Glaubenszeugnisses hinweisen, zugleich aber die Ambivalenz solcher Reformen zu bedenken geben und fragen, wieso die Spannung von Beharrung und Wandel, Vertrautheit und Unvertrautheit der Liturgie eingeschrieben bleibt.

1. Veränderungen im Gottesdienst der Kirche sind kein Phänomen der jüngsten Kirchengeschichte, zu allen Zeiten hat es Liturgiereformen gegeben.

Überblickt man die Liturgiegeschichte der abendländischen Kirche, fällt auf, dass es keine Epoche gab, in der sich der Gottesdienst vor allem auf der Ebene der Ortskirchen und Ordensgemeinschaften nicht immer wieder durch Reformen und Eingriffe mehr oder weniger massiv veränderte.[3] Im 4./5. Jahrhundert begann man in der nordafrikanischen Kirche aus Sorge um die Rechtgläubigkeit der Liturgie und die Einheit in der Glaubenspraxis zentrale Gebetsformulare wie das Eucharistische Hochgebet schriftlich festzulegen und nur noch geprüfte und bewährte Vorlagen für den Gebrauch in der Liturgie zuzulassen.[4] Im Mittelalter haben die Zisterzienser mit ihrer Ordensreform eine Liturgiereform verbunden, die wieder an der Benediktsregel Maß nehmen wollte und gegenüber der überbordenden und das Leben der Mönche fast überfordernden Liturgie der Cluniazenser um Authentizität, Wahr-

[2] *Monika Brosowski*, Noch unterwegs und nicht angekommen, in: *Hans-Joachim Maurer* u.a. (Hg.), Angekommen oder unterwegs? (s. Anm. 1) 134 f., hier 134.

[3] Eindrucksvoll wird das in der voluminösen, zweibändigen Festschrift für den Laacher Liturgiewissenschaftler Angelus A. Häußling ausgebreitet: *Martin Klöckener / Benedikt Kranemann* (Hg.), Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes 1–2 (LQF 88), Münster 2002; vgl. auch *Benedikt Kranemann*, Liturgiereform – ein Baustein der Liturgiegeschichte, in: HlD 57 (2003), 225–233.

[4] Vgl. *Martin Klöckener*, Liturgiereform in der nordafrikanischen Kirche des 4./5. Jahrhunderts, in: *ders. / Benedikt Kranemann* (Hg.), Liturgiereformen 1 (s. Anm. 3), 121–168; *ders.*, Das Eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie der christlichen Spätantike, in: Prex Eucharistica 3. Studia. Pars prima: Ecclesia antiqua et occidentalis (SpicFri 42), Fribourg 2005, 43–128.

haftigkeit, Einfachheit bemüht war.[5] Auf gesamtkirchlicher Ebene sollte die nachtridentinische Liturgiereform zu einer umfassenden Einheitlichkeit in der gottesdienstlichen Feier durch die vom Papst neu herausgegebenen römischen Liturgiebücher beitragen, allen voran durch das Missale (1570) und das Brevier (1568). Einheit(-lichkeit) im Gottesdienst der mit dem Papst verbundenen römischen Kirche im Inneren erschien vor dem Hintergrund der Kirchenspaltung durch die Reformation als ein besonderer Wert. Zudem bedurfte die defizitäre Praxis der spätmittelalterlichen Liturgie dringend einer Reform, der man durch die neuen, jetzt weltweiten Anspruch erhebenden Liturgiebücher begegnen wollte. Damit nahm man freilich in Kauf, auf die gottesdienstlichen Eigenriten und -bräuche der Diözesen und Orden weitgehend zu verzichten, sich dem nun allein geltenden römischen Usus anzupassen und in liturgischen Fragen die Entscheidungen der neu geschaffenen Ritenkongregation (1588) entgegenzunehmen und zu befolgen.[6]

Die Beispiele ließen sich vielfältig ergänzen, sie deuten aber bereits an, dass die Kirche nie eine bestimmte Gestalt der Liturgie als die einzig mögliche und allein den Glauben repräsentierende Form betrachtete. Vielmehr gab es im Laufe der Zeit immer wieder Entwicklungen und Anlässe, die eine Erneuerung des Gottesdienstes dringend erforderlich machten. Dabei handelte es sich keineswegs stets um organische, gewissermaßen natürlich aus dem Bestehenden gewachsene Entfaltungen, nicht selten gab es Abbrüche und Umbrüche, Neuorientierungen und Reformen.[7] Dennoch hat sich die Kirche zu allen Zeiten legitimiert gesehen, gemäß den religiösen, sozialen und kulturellen Notwendigkeiten in die Gestalt der Liturgie einzugreifen, sie zu verändern, um Orthodoxie und Orthopraxie zu sichern, kirchliche Einheit herzustellen oder die maßgeblichen Grundlagen des Glaubens in ihrem Gottesdienst wieder sichtbar zu machen.[8] Darum lassen sich Veränderungen im Gottesdienst weder als Novum noch als singuläre Erscheinung beschreiben, sie bilden vielmehr einen Grundzug des christlichen Gottesdienstes und seiner Geschichte.

2. Die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils traf die Kirche im deutschen Sprachgebiet nicht unvorbereitet, bereits Jahrzehnte zuvor gab es Bemühungen um die Erneuerung des Gottesdienstes.

Die Liturgiereform des Konzils ist nicht vom Himmel gefallen. Sie ließ sich in dieser umfassenden Form nur realisieren, weil

5 Vgl. *Alberich Martin Altermatt*, „Id quod magis authenticum …" Die Liturgiereform der ersten Zisterzienser, in: *Martin Klöckener / Benedikt Kranemann* (Hg.), Liturgiereformen 1 (s. Anm. 3), 304–324.

6 Vgl. *Andreas Heinz*, Die eucharistietheologischen Aussagen des Konzils von Trient vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Praxis der Meßfeier, in: *Michael Kessler* (Hg.), Eucharistie. Rückfragen zum Katechismus der Katholischen Kirche, Tübingen 1996, 81–96; *Winfried Haunerland*, Einheitlichkeit als Weg der Erneuerung. Das Konzil von Trient und die nachtridentinische Reform der Liturgie, in: *Martin Klöckener / Benedikt Kranemann* (Hg.), Liturgiereformen 1 (s. Anm. 3), 436–465.

7 Vgl. *Arnold Angenendt*, Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? (QD 189), Freiburg i. Br.–Basel–Wien ^{2}2001.

8 Vgl. *Martin Klöckener / Benedikt Kranemann*, Liturgiereform – Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Systematische Auswertung, in: *dies.* (Hg.), Liturgiereformen 2 (s. Anm. 3), 1081–1108.

seit vielen Jahrzehnten zuvor durch Initiativen einzelner Persönlichkeiten, durch die Arbeit von Benediktinerabteien, durch die Breitenwirkung der katholischen Jugendbewegung, durch umfassende Formen der Bildungsarbeit und durch die forcierte liturgiewissenschaftliche Forschung die Bedeutung der Liturgie für den Glauben der Einzelnen wie das Leben der Kirche auf breiter Ebene neu entdeckt worden war. Die sogenannte Liturgische Bewegung wollte – vor allem angesichts der großen gesellschaftlichen und kulturellen Wandlungen, der beiden Weltkriege des 20. Jahrhunderts und der Erfahrung der NS-Diktatur – allen Gläubigen in der Liturgie die zentrale Quelle des christlichen Glaubens öffnen und ihnen darin Nahrung für die Herausforderungen ihres Lebens geben. Weil der Zugang zu dieser Quelle aber weitgehend zugewachsen und verschüttet war, bedurfte es einer von theologischen Daten getragenen Erneuerung der Liturgie, damit eine Erneuerung der Kirche und des christlichen Lebens aus dem Geist der Liturgie realistische Chancen hatte. Reform und Veränderung standen dabei im Dienst der Kirche und des Glaubenslebens der Einzelnen.[9]

Bereits Papst Pius X. (1903–1914) hatte erste Reformen im Bereich des Kirchenjahres und der Stundenliturgie in Gang gesetzt und mit seinem Wort von der „participatio actuosa" der Gläubigen an den heiligen Mysterien bereits 1903 das Schlüsselwort für die gesamte Erneuerung des Gottesdienstes und das leitende Reformprinzip der Liturgiekonstitution des Konzils geprägt.[10] Dass die Liturgie als Feier der Kirche alle Getauften zutiefst betraf, suchte man in Formen der Gemeinschaftsmesse zu verwirklichen.[11] Volksmessbücher und anderes Schrifttum sollten den Gläubigen helfen, das liturgische Geschehen zu verstehen und sich dem Tun des Priesters am Altar anzuschließen.[12] Bischöfe, Priester und Laien haben in der Zeit der NS-Diktatur und des Zweiten

[9] Aus der Fülle der Literatur seien hier exemplarisch genannt: *Ferdinand Kolbe*, Die Liturgische Bewegung (Der Christ in der Welt IX/4), Aschaffenburg 1964; *Arno Schilson*, Die Liturgische Bewegung. Anstöße – Geschichte – Hintergründe, in: *Klemens Richter / Arno Schilson*, Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung, Mainz 1989, 11–48; *Martin Klöckener*, Die katholische Liturgische Bewegung in Europa. 10 Thesen und Auswahlbibliographie, in: *Bruno Bürki / Martin Klöckener* unter Mitarbeit von *Arnaud Join-Lambert* (Hg.), Liturgie in Bewegung. Beiträge zum Kolloquium „Gottesdienstliche Erneuerung in den Schweizer Kirchen im 20. Jahrhundert", Freiburg/Schw.–Genève 2000, 25–32; *Theodor Maas-Ewerd / Klemens Richter*, Die Liturgische Bewegung in Deutschland, in: *Martin Klöckener / Benedikt Kranemann* (Hg.), Liturgiereformen 2 (wie Anm. 3), 629–648.

[10] Vgl. *Papst Pius X.*, Motu proprio über die Erneuerung der Kirchenmusik „Tra le sollecitudini" vom 22.11.1903, in: *Hans Bernhard Meyer / Rudolf Pacik* (Hg.), Dokumente zur Kirchenmusik unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes, Regensburg 1981, 23–34, hier 25.

[11] Vgl. *Martin Conrad*, Die „Krypta-Messe" in der Abtei Maria Laach. Neue Untersuchungen zu Anfang, Gestaltungsformen und Wirkungsgeschichte, in: ALw 41 (1999), 1–40; *Stefan K. Langenbahn*, Jenseits und Diesseits der Zentren der Liturgischen Bewegung. Materialien und Marginalien zur Frühgeschichte der „Gemeinschaftsmesse" im deutschsprachigen Raum von 1912 bis 1920, in: ALw 46 (2004), 80–105.

[12] Hier sind vor allem die Volksmessbücher von *Anselm Schott* und *Urbanus Bomm* zu nennen, darüber hinaus das vom Klosterneuburger Chorherrn *Pius Parsch* vertriebene Schrifttum. Eine besonders reiche Wirkungsgeschichte entfaltete das Bändchen von *Romano Guardini*, Vom Geist der Liturgie (Ecclesia orans 1), Freiburg i. Br. 1918.

Weltkriegs die Anliegen des Lebens aus der Liturgie und mit der Kirche zu verteidigen gesucht und durften sich schließlich in der Liturgie-Enzyklika Papst Pius' XII. (1939–1958), *Mediator Dei* (1947), und der damals als umstürzend erlebten Reform der Osternacht und der Heiligen Woche (1951/55) bestätigt sehen.[13] Ebenfalls setzte sich schon Jahrzehnte vor dem Konzil der Gebrauch der Volkssprache bei den Sakramentenfeiern durch.[14] Bis zum Vorabend des Konzils haben die kirchlichen Autoritäten immer wieder in die Gestalt der Liturgie eingegriffen und dabei teils umfangreiche Neuordnungen geschaffen. Dabei wogen offenkundig das Wohl der Seelen und der Nutzen für die Gläubigen schwerer als bestimmte geschichtlich gewachsene Formen und Gestalten des Gottesdienstes. Insofern knüpften die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils mit der von ihnen initiierten Liturgiereform an bereits begonnenen Reformmaßnahmen der Jahre und Jahrzehnte zuvor an und führten diese in umfassender Weise fort. Dass die Liturgiekonstitution breite Zustimmung und die nachfolgende Reform aufs Ganze bereitwillige Aufnahme fand sowie auf einen bereiteten Boden traf, ist wohl nicht zuletzt der Liturgischen Bewegung und ihren Protagonisten von den Päpsten bis zu den Gläubigen zu verdanken.

3. Die nachkonziliare Reform wurde vom Formalprinzip der „Participatio actuosa" aller Gläubigen an der Liturgie bestimmt. Es hat in der Folgezeit eine eigene Dynamik entfaltet, erweist sich zugleich als eine bleibende Herausforderung für die Erneuerung des Glaubens und der Kirche.

Es ist schon angeklungen, dass die Forderung nach der „vollen, bewussten und tätigen Teilnahme" aller Gläubigen an den liturgischen Feiern das Leitmotiv für die Reform der Liturgie durch das Konzil darstellt.[15] Weil in der Liturgie Christus, das Haupt, mit der Kirche, seinem Leib, zusammen wirkt, haben alle Getauften als Glieder des einen Leibes Christi wesenhaft Anteil am liturgischen Geschehen.[16] Darum sollen sie dem „Geheimnis des Glaubens nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer beiwohnen", sondern die liturgischen Feiern „bewusst, fromm und tätig mitfeiern"[17]. Das Konzil sieht gerade in dieser vollen und tätigen Teilnahme des ganzen Volkes die „erste und unentbehrli-

[13] Vgl. *Theodor Maas-Ewerd*, Papst Pius XII. und die Reform der Liturgie im 20. Jahrhundert, in: *Martin Klöckener / Benedikt Kranemann* (Hg.), Liturgiereformen 2 (s. Anm. 3), 606–628; *Andreas Heinz*, Liturgiereform vor dem Konzil. Die Bedeutung Pius' XII. (1939–1958) für die gottesdienstliche Erneuerung, in: *ders.*, Lebendiges Erbe. Beiträge zur abendländischen Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte (Pietas Liturgica Studia 21), Tübingen–Basel 2010, 281–314 [Erstveröffentlichung 1999].

[14] So etwa in weiten Teilen der Collectio Rituum […] pro omnibus Germaniae dioecesibus, Ratisbonae 1950 ([5]1960). Vgl. *Andreas Heinz*, Liturgiereform ohne Rom. Ein unbekanntes Kapitel aus der Vorgeschichte des deutschen Einheitsrituales 1950, in: *ders.*, Liturgie und Frömmigkeit. Beiträge zur Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte des (Erz-)Bistums Trier und Luxemburgs zwischen Tridentinum und Vatikanum II, Trier 2008, 327–372 [Erstveröffentlichung 1991].

[15] Vgl. SC 14. – *Martin Stuflesser*, Actuosa Participatio – zwischen hektischem Aktionismus und neuer Innerlichkeit. Überlegungen zur „tätigen Teilnahme" am Gottesdienst der Kirche als Recht und Pflicht der Getauften, in: LJ 59 (2009), 147–186; *Winfried Haunerland*, Participatio actuosa. Programmwort liturgischer Erneuerung, in: Communio 38 (2009), 585–595.

[16] Vgl. SC 7.

[17] SC 48.

che Quelle, aus der die Christen wahrhaft christlichen Geist schöpfen sollen“[18]. Die Forderung nach der tätigen Teilnahme ist demnach also nicht ein pastorales Zugeständnis an die Gläubigen, das in das Belieben der Kirche gestellt ist, sondern sie erwächst aus dem Wesen der Liturgie selbst.

Damit stellt der nachkonziliare Gottesdienst der Kirche einen erhöhten Anspruch an die Mitfeiernden. Konnte, ja musste man lange Zeit während der vom Priester zelebrierten Liturgie seinen eigenen frommen Gedanken nachgehen, die Messandacht oder den Rosenkranz beten, fordert der Maßstab der tätigen Teilnahme, dass alle Gläubigen sich in die gemeinschaftliche Feier einbinden und das ganze liturgische Geschehen bewusst und tätig mitvollziehen. Damit ist ein Paradigmenwechsel angezeigt, der eine nicht zu unterschätzende Mentalitätsveränderung bedeutete und weiterhin verlangt. Bedenkt man, wie lange der Gottesdienst der römischen Kirche dem Denkmuster einer fast ausschließlich auf den Klerus fixierten Liturgie folgte, ist es erstaunlich, dass in relativ kurzer Zeit die weitaus meisten Gläubigen dankbar die Reform begrüßten und der gemeinschaftlichen Feier Rechnung trugen.[19]

Zugleich setzte der Maßstab der „tätigen Teilnahme“ eine Eigendynamik in der konkreten Reformarbeit nach dem Konzil frei und führte zu Erkenntnissen und Konsequenzen, die den Konzilsvätern sicher noch nicht vor Augen standen. Sie gingen zunächst davon aus, dass die lateinische Sprachgestalt der Liturgie erhalten bleiben würde, „vor allem in den Lesungen und Hinweisen und in einigen Orationen und Gesängen“ erschien ihnen der Gebrauch der Volkssprache nützlich.[20] Die wachsende Einsicht, dass nach dem Prinzip der „tätigen Teilnahme“ kein Element der Liturgie mehr ausschließlich als Angelegenheit des Priesters betrachtet werden kann, führte dazu, den Gebrauch der Volkssprache auf alle Teile der Liturgiefeier auszuweiten und davon auch das Zentrum der Messliturgie, das Eucharistische Hochgebet, nicht auszunehmen. Wenn es der Sinn des Gebets der Danksagung und Heiligung ist, „die ganze Gemeinde der Gläubigen im Lobpreis der Machterweise Gottes und in der Darbringung des Opfers mit Christus zu vereinen“[21], setzt dies selbstverständlich voraus, dass die Mitfeiernden dieses Gebet unmittelbar mitvollziehen können, das der Priester „im Namen aller durch Jesus Christus an Gott den Vater richtet“, und zu dem die Gläubigen mit ihrem Amen ihre Zustimmung geben. Insofern lag der vernehmliche Vortrag des Hochgebets in der Volkssprache in der Konsequenz von Artikel 54 der Liturgiekonstitution, die „Muttersprache“ in allen Teilen der Messe zuzulassen, „die das Volk angehen (quae ad populum spectant)“[22].

18 SC 14.

19 Selbstverständlich ist hier im Einzelnen zu differenzieren, wie Umfragen und Erhebungen zeigen. Vgl. *Hans Bernhard Meyer / Julius Morel*, Ergebnisse und Aufgaben der Liturgiereform. Soziologische und pastoralliturgische Erkenntnisse aus einer Umfrage in Innsbruck (Veröffentlichungen der Univ. Innsbruck 52), Innsbruck 1969; *Bernhard Meffert*, Liturgie teilen. Akzeptanz und Partizipation in der erneuerten Messliturgie (Praktische Theologie heute 52), Stuttgart–Berlin–Köln 2000, 98–107.

20 Vgl. SC 36 § 2.

21 Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch, 54; vgl. Grundordnung des Römischen Messbuchs, 78.

22 SC 54; vgl. dazu *Winfried Haunerland*, Participatio actuosa (s. Anm. 15), 589–591.

Es ist klar, dass es letztlich nicht um diese Veränderungen in der äußerlich wahrnehmbaren Gestalt der Liturgie gehen kann. Zwar hatten angesichts des liturgischen Reformstaus zu Beginn der 1960er-Jahre verständlicherweise viele Priester und Laien zunächst vor allem die materiale Seite der Liturgiereform im Auge, wogegen das Programm der Glaubenserneuerung durch Liturgieerneuerung wohl eher in den Hintergrund trat.[23] Heute, fast 50 Jahre nach der Verabschiedung der Liturgiekonstitution, wird deutlicher sichtbar, dass die angestoßene Reform eine Veränderung im Denken und Handeln intendierte, die nicht nur einer längeren Zeitphase („longe durée") bedarf. Fordert doch die „tätige Teilnahme" vor allem die mentale Bereitschaft, sich von der Dynamik der Liturgiefeiern selbst prägen und sich in die Aktionsgemeinschaft mit Christus und der Kirche hineinnehmen zu lassen. Diese setzt eine grundlegende Fähigkeit zum liturgischen Handeln und zur liturgischen Trägerschaft voraus und ist keineswegs mit der äußeren Erneuerung von Riten und Texten erledigt.[24] Vielmehr bleibt die gemeinschaftliche und aus dem Bewusstsein der Taufe gespeiste aktive Teilnahme an dem lebendigen Begegnungsgeschehen zwischen Gott und den Menschen in der Liturgie eine beständige Herausforderung für jeden einzelnen Christen, für die Gemeinde wie für die Kirche insgesamt.

4. Das Konzil und seine unmittelbare Rezeption trafen auf gesamtgesellschaftliche Wandlungsprozesse, die auch auf die Liturgiereform ausstrahlten.

Das Konzil vollzog eine theologische und pastorale Neuorientierung. Mit der Öffnung zu den anderen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften und mit ihnen verbunden im Dienst an der existenziell aufeinander verwiesenen Menschheit sowie mit dem Selbstverständnis als „Volk Gottes", dessen hierarchische Gliederung dem gemeinsamen Auftrag nachgeordnet ist, traf die Kirche zeitlich auf ein sich rapide veränderndes gesellschaftliches Klima. Kritik an den überkommenen politischen Strukturen und an der bis dahin unhinterfragten Stellung der staatlichen wie kirchlichen Autoritäten, Forderung nach politischer Partizipation des „mündigen Bürgers" in der Demokratie und die zunehmende Individualisierung und Liberalisierung als Ausdruck der Selbstverwirklichung bestimmten weithin das Bild der westeuropäischen Gesellschaft.[25] Allerdings hatten bereits seit 1950/51 längst auch kirchlicherseits Wandlungsprozesse in den Mentalitäten des katholischen Mi-

[23] Vgl. neben den in Anm. 9 genannten Darstellungen *Benedikt Kranemann*, Die Liturgiereform im Bistum Münster nach dem II. Vatikanum. Eine Skizze, in: *Bernd Hey* (Hg.), Kirche, Staat und Gesellschaft nach 1945. Konfessionelle Prägungen und sozialer Wandel (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 21), Bielefeld 2001, 67–85, hier 79; *Jürgen Bärsch* / *Winfried Haunerland* (Hg.), Liturgiereform vor Ort. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bistum und Pfarrei (StPaLi 25), Regensburg 2010.

[24] Vgl. *Winfried Haunerland*, Participatio actuosa (s. Anm. 15), 591–594; zu den gegenläufigen gesellschaftlichen Entwicklungen vgl. *Jürgen Bärsch*, Populo congregato. Die Feier der Liturgie als Ausdrucksform der Ekklesiologie, in: *Bernd Dennemarck* / *Heribert Hallermann* / *Thomas Meckel* (Hg.), Von der Trennung zur Einheit. Das Bemühen um die Pius-Bruderschaft (Würzburger Theologie 7), Würzburg 2011, 111–142, hier 138–140.

[25] Vgl. *Axel Schildt* / *Detlef Siegfried*, Deutsche Kulturgeschichte. Die Bundesrepublik – 1945 bis zur Gegenwart, München 2009, 204–302.

lieus eingesetzt, die in den 1960er-Jahren offen zutage traten.[26]

In diese Situation hinein trafen das Konzil und seine praktischen Auswirkungen, die den Gläubigen vor allem durch die Umsetzung der Liturgiereform ins Bewusstsein traten. Dabei dürften viele die Veränderungen im Gottesdienst vor dem Horizont der allgemeinen gesellschaftlichen Veränderungen wahrgenommen haben. Dem politisch-sozialen Reformstau in der Gesellschaft entsprach der liturgische Reformstau in der Kirche. Die wachsende Evidenz, gesellschaftliche und politische Verkrustungen zu lösen und Neuerungen als notwendig zu erachten, förderte die Bereitschaft, auch in der Kirche, und hier speziell im Gottesdienst, Veränderungen zu akzeptieren. Es kann daher nicht verwundern, wenn die gesellschaftliche Diskussion und die innergesellschaftlichen Spannungen im Werte- und Kulturwandel sich gewissermaßen in der Auseinandersetzung um die Liturgiereform, in ablehnenden und zustimmenden Äußerungen, wie sie eingangs zitiert wurden, widerspiegelte.[27]

Die hier angesprochenen Entwicklungen bedingten sich gegenseitig, sorgten aber auch dafür, dass die Pragmatik und Machbarkeit sozialer Veränderungen und ihre rationale Begründung als Muster für das Verständnis und den Umgang mit den liturgischen Reformen übernommen wurden. Dies mag erklären, warum eine einst als sakrosankt geltende Liturgie innerhalb kurzer Zeit einem allgemeinen Umbauprozess unterzogen und Gegenstand von Experimenten werden konnte.[28] Dabei wird man freilich zwischen den Anliegen und Intentionen der konziliaren Liturgiereform, ihrer konkreten Umsetzung in den Gemeinden und den unbestreitbaren Eigenmächtigkeiten mancher Priester unterscheiden müssen.

5. Reformen im gottesdienstlichen Bereich sind sensibel, denn der Liturgie wohnt religionsgeschichtlich eine Beharrungstendenz inne, die sich Veränderungen widersetzt.

Zu Recht hat der Religionsphilosoph Richard Schaeffler davon gesprochen, dass „Glaube, Predigt und Gottesdienst sich in Elementen und Strukturen der Religion bewegen, also dem Alphabet und der Grammatik religiösen Sprechens und Handelns folgen“[29]. Demnach wohnen auch der

[26] Zwar waren die Kirchen Anfang der 1950er-Jahre überfüllt, weil die Zahl der Katholiken rasch gestiegen war und zudem der „Baby-Boom“ einsetzte. Relativ nahm der Kirchenbesuch zu dieser Zeit bereits langsam, aber stetig ab. Besonders bei der jungen Generation brach die überkommene religiöse Praxis stark ein. Vgl. exemplarisch *Wilhelm Damberg*, Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte 79), Paderborn u. a. 1997, 173–184.

[27] Vgl. *Wilhelm Damberg*, Katholiken im Umbruch. Zur historischen Verortung des II. Vatikanischen Konzils, in: *Bernd Hey* (Hg.), Kirche, Staat und Gesellschaft nach 1945 (s. Anm. 23), 61–65, hier 65.

[28] Manche neu geordneten Riten und Texte wurden in begrenztem Maße und in Absprachen mit den kirchlichen Autoritäten erprobt; vgl. dazu auch SC 40. So wurde etwa der Ordo exsequiarum 1966 mit entsprechenden Normen von Papst Paul VI. zur Erprobung veröffentlicht. Vgl. *Pierre-Marie Gy*, Ordo exsequiarum pro adultis, in: Notitiae 2 (1966), 353–363; De experimentis Ordinis exsequiarum, in: Notitiae 3 (1967), 155–164, 269.

[29] *Richard Schaeffler*, Der Kultus als Weltauslegung, in: *Balthasar Fischer* u. a., Kult in der säkularisierten Welt, Regensburg 1974, 9–62, hier 60 f.

christlichen Liturgie Religionsphänomene des Kultes inne. Ihr sind anthropologische Formen und Denkmuster eingeschrieben, die sich rationaler, theologischer und pastoraler Argumentation und Plausibilität weitgehend entziehen.

Dazu zählt vor allem das Motiv des „beständigen Ritus." Er ragt gewissermaßen aus der Sphäre des Göttlichen in die irdische Welt hinein und garantiert bei unbedingter und genauer Befolgung göttlichen Segen, Halt und Zuversicht. Selbst wer das Ritual nicht versteht, erfährt seine Wirkung quasi automatisch, weil es in seiner Sakralität akzeptiert ist, geradezu Ewigkeitswert besitzt und vom Priester korrekt vollzogen wird. Obgleich der christlichen Liturgie von ihrem Verständnis und ihrem Wesen eine solche Ritualität im Grunde fremd ist, wirken diese religionsgeschichtlichen Vorstellungen auch im Gottesdienst der Kirche. Vor allem im Frühmittelalter drang der Ritualismus derart durch, dass er sogar dominierend hervortrat.[30] So hat etwa noch lange Zeit eine einseitige Konzentration auf die richtig und korrekt auszusprechenden Konsekrationsworte im Eucharistischen Hochgebet bei manchen Priestern ein Angst-Syndrom ausgelöst und zu einer skrupulösen Zelebrationspraxis beigetragen.[31] Aber auch weit darüber hinaus hat diese Ritualität gewirkt und bildete über Jahrhunderte in der popularisierten Frömmigkeit des Katholizismus eine bestimmende Größe.[32]

Darum bedürfen Eingriffe, die zu Veränderungen im Gottesdienst führen, einer Sensibilität, welche die religionspsychologischen Gesetzmäßigkeiten beachtet. Die Liturgiekonstitution deutet dies selbst bereits an, wenn sie fordert, die allgemeinen Gestalt- und Sinngesetze der Liturgie und die Erfahrungen der jüngsten Liturgiereform zu beachten. „Schließlich sollen keine Neuerungen eingeführt werden, es sei denn, ein wirklicher und sicher zu erhoffender Nutzen der Kirche verlange es. Dabei ist Sorge zu tragen, dass die neuen Formen aus den schon bestehenden gewissermaßen organisch herauswachsen."[33]

Tatsächlich hat man von unterschiedlicher Seite der nachkonziliaren Durchführung der Liturgiereform den Vorwurf gemacht, die religionspsychologischen Determinanten unterschätzt zu haben.[34] Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, dass die Reform ein Kind ihrer Zeit war. Einerseits hatte man ein großes Zutrauen in die rationale und diskursive Weltdeutung und in die technisierte Machbarkeit reformerischer Prozesse, anderseits stand man gerade jeglichem sakral-rituellen Verständnis der Liturgie skeptisch gegenüber, eine Haltung, die aus dem angewachsenen Re-

30 Vgl. *Arnold Angenendt*, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt [4]2009, 378–387.

31 Vgl. *Hans Bernhard Meyer*, Luther und die Messe. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Meßwesen des späten Mittelalters, Paderborn 1960, 214–237; *Balthasar Fischer*, „Oratio periculosa". Eine altirische Bezeichnung für die Einsetzungsworte in der Messe, in: Prex Eucharistica III/1 (s. Anm. 4), 237–241.

32 Vgl. *Urs Altermatt*, Katholizismus: Antimodernismus mit modernen Mitteln?, in: *ders.* / *Heinz Hürten* / *Nikolaus Lobkowicz* (Hg.), Moderne als Problem des Katholizismus, Regensburg 1995, 3–50; aus liturgiehistorischer Sicht vgl. dazu die Beiträge in *Jürgen Bärsch* / *Bernhard Schneider* (Hg.), Liturgie und Lebenswelt. Studien zur Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte zwischen Tridentinum und Vatikanum II. FS Andreas Heinz (LQF 95), Münster 2006.

33 SC 23.

34 Vgl. *Arnold Angenendt*, Wie ist Liturgie zu reformieren?, in: HlD 57 (2003), 219–224; *ders.*, Liturgik und Historik (s. Anm. 7), 186–195.

formstau wiederum erklärlich erscheint.[35] Der Zeithistoriker Urs Altermatt hat deshalb geradezu von einer Entritualisierung der katholischen Frömmigkeitskultur gesprochen, die einer rationalistischen Wortkultur Platz machte und sich den Lebensformen der modernen Bildungsschichten Europas und Nordamerikas anpasste.[36] Jedenfalls lässt sich aufgrund der Beharrungstendenz verstehen, weshalb die Liturgiereform nicht nur Irritationen, sondern verschiedentlich und bis in die Gegenwart Aggressionen ausgelöst hat.

Weiterführende Literatur:
Die Umsetzung der Liturgiereform auf der Ebene der Ortskirchen beleuchten die Beiträge im Sammelband: *Jürgen Bärsch / Winfried Haunerland* (Hg.), Liturgiereform vor Ort. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bistum und Pfarrei (Studien zur Pastoralliturgie 25), Regensburg 2010.
Rückblickend sind verschiedentlich Beiträge erschienen, die Erreichtes und Ausstehendes der Liturgiereform kritisch resümieren. Zu nennen wären: 40 Jahre Liturgiekonstitution. Relecture und Zukunft. Themenheft Heiliger Dienst 57 (2003), 157–303; *Klemens Richter / Thomas Sternberg* (Hg.), Liturgiereform – eine bleibende Aufgabe. 40 Jahre Konzilskonstitution über die heilige Liturgie, Münster 2004; *Martin Klöckener / Benedikt Kranemann* (Hg.), Gottesdienst in Zeitgenossenschaft. Positionsbestimmungen 40 Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, Fribourg 2006; *Martin Stuflesser* (Hg.), Sacrosanctum Concilium. Eine Relecture der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 1), Regensburg 2011.

6. Die Feier der Liturgie braucht das Vertraute und Sichere, aber sie lebt zugleich immer auch vom „Unvertrauten", dem Wirken Gottes.

Der letztgenannte Punkt hat aus religionspsychologischer Perspektive die Bedeutung der Sicherheit in Gestalt und Vollzug der Liturgie deutlich gemacht. Wie wir im Alltag standardisierte und normierte Abläufe und Handlungssequenzen brauchen, die Halt und Sicherheit geben und uns im „offenen Feld" unseres Lebens entlasten, bedarf es solcher erwartbaren Vollzüge im Gottesdienst. Schon aus rein planerischen Gründen muss ich in etwa einschätzen können, wie lange die Messe am Morgen dauert, weil ich anschließend an meinem Arbeitsplatz erwartet werde oder einen Arzttermin wahrzunehmen habe. Verlässlichkeit im Fortgang der Feier und Sicherheit in den einzelnen Teilen sind schließlich eine Voraussetzung dafür, mich leichter auf das gottesdienstliche Geschehen einzulassen und es innerlich mitzuvollziehen. Es wäre also fatal, würden die Mitfeiernden den spontanen Einfällen des Vorstehers oder anderer liturgischer Dienste ausgesetzt.

Hier wird die anthropologische Bedeutung der normativen liturgischen Ord-

[35] Vgl. etwa *Jakob Baumgartner*, Die nachvatikanische Liturgiereform. Versuche – Erfahrungen – Aufgaben, in: *Guido Kolb* (Hg.), Die katholische Kirche in Stadt und Landschaft Zürich 1523–1807–1983, Zürich 1983, 88–106.

[36] Vgl. *Urs Altermatt*, Konfession, Nation und Rom. Metamorphosen im schweizerischen und europäischen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts, Frauenfeld–Stuttgart–Wien 2009, 276–278.

nungen deutlich.[37] Sie sichern nämlich eine Verbindlichkeit, die schon für das alltägliche Zusammenleben von Menschen unerlässlich, noch mehr aber für eine gemeinschaftliche Feier erforderlich ist. Gerade das genannte Reformprinzip der tätigen Teilnahme aller Gläubigen am Gottesdienst der Kirche setzt eine grundlegende Sicherheit im Vollzug der Liturgie voraus. Nur wenn ich weiß, welche Akklamation ich zu sprechen oder zu singen habe, kann ich mich auf das Geschehen selbst einlassen und mich von seiner Dynamik prägen lassen. Die Beachtung der liturgischen Ordnungen signalisiert deshalb die Wertschätzung der einzelnen Glieder des Volkes Gottes, bewahrt vor Willkür und Beliebigkeit und dient dem geistlichen Wohl der Gläubigen, das der Priester mehr im Auge haben soll, als seine eigenen Wünsche.[38] Dazu gehört natürlich auch die Bereitschaft aller, sich in die kirchliche Gemeinschaft einzufügen und Mitfeiernder zu sein wie es ebenso notwendig ist, sich in den Geist der Liturgie einführen zu lassen und die Beschäftigung mit seiner Theologie und Spiritualität zu suchen. Denn Vertrautheit mit der gottesdienstlichen Feier und ihren einzelnen Elementen setzt zumindest rudimentäre Kenntnisse voraus, wie sie ebenso immer wieder neu der Einübung bedarf.[39]

Wie die Feier der Liturgie Vertrautheit braucht, damit sie sich als gemeinschaftliche Feier entfalten kann, so lebt sie weder allein noch zuerst von unserem menschlichen Handeln. Weil mitten im menschlichen Tun Gott selbst durch seinen Heiligen Geist am Werk ist, bleibt jede liturgische Feier immer ein gnadenhaftes Geschehen und muss daher für die Dimension des „Unvertrauten" durchlässig bleiben. Denn die geistgewirkte Gegenwart Gottes in der Liturgie übersteigt immer unsere menschlichen Erwartungen und Möglichkeiten. Wo Gottes Geist in diese Welt einbricht, erneuert und verwandelt er das Antlitz der Erde und schenkt Anteil am Christusheil. Das ist nicht von uns Menschen mach- und planbar. Es liegt nicht an unserem Können und Gestalten, was die Liturgie bei uns und anderen Menschen anrührt. Insofern lebt die Liturgie immer auch vom „Unvertrauten", vom „Überraschenden", vom Wirken des lebendigen Gottes. Gleichwohl gilt es alles zu tun, was diese Dimension des Gottesdienstes fördert und zu einer lebendigen und fruchtbaren Feier beiträgt. Wünschenswert sind darum alle Bemühungen, die das Gespür für diesen Mysteriencharakter der Liturgie wecken und unterstützen, indem sie die Menschen in das innere Verstehen und Mitvollziehen der liturgischen Mysterien hineinführen.[40]

Vertrautheit und Unvertrautheit in der Liturgie der Kirche dürfen nicht als Gegensätze begriffen werden, sie spiegeln vielmehr zwei Seiten einer Wirklichkeit. Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils hat diese gegenseitige Bedingtheit als Wesen der Liturgie erkannt

37 Weitere Aspekte werden diskutiert bei *Martin Klöckener*, Freiheit und Ordnung im Gottesdienst – ein altes Problem mit neuer Brisanz, in: FZPhTh 43 (1996), 388–419; *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde. Impulse für eine lebendige Feier der Liturgie. 24. Juni 2003 (Die deutschen Bischöfe 74), Bonn 2003, 15–17.

38 Vgl. Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch, 313, 316; Grundordnung des Römischen Messbuchs, 352.

39 Vgl. dazu die Beiträge im Themenheft „Liturgische Bildung": LJ 55 (2005), 65–112.

40 Anregungen und Hilfen finden sich dabei im Sammelband *Winfried Haunerland / Alexander Saberschinsky* (Hg.), Liturgie und Mystagogie, Trier 2007.

und zur Grundlage der Reform gemacht. Deshalb hat sie von der gott-menschlichen Begegnung und der Heiligung des Menschen und der Anbetung Gottes, von der Gegenwart des Paschamysteriums Jesu Christi und der Aktionsgemeinschaft Christi mit seinem Leib, der Kirche, gesprochen.[41] Um dieses Wesen wieder zum Leuchten zu bringen und den Gläubigen diese Quelle wieder zu öffnen, erwies sich eine Reform der Liturgie als unumgänglich. Dieser Weg der Erneuerung bleibt die Herausforderung für die Kirche der Gegenwart und der Zukunft.

Der Autor: *geboren 1959 in Oberhausen/Rheinland, Professor für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt; Veröffentlichungen u. a.: Allerseelen. Studien zu Liturgie und Brauchtum eines Totengedenktages in der abendländischen Kirche (LQF 90), Münster 2004; zus. mit Bernhard Schneider (Hg.), Liturgie und Lebenswelt. Studien zur Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte zwischen Tridentinum und Vatikanum II. FS Andreas Heinz (LQF 95), Münster 2006; zus. mit Winfried Haunerland (Hg.), Liturgiereform vor Ort. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bistum und Pfarrei (StPaLi 25), Regensburg 2010; Unsere Zeit in Gottes Händen. Das Kirchenjahr feiern (Liturgie im Fernkurs 1), Trier 2011.*

[41] Vgl. SC 5–7, 26, 33, 48 u.ö.

Monika Scheidler

Den fremd gewordenen Glauben erschließen?

Religionspädagogische Aufgaben im Kontext missionarischer Pastoral

◆ **Was bedeutet missionarisch Kirche zu sein (Ad gentes 2) für religionspädagogisches Handeln? Monika Scheidler unterscheidet zunächst zwischen einer schwerpunktmäßig „nach außen" (forum externum) und „nach innen" (forum internum) gerichteten Verkündigung und zeigt Umgangsformen mit dem Fremden im Kontext religiöser Bildung auf. In Folge differenziert sie – ausgehend vom Kompetenzmodell des Comenius-Instituts, das unterschiedliche Handlungsformen bzw. Erschließungsdimensionen religiösen Lernens unterscheidet – Schwerpunkte des Kompetenzerwerbs im schulischen Religionsunterricht, bei außerschulischen religiösen Bildungsangeboten und in der gemeindlichen Katechese. Hierbei nennt sie Nuancen des jeweiligen missionarischen Potenzials und der Erschließung des Glaubens an unterschiedlichen Lernorten und bündelt sie anschaulich am Ende. (Redaktion)**

Religiöser Glaube, kirchliche Institutionen und Rituale sind heute – besonders in Gegenden, in denen die Weitergabe christlichen Glaubens seit mehreren Generationen abgebrochen ist – nur noch wenigen Menschen vertraut. Religiöse Vorstellungen und Praxisformen sind vielen fremd geworden. Sie geben pragmatische Formen der Lebensbewältigung an ihre Kinder und Enkelkinder weiter, für die ein Leben ohne expliziten Bezug zu Glaube, Kirche und Religion zur Selbstverständlichkeit wird.[1] In solchen Situationen, die es nicht nur in Ost-, sondern durchaus auch in Norddeutschland und anderen hochgradig säkularen Regionen im deutschsprachigen Raum gibt, stehen Religionsunterricht, Katechese und andere Formen religiöser Bildung zunehmend vor der missionarischen Aufgabe, Menschen einen Glauben zu erschließen, der ihnen weitgehend fremd ist.

Zur Klärung der Frage nach Aufgaben religiöser Bildung im Kontext missionarischer Pastoral wird im Folgenden zunächst das Verständnis von Mission geklärt und auf religionspädagogisches Handeln bezogen. Zweitens werden Umgangsformen mit dem Fremden im Kontext religiöser Bildung skizziert. Drittens werden die Schwerpunkte des Kompetenzerwerbs im

[1] Vgl. *Michael Domsgen*, „Ne glückliche Familie zu haben, ist irgendwo mein Ziel …" Die Familie als Lernort des Glaubens", in: *ders.* (Hg.), Konfessionslos – eine religionspädagogische Herausforderung. Studien am Beispiel Ostdeutschlands, Leipzig 2005, 65–122, 94; *Monika Scheidler*, Religionsunterricht in einem atheistischen Umfeld. Religionspädagogische Situation und Perspektiven in Ostdeutschland, in: Communio 35 (2006), 241–255.

schulischen Religionsunterricht, in der gemeindlichen Katechese und anderen außerschulischen Formen religiöser Bildung in kirchlicher Trägerschaft differenziert und vor diesem Hintergrund die Nuancen des missionarischen Potenzials und der Erschließung des Glaubens an verschiedenen Lernorten beschrieben. Ein Fazit bündelt den Ertrag der Überlegungen.

1 Religiöse Bildung und der missionarische Auftrag der Kirche

Das kirchliche Engagement im Bildungsbereich lässt sich theologisch nicht nur dem christlichen Grundvollzug der Diakonie zuordnen und als kulturelle Diakonie verstehen, sondern es trägt auch zur Verwirklichung der Sendung der Kirche im jeweiligen gesellschaftlichen Umfeld bei und hat mit dem Grundvollzug der Verkündigung zu tun. Aus ekklesiologischer Sicht sind die Sammlung von Christen in einer Gemeinschaft und ihre Sendung/Mission wie zwei Seiten einer Medaille.[2] Für die kirchlich verantwortete religiöse Bildung bedeutet dies, dass beide Seiten als Zielrichtungen zu beachten sind. Insbesondere die Katechese hat die Teilnehmenden auch zur (Ver-)Sammlung in christlichen Gemeinden zu befähigen und somit eine kirchlich-integrierende Funktion zu erfüllen. Zur Förderung der Vertrautheit mit der christlichen Tradition ist es nicht nur in der Katechese, sondern auch im Religionsunterricht (RU) notwendig, das unterscheidend Christliche (im Vergleich zu anderen Weltanschauungen) zu erschließen. Zur anderen Seite hin haben Religionsunterricht und Katechese im Blick auf die christliche Sendung aber auch zu klären, inwiefern die aktuell in unserer Gesellschaft wahrnehmbaren Einstellungen, Überzeugungen und Verhaltensweisen aus christlicher Perspektive bestätigt werden können oder zu kritisieren sind.

Seit die katholischen Bischöfe im Jahr 2000 das Schreiben „Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein“[3] veröffentlicht haben, ist die Rede von „Mission“ in den deutschen Bistümern wieder hoffähig.[4] Das Schreiben „Zeit zur Aussaat“ erwähnt kurz, dass Worte wie Mission und Evangelisierung in der Vergangenheit negativ besetzt waren, weil man damit Erfahrungen von Intoleranz und aufdringlichem Bekehrungseifer verband, aber es liefert keine Definition des Missionsbegriffs. Das 2004 veröffentlichte Schreiben zur Mission der Weltkirche „Allen Völkern Sein Heil“ sorgt für Klärung, indem es Mission definiert als „werbende Einladung zur wahren Freiheit in Christus und zu einer Begegnung …, die das Fremde und Andere respektiert und den Dialog sucht“[5]. Das bedeutet: „Grenzen zu den Anderen hin zu überschreiten und ihnen in Respekt vor ihrer Andersheit das Evangelium so glaubwürdig zu bezeugen und zu verkünden, dass sie sich eingeladen wissen, Jesus nachzufolgen und sein Evangelium anzunehmen.“[6]

Wenn Mission in diesem Sinn verstanden wird und man das Anliegen, missiona-

2 Vgl. *Dieter Emeis / Karl Heinz Schmitt*, Handbuch der Gemeindekatechese, Freiburg 1986, 48.
3 *Die deutschen Bischöfe*, „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein, Bonn 2000.
4 Vgl. *Giancarlo Collet*, Mission – ein anstößiges und zugleich inflationäres Wort, in: euangel 1 (2010), 20–25, 24.
5 *Die deutschen Bischöfe*, Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche, Bonn 2004, 55.
6 Ebd., 37.

risch Kirche zu sein,[7] als Querschnittsaufgabe aller pastoralen Arbeit wahrnimmt, gilt es für das religionspädagogische Handeln in Religionsunterricht und Katechese zu klären, was davon in welcher Weise zur Erfüllung des missionarischen Auftrags der Kirche beitragen kann. An den Lernorten Schule und Gemeinde sowie anderen Orten außerschulischer religiöser Bildung lassen sich durchaus missionarische Anliegen der Kirche verwirklichen – m. E. allerdings mit je eigenen Schwerpunkten. Grundsätzlich ist zu differenzieren zwischen einer bewusst nach außen an die Öffentlichkeit religiös suchender Menschen (forum externum) gerichteten Verkündigung des Evangeliums im Sinne des zuvor skizzierten Missionsbegriffs und der Verkündigung des Evangeliums innerhalb der Kirche (forum internum) zur immer neuen (Selbst-)Evangelisierung der Getauften.

Im Blick auf den gesellschaftlichen Bildungsauftrag der Kirche, der im Religionsunterricht durch die Befähigung junger Menschen zum mündigen Umgang mit ihrer Religionsfreiheit erfüllt wird, liegt es nahe, die Tätigkeit von ReligionslehrernInnen in der Schule an der Schnittstelle von Innen- und Außenperspektive des Glaubens *schwerpunktmäßig* als „nach außen" gerichtete, bezeugende und missionarische Aufgabe im Sinne kultureller Diakonie zu verstehen. Hinsichtlich der (inner-)kirchlichen Bildungsaufgabe der Katechese, Getauften und Taufbewerbern bei der Entfaltung ihrer christlichen Berufung und der bewussten Partizipation an der Gemeinschaft mit Gott und der Christen untereinander zu unterstützen, liegt es nahe, katechetisches Handeln *schwerpunktmäßig* als nach innen, an die christliche Gemeinde/Gemeinschaft, gerichtete Verkündigung zu verstehen – mit dem Ziel einer möglichst tiefgehenden Evangelisierung der Getauften und ihrer Befähigung, die christliche Sendung mitzutragen. Weil die genannten Aufgaben-Schwerpunkte in der Praxis selten in Reinform umsetzbar sind und an beiden Lernorten immer auch kirchlich distanzierte ChristenInnen teilnehmen, die sich nur punktuell auf Lernschritte im Glauben einlassen, kann diese grundsätzliche Aufgaben-Schwerpunkt-Differenzierung in der religionspädagogischen Praxis verschwimmen. Damit jedoch nicht nur diejenigen religionspädagogischen Aufgaben aktiv angegangen werden, die den Vorlieben der jeweils Mitarbeitenden entsprechen, ist es wichtig, diese theologisch begründete Differenzierung im Blick zu behalten und mit ihr das gesamte Aufgabenspektrum.

2 Umgangsformen mit dem Fremden im Kontext religiöser Bildung

In unserer säkularen Gesellschaft ist es nicht mehr selbstverständlich, dass Menschen, die an Angeboten religiöser Bildung teilnehmen, mit Religion und Kirche vertraut sind. Schon die Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit existenziellen Fragen des Menschseins setzt heute viel voraus. Wer sich für die Teilnahme an einem religiösen Bildungsangebot entscheidet, bringt seine subjektiven Vorstellungen und Praxisformen in den Lernprozess mit. Die biografisch geprägten, individuellen religionsbezogenen Vorstellungen sind von religionspädagogisch Handelnden sorgfältig wahrzunehmen, aufzugreifen sowie mit Vorstellungen der Glaubenstradition

[7] Vgl. Ad gentes 2.

zu verknüpfen und nötigenfalls mit dem zu konfrontieren, was aus christlicher Sicht nicht zur Disposition stehen kann. Das Kennenlernen des christlichen Glaubens und seines Geltungsanspruchs, die kritische Auseinandersetzung mit dem subjektiven Glauben einerseits und kirchlichen Traditionen andererseits, sowie die Entwicklung eines reflektierten religionsbezogenen Standpunktes erfordern im säkularen Kontext von allen Beteiligten die Bereitschaft, Fremdes wahrzunehmen, sich auf Ungewohntes einzulassen, unterschiedliche Verständnisweisen gelten zu lassen, eigene Sichtweisen in Frage zu stellen und Gesprächsergebnisse nötigenfalls auch ohne Übereinstimmung stehen lassen zu können. Ins Zentrum religiöser Bildungsprozesse rückt damit ein Lernen an Differenzen.

Begegnungen mit dem fremd gewordenen Glauben können bei kirchlich distanzierten und nichtkonfessionellen Lernenden Prozesse in verschiedene Richtungen in Gang setzen und in der einen Extremform zur selbstbewussten, vollständigen Abgrenzung vom Fremden führen. Dies impliziert eine emanzipatorische Stärkung der persönlichen religionsbezogenen Vorstellungen, Werte und Praxisformen, die mit Aversionen gegen konventionell praktizierte kirchliche Traditionen verbunden sein können.[8] In der anderen Extremform können Begegnungen mit dem christlichen Glauben die Revision subjektiver religiöser Vorstellungen bewirken und selbstgesteuerte, individuelle Transformationen der Glaubenstradition provozieren. Umgekehrt führen auch bei kirchennahen, christlich sozialisierten Lernenden Begegnungen mit fremdartigen religionsbezogenen Vorstellungen und Handlungsformen anderer Lernender entweder zur Abgrenzung und emanzipatorischen Stärkung oder zur Revision der eigenen Vorstellungen. Bei beiden Gruppen können Begegnungen mit dem, was ihnen in weltanschaulicher Hinsicht fremd ist, dazu führen,[9] dass

(a) das Eigene monopolisiert und das Fremde abgewertet oder ausgegrenzt wird,

(b) das Fremde zwar geduldet wird, aber kein Austausch auf Augenhöhe riskiert wird,

(c) Unterschiede zwischen dem Eigenen und dem Fremden harmonisiert werden, indem man Gemeinsamkeiten hervorhebt und Differenzen verschweigt,

(d) Unterschiede zwischen dem Eigenen und dem Fremden eingehend wahrgenommen werden, aber auch Gemeinsamkeiten angemessen zur Geltung kommen.

Die Beobachtung missionarischer Bemühungen in Ostdeutschland zeigt, dass die Differenzen zwischen der christlichen Verkündigung und säkularen Adressaten leicht unterschätzt werden, und dass Christen dazu tendieren, die „areligiöse" Gesellschaft wegen des angeblichen Werteverfalls abzuwerten.[10] Für die Erschlie-

8 Vgl. *Konstantin Lindner*, Das wertebildende Potenzial des Fremden im Kontext religiösen Lernens, in: *Johanna Rahner / Miriam Schambeck* (Hg.), Zwischen Integration und Ausgrenzung, Berlin 2011, 215–236, 228.

9 Vgl. zum Folgenden *Uwe Gerber*, Interreligiöser Dialog zur Friedenserziehung. Abgrenzung – Toleranz und Differenz, in: *ders.* (Hg.), Auf die Differenz kommt es an, Leipzig 2006, 63–78; *Friedrich Schweitzer* u.a., Gemeinsamkeiten stärken – Unterschieden gerecht werden, Freiburg i. Br. 2002.

10 Vgl. *Eberhard Tiefensee*, „Religiös unmusikalisch"? – Ostdeutsche Mentalität zwischen Agnostizismus und flottierender Religiosität, in: *Joachim Wanke* (Hg.), Wiedervereinigte Seelsorge, Leipzig 2000, 24–53, 46–50.

ßung des fremd gewordenen Glaubens im Rahmen religiöser Bildung erweisen sich erfahrungsgemäß vor allem Bemühungen zur differenzierten Wahrnehmung des Fremden bei gleichzeitiger Beachtung der Gemeinsamkeiten als zielführend, welche die Eigenständigkeit fremdartiger religionsbezogener Vorstellungen respektieren und von den Lernenden nicht erwarten, dass sie ihre subjektiven Vorstellungen vorschnell mit christlich tradierten Vorstellungen harmonisieren.

Die Hoffnungsdimension des Glaubens, die christliche Wertvorstellungen sowie Handlungsformen inspiriert und motiviert, kann nichtkonfessionelle und kirchlich distanzierte Lernende hinsichtlich ihrer subjektiven Wertvorstellungen und Praxisformen provozieren. Die differenzierte Wahrnehmung der jeweils fremden Vorstellungen im nuancierten Vergleich mit eigenen Ansichten können Lernende anregen, die Perspektive zu wechseln, Fragen nach Wahrheit und Gewissheit zu sondieren und ihre eigenen Vorstellungen selbstbestimmt zu aktualisieren.[11] Die gezielte Konfrontation mit möglicherweise sperrig erscheinenden religionsbezogenen Vorstellungen und Praxisformen geschieht bei Angeboten religiöser Bildung also durchaus auch im Interesse der Lernenden.

3 Das Potenzial des Religionsunterrichts

Zur Sondierung des missionarischen Potenzials des schulischen Religionsunterrichts, der im Schnittfeld von Innen- und Außenperspektive des Glaubens verortet ist, lohnt sich ein Blick auf zentrale Zielkompetenzen und Inhaltsbereiche religiösen Lernens im Schulfach Religion.[12] Für die Strukturierung von Inhalten und Zielen religiöser Bildung im Religionsunterricht ist m. E. das Kompetenzmodell einer Expertengruppe des Comenius-Instituts besonders hilfreich, das im Rückgriff auf Überlegungen von Ulrich Hemel[13] und in Anlehnung an die Dimensionen der Religiosität nach Charles Glock[14] fünf Handlungsformen bzw. Erschließungsdimensionen religiösen Lernens und vier Gegenstandsbereiche des Religionsunterrichtes unterscheidet.[15] Für Lernprozesse im Religionsunterricht werden folgende Handlungsformen differenziert, die mit dem Lernen an religionsbezogenen Differenzen kompatibel sind:

– *wahrnehmen und beschreiben* religiös bedeutsamer Phänomene (*Perzeption*)

– *verstehen und deuten* religiös bedeutsamer Sprache und Glaubenszeugnisse (*Kognition*)

– *gestalten und handeln* in religiösen und ethischen Fragen (*Performanz*)

11 Vgl. *Konstantin Lindner*, Das wertebildende Potenzial des Fremden (s. Anm. 8), 231.

12 Vgl. zum Folgenden *Monika Scheidler*, Kompetenzerwerb in der Katechese, in: *dies.* / *Angela Kaupp* / *Stephan Leimgruber* (Hg.), Handbuch der Katechese, Freiburg i. Br. 2011, 130–153, 136 ff.

13 Vgl. *Ulrich Hemel*, Ziele religiöser Erziehung, Frankfurt a. M. 1988, bes. 672–690.

14 *Charles Glock*, Über die Dimensionen von Religiosität, in: *Joachim Matthes* (Hg.), Kirche und Gesellschaft – Einführung in die Religionssoziologie II, Reinbek b. Hamburg 1969, 150–168.

15 Vgl. zum Folgenden *Dietlind Fischer* / *Volker Elsenbast* (Red.), Grundlegende Kompetenzen religiöser Bildung. Zur Entwicklung des evangelischen Religionsunterrichts durch Bildungsstandards, Münster 2006, 17–20.

– *kommunizieren und beurteilen* von Überzeugungen mit religiösen Argumenten und im Dialog (*Interaktion*)

– *teilhaben* am öffentlichen Diskurs über Religion und begründet über die Teilnahme an religiöser Praxis in Kirche und Gesellschaft *entscheiden* (*Partizipation*).

Kombiniert man diese Handlungsformen mit den curricular vorgegebenen Inhaltsbereichen des Religionsunterrichtes, lässt sich ein Kompetenz-Strukturmodell konstruieren, welches das Ineinandergreifen von Gegenstandsbereichen und Kompetenzdimensionen in diesem verdeutlicht.

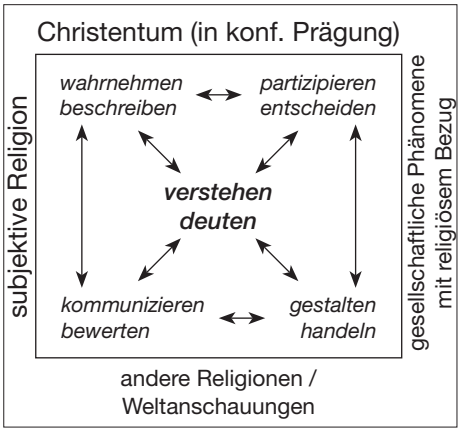


Abb. 1: Kompetenz-Strukturmodell religiöser Bildung im Religionsunterricht[16]

Weil die im Religionsunterricht zu fördernden Kompetenzen überwiegend kognitionsorientiert sind, liegt seine zentrale Erschließungsdimension im Verstehen / Deuten der subjektiven religionsbezogenen Vorstellungen und Praxisformen im Vergleich mit christlich tradierten Vorstellungen und Ausdrucksformen, exemplarisch auch im Vergleich mit Vorstellungen anderer Religionen und Weltanschauungen sowie gesellschaftlichen Phänomenen mit religiösem Bezug. Die übrigen Handlungsformen religiöser Bildung sind in der Schule auf die Kognitionskompetenz hin geordnet.[17] Dies legt auch das Berliner Kompetenzmodell nahe, das die im Religionsunterricht zu erwerbende Partizipationsfähigkeit als Fähigkeit zur Teilhabe am öffentlichen Diskurs über Religion und zur reflexiven Teilhabe an religionsbezogenen Handlungen versteht.[18] Insofern der Religionsunterricht vor allem den Erwerb kognitiver Kompetenzen fördert und darauf ausgerichtet ist, dass die Schüler/innen mündig mit ihrer Religionsfreiheit umzugehen lernen, tragen Lehrer/innen im Fach Religion ekklesiologisch gesehen hauptsächlich zur Verwirklichung der „nach außen" gerichteten bezeugenden und missionarischen Aufgabe der Kirche bei. Die differenzierte Wahrnehmung und Deutung der subjektiven religiösen Vorstellungen der Schüler/innen einerseits und der ihnen teilweise unvertrauten Vorstellungen der christlichen Tradition andererseits können die Lernenden anregen, zumindest probeweise eine christliche Perspektive einzunehmen und nachzuvollziehen, um dann zu klären, wie sie sich selbst zu religiösen

16 Vgl. *Monika Scheidler*, Kompetenzerwerb in der Katechese (s. Anm. 12), 140.

17 Auch die von den deutschen Bischöfen beschriebenen Kompetenzen, die Schüler/innen im Religionsunterricht erwerben sollen, präzisieren vor allem kognitive Kompetenzfacetten religiöser Bildung. Vgl. *Die deutschen Bischöfe*, Kirchliche Richtlinien zu Bildungsstandards für den Religionsunterricht in der Grundschule (2006) / in der Sekundarstufe I (2004), hg. v. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 2004 / 2006.

18 Vgl. *Henning Schluß*, Empirisch fundierte Niveaus religiöser Kompetenz. Deutung, Partizipation und interreligiöse Kompetenz, in: *Andreas Feindt* u. a. (Hg.), Kompetenzorientierung im Religionsunterricht. Befunde und Perspektiven, Münster 2009, 57–72, 62 f.

Fragen positionieren wollen. Dabei können sie Vorurteile gegenüber dem Christentum abbauen, christliche Glaubensvorstellungen bewusst annehmen oder begründet ablehnen, ihren eigenen Standpunkt zu religiösen Fragen entwickeln und in Diskussionen vertreten lernen sowie insgesamt altersgemäße religionsbezogene Vorstellungen entwickeln.

4 Das Potenzial außerschulischer religiöser Bildungsangebote

Bei kirchlich getragenen Angeboten außerschulischer religiöser Bildung – wie z. B. Kirchenführungen für Touristen und in der offenen Jugendarbeit bei kirchlichen Angeboten zur Feier der Lebenswende oder im Rahmen von Segnungsgottesdiensten für Verliebte am Valentinstag[19] – zeigen engagierte Christen den kirchendistanzierten und nichtkonfessionellen Adressaten solcher Projekte ausgewählte Aspekte des christlichen Glaubens. Dabei kann insbesondere die Wahrnehmungskompetenz der Teilnehmenden gefördert werden. Für solche auf die Öffentlichkeit religiös suchender Menschen ausgerichteten Formen religiöser Bildung lassen sich folgende ineinandergreifende Kompetenzen differenzieren:

– *wahrnehmen* und *beschreiben* von Phänomenen und Zeugnissen, die für den christlichen Glauben bedeutsam sind (*Perzeption*)

– *verstehen* und *deuten* christlicher Sprache und Glaubenszeugnisse (*Kognition*)

– probeweise *teilhaben* an christlicher Praxis und christliche Perspektiven nachvollziehen, um begründet über die eigene (Nicht-)Teilnahme an christlicher Praxis *entscheiden* zu können (*Partizipation*)

– *kommunizieren* über religiöse Fragen und *beurteilen* von christlichen Überzeugungen mit religiösen Argumenten im Dialog (*Interaktion*)

– *gestalten* und *handeln* in religionsbezogenen und ethischen Fragen (P*erformanz*).

Kombiniert man diese Handlungsformen mit den spezifisch christlichen Inhaltsbereichen[20] religiösen Lernens, über die bei außerschulischen Bildungsangeboten in kirchlicher Trägerschaft Auskunft gegeben werden kann, lässt sich ein Strukturmodell konstruieren, in dessen Zentrum die Wahrnehmungsfähigkeit als Voraussetzung und Ziel der Lernprozesse steht.

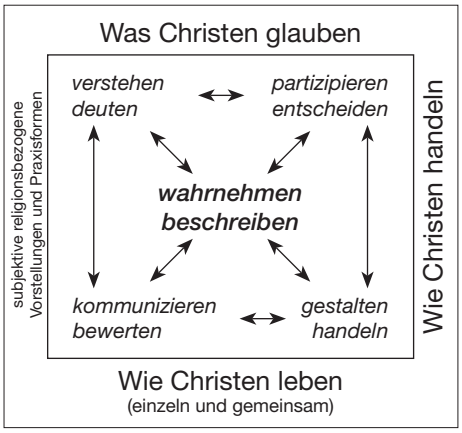


Abb. 2: Kompetenz-Strukturmodell offener, kirchlich getragener außerschulischer religiöser Bildungsangebote

Sofern es sich bei außerschulischen religiösen Bildungsangeboten in kirchlicher Trä-

[19] Vgl. *Reinhard Hauke*, Herzlich eingeladen zum Fest des Glaubens. Projekte für Christen und Nicht-Christen, Leipzig 2009, 24–78.

[20] Dazu gehören entsprechend der Grundstruktur des Katechismus Fragen, was Christen glauben (Credo), wie Christ einzeln und gemeinsam leben (Gebet und Sakramente) und wie sie ethisch handeln (Gebote).

gerschaft um missionarische Angebote für eine interessierte Öffentlichkeit handelt, die ihren kirchlich überwiegend distanzierten oder nichtkonfessionellen Adressaten mit Respekt vor den individuellen Vorstellungen, Einstellungen und Praxisformen begegnen und ihnen gleichzeitig etwas vom christlichen Glauben zeigen, darüber Auskunft geben und den Glauben in Tat und Wort bezeugen, ohne sie zu vereinnahmen, liegt die zentrale Handlungsform der Teilnehmenden bei solchen Lernangeboten im Bereich der Perzeption / Wahrnehmung. Die differenzierte Wahrnehmung von Aspekten des christlichen Glaubens, die den Teilnehmenden nicht vertraut sind, kann irritierend wirken, Auseinandersetzung provozieren, zum probeweisen Einnehmen christlicher Perspektiven anregen und zu nuancierten Vergleichen zwischen den möglicherweise hochgradig säkularen, subjektiven Vorstellungen und christlich tradierten Vorstellungen führen. Einige der Teilnehmenden verändern dabei möglicherweise ihre individuellen Vorstellungen. Wenn die Teilnehmenden sich auf einen längeren und tiefer gehenden Lernprozess im Überschneidungsbereich von Außen- und Innenperspektive des Glaubens einlassen – wie es auf dem Lernweg zur Vorbereitung einer Segnungsfeier zum Eintritt ins Erwachsenenalter geschehen kann oder bei nichtkonfessionellen Kirchenführer/innen, die (zusammen mit christlichen Kollegen) häufiger an Fortbildungen zur Optimierung ihrer Angebote teilnehmen –, können durchaus auch über die Wahrnehmungskompetenz hinausgehende Fähigkeiten gefördert werden.

Außerschulische religiöse Bildungsangebote, die einer interessierten Öffentlichkeit etwas vom christlichen Glauben zeigen und erschließen, tragen (ähnlich wie der schulische Religionsunterricht) primär zur Verwirklichung des „nach außen" gerichteten missionarischen und bezeugenden Auftrags der Kirche bei. Offene Lernangebote zur Wahrnehmung ausgewählter Aspekte des Glaubens im Vergleich mit säkularen Vorstellungen können die Teilnehmenden anregen, christliche Hoffnungsbilder in ihre eigene Sprachwelt zu übertragen, Vorurteile gegenüber der christlichen Religion abzubauen und ihre religionsbezogenen Vorstellungen weiter zu entwickeln. Obwohl die Teilnehmerzahlen bei niederschwelligen Angeboten außerschulischer religiöser Bildung – wie bei Kirchenführungen und Angeboten zur offenen Nacht der Kirchen – ein recht hohes Interesse spiegeln, impliziert dies erfahrungsgemäß nicht, dass sich ein größerer Teil dieser Menschen auch auf tiefer gehende Lernwege einlässt und die Schwelle zum Innenraum der Glaubensgemeinschaft überschreitet.

Auf einen konsequenteren Perspektivenwechsel im Rahmen eines Katechumenatweges[21] zur Auseinandersetzung mit der Frage, ob man selbst Christ werden und sich taufen lassen möchte – oder bei Menschen, die jahrelang in größerer Distanz zur Kirche gelebt haben zur Auseinandersetzung mit der Frage, ob sie Christ bleiben und ihre Taufberufung bewusst (wieder) entdecken, annehmen und leben wollen –, lassen sich in den deutschsprachigen Bistümern nach wie vor nur relativ wenige Jugendliche und Erwachsene ein. Dies hängt

[21] Vgl. *Ernst Werner*, Leitlinien der Katechese mit Erwachsenen im Katechumenat, in: *Monika Scheidler* u. a. (Hg.), Handbuch der Katechese (s. Anm. 12), 375–389; *Klemens Armbruster*, Die Anfangsdynamik erwachsenen Glaubens. Der innere Prozess christlicher Konversion, in: Lebendiges Zeugnis 61 (2006), 262–273.

möglicherweise damit zusammen, dass es für Christen in Situationen, in denen sie sich in der Mehrheitsposition oder in der Position einer starken Minderheit wähnen, besonders unbequem und mühsam ist, die Differenzen zwischen christlichen und säkularen Vorstellungen zu erkennen und zu beschreiben, sich tatsächlich auf einen Perspektivenwechsel einzulassen und mit Andersdenkenden so zu kommunizieren, dass letztere darin eine Einladung zum offenen Dialog wahrnehmen können.

5 Das Potenzial der Katechese

Wenn Menschen sich entscheiden, die Schwelle zum Innenraum der Kirche als Glaubensgemeinschaft zu überschreiten und lernen wollen, christliche Perspektiven einzunehmen und nachzuvollziehen, hat die Kirche ihrer ureigenen Bildungsaufgabe zur Erschließung der christlichen Berufung und der Innenperspektive des Glaubens im „forum internum" nachzukommen. Beim Katechumenat mit Jugendlichen und Erwachsenen zur Vorbereitung auf den Empfang der Taufe und bei der postbaptismalen Katechese mit Menschen, die im Kindesalter oder später getauft wurden, handelt es sich um zielgerichtete und strukturierte Lehr-Lernprozesse zur individuellen und gemeinschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Zuspruch und Anspruch des christlichen Weges.[22]

Weil katechumenale und katechetische Prozesse in der Gemeinde eine größere Nähe zu Vollzügen gelebter Religion haben als Lernprozesse im Religionsunterricht und im Rahmen kirchlich getragener, offener außerschulischer Bildungsarbeit, sind vor allem die Handlungsformen Performanz und Partizipation in Kompetenzmodellen für die Katechese anders zu gewichten als in den Modellen für den Religionsunterricht oder die offene außerschulische Bildungsarbeit.[23] Beim katechetischen Lernen können als Handlungsformen bzw. Kompetenzdimensionen christlichen Glaubens und Lebens, die ineinander greifen und aufeinander aufbauen, gelten:

– *wahrnehmen* und *beschreiben* der für das Leben aus dem christlichen Glauben bedeutsamen Phänomene (*Perzeption*)

– *teilhaben*, Anteil nehmen sowie mitwirken … und *entscheiden*, selbst aktiv in der Gottesbeziehung zu leben und an der Praxis christlicher Gemeinschaft in Kirche und Gesellschaft zu partizipieren (*Partizipation*)

– *kommunizieren* und *bewerten* von subjektiven religiösen Vorstellungen und den Grundsätzen des christlichen Weges, und sich mit eigenen Gründen entscheiden, als Christ zu leben (*Interaktion*);

– *verstehen*, was grundlegend für den christlichen Weg ist, und eigene Erfahrungen im Licht des Glaubens *deuten* (*Kognition*)

– eigene Lebenssituationen im privatfamiliären, beruflich-gesellschaftlichen und gemeindlich-kirchlichen Bereich als Christ *gestalten* und in religiösen sowie ethischen Fragen im Horizont der Gottesbeziehung verantwortlich und situationsangemessen *handeln* (*Performanz*).[24]

Kombiniert man diese Handlungsformen mit den Gegenstandsbereichen der Katechese, lässt sich ein katechesetheoretisch begründetes Kompetenz-Struktur-

22 Vgl. *Monika Scheidler*, Das didaktische Profil der Katechese, in: ebd., 109–129, 111.
23 Vgl. *dies*., Kompetenzerwerb in der Katechese (s. Anm. 12), 143–146.
24 Vgl. ebd., 140 f.

modell konstruieren, das deutlich macht, wie katechetische Inhaltsbereiche und Kompetenzdimensionen ineinandergreifen. Weil der Ziel-Inhalts-Fokus katechetischer Prozesse auf der Entfaltung der Taufberufung liegt, gehören zu den Gegenstandsbereichen der Katechese entsprechend der Grundstruktur des Katechismus die Fragen, was Christen glauben, wie sie leben und wie sie handeln. In der säkularen Gesellschaft hat die Katechese durchaus auch Vergleiche zwischen christlichen und anderen weltanschaulichen Vorstellungen zu ermöglichen. Solche Vergleiche und das Lernen an Differenzen kommen in der Katechese jedoch eher von Seiten der Teilnehmenden als von den inhaltlichen Vorgaben her in den Blick, wenn die Beteiligten sich in ihren Beiträgen auf andersreligiöse und andere weltanschauliche Vorstellungen beziehen. Die zentrale Aufgabe der Katechese besteht so gesehen darin, Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen den (möglicherweise auch andersreligiöse Elemente enthaltenden) individuellen religiösen Vorstellungen der Teilnehmenden und den ihnen teilweise unvertrauten christlichen Symbolen, Deutungen, Werten und Gestaltungsformen zu sondieren und ihnen persönlich bedeutsame Bezüge zu christlichen Vorstellungen und Praxisformen zu erschließen. Weil die primäre katechetische Aufgabe darin liegt, die Teilnehmenden zur Partizipation am Leben in der Gottesbeziehung und der christlichen Gemeinschaft zu befähigen, stehen die Handlungsformen Partizipieren und Entscheiden im Zentrum dieses Modells.

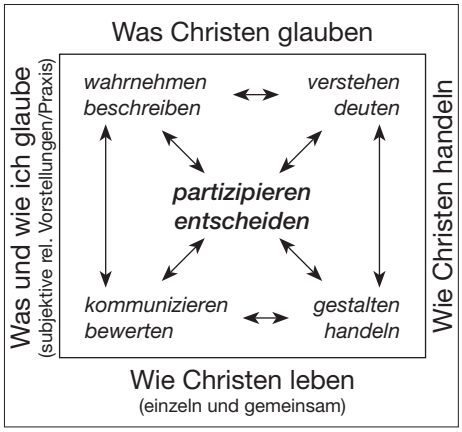


Abb. 3: Kompetenz-Strukturmodell katechetischen Lernens[25]

Dieses Kompetenz-Strukturmodell berücksichtigt, dass die am Katechumenat bzw. der Katechese Teilnehmenden unterschiedliche religionsbezogene Handlungsformen präferieren und mit manchen Handlungsformen erst im Laufe der Zeit vertrauter werden. Im Zentrum eines katechetischen Weges steht aber in jedem Fall die Befähigung zur Partizipation an der Gemeinschaft Gottes mit den Menschen und die Befähigung zur Entscheidung, selbst aktiv in der Gottesbeziehung zu leben, im jeweiligen säkularen Umfeld christlich zu

Weiterführende Literatur:

Michael Domsgen (Hg.), Konfessionslos – eine religionspädagogische Herausforderung. Studien am Beispiel Ostdeutschlands, Leipzig 2005.

Reinhard Hauke, Herzlich eingeladen zum Fest des Glaubens. Projekte für Christen und Nicht-Christen, Leipzig 2009.

Monika Scheidler / Angela Kaupp / Stephan Leimgruber (Hg.), Handbuch der Katechese für Studium und Praxis, Freiburg i. Br. 2011.

[25] Vgl. ebd., 141.

handeln und dies vernetzt mit anderen Christen zu tun. Angesichts der religiösen und weltanschaulichen Pluralität hat die Katechese dazu beizutragen, dass sich den Teilnehmenden auch unvertraute und befremdende Facetten des Glaubens in ihrer Bedeutsamkeit für den individuellen Glauben erschließen. Ekklesiologisch gesehen trägt die Katechese dann primär zur Verwirklichung der „nach innen" gerichteten, bezeugenden und evangelisierenden Aufgabe der Kirche bei. Lernschritte zur Partizipation an der christlichen Sendung machen im katechetischen Feld oft nur die relativ Wenigen, die sich entschieden haben oder sich im Laufe des katechetischen Prozesses entscheiden, ihre Berufung als Christ bewusst zu leben. Faktisch tragen Katecheten in den meisten katechetischen Gruppen vor allem dazu bei, den mehr oder weniger kirchlich distanzierten Teilnehmenden zumindest einige Aspekte des ihnen unvertrauten Glaubens zu erschließen. Damit fördert die Katechese nicht zuletzt die (Selbst-)Evangelisierung der Getauften und der Gemeinden.

6 Fazit

Zur Erschließung des vielen Menschen fremd gewordenen christlichen Glaubens kommt es entscheidend darauf an, die spezifischen Potenziale religiöser Bildung an den verschiedenen Lernorten gut zu nutzen und die Unterschiede zwischen säkularen und christlichen Vorstellungen nicht zu harmonisieren, sondern ein Lernen an Differenzen zu ermöglichen. Bei der Vorbereitung kirchlicher Programme religiöser Bildung gilt es bewusst zu entscheiden, auf welche Adressaten das jeweilige Bildungsangebot hauptsächlich ausgerichtet sein soll und dementsprechend die Kompetenzziele, inhaltlichen Aspekte und Erschließungsformen zu wählen sowie die Einladung zu gestalten. Im Kontakt mit Menschen, denen der Glaube fremd (geworden) ist, stehen hauptberufliche und ehrenamtliche kirchliche Mitarbeiter/innen vor der Herausforderung,[26]

– offen zu sein für die in unterschiedlicher Weise fühlenden, denkenden und glaubenden Menschen, die mit ihren Erfahrungen und Sichtweisen ernst genommen werden möchten und spirituell auf der Suche sind

– ein positives Verhältnis zu experimentellen Lebensstilen aufzubauen

– auch kritischem Denken, skeptischen Einstellungen gegenüber der Existenz Gottes und Glaubenszweifeln der Kommunikationspartner Raum zu geben

– Differenzen sorgfältig wahrzunehmen, kontextuelle Bedingtheiten zu erkennen, mehrdeutige Situationen auszuhalten, unterschiedliche Verständnisweisen (insbesondere des christlichen Glaubens) gelten zu lassen, Gesprächsergebnisse auch ohne Übereinstimmung stehen lassen zu können und pluralitätsfähig zu werden

– sowohl Anknüpfungspunkte zwischen der christlichen Tradition und den religionsbezogenen Vorstellungen und Praxisformen der am jeweiligen Bildungsangebot Teilnehmenden herauszustellen als auch Unterschiede zur Glaubenstradition so in den Blick zu bringen, dass sie an-

[26] Vgl. zum Folgenden *Stephan Leimgruber / Rudolf Englert*, Erwachsenenbildung stellt sich religiöser Pluralität (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 6), Freiburg i. Br. 2005, 11–18, 287–289; *Friedrich Schweitzer*, Postmoderner Lebenszyklus und Religion, Gütersloh 2003, 128–136.

geregt werden, ihre religiösen Vorstellungen weiterzuentwickeln

– angesichts der Vielfalt religiöser Vorstellungen und ihrer Relativierung auch auf das hinzuweisen, was aus christlicher Perspektive nicht zur Disposition stehen kann, und dabei prophetische Aspekte sowie das christliche Proprium einzubringen.

Besonders wichtig ist es für Lernprozesse an den Differenzen zwischen christlichen Vorstellungen und den individuellen (religionsbezogenen) Vorstellungen der Teilnehmenden, Unterschiede nuanciert wahrzunehmen und sie differenziert und respektvoll – ohne Abwertung säkularer Vorstellungen und Aufwertung christlicher Vorstellungen – ins Wort zu bringen, so dass es zum offenen Dialog mit den Menschen kommen kann, denen der christliche Glaube fremd geworden ist.

Die Autorin: *Prof. Dr. theol. habil. Monika Scheidler, geb. 1962, nach Studium in Münster und Tübingen seit 2000 Professorin für Religionspädagogik am Institut für Katholische Theologie der Technischen Universität Dresden. Veröffentlichungen u. a.: Interkulturelles Lernen in der Gemeinde, Ostfildern 2002; Christliche Communio und kommunikatives Handeln. Eine Leitperspektive für die Schule, Altenberge 1993; Herausgeberin zus. mit Angela Kaupp / Stephan Leimgruber: Handbuch der Katechese, Freiburg 2011.*

Franz Gruber

Glaube als Kontingenzbewältigung

◆ **Die moderne, funktional ausdifferenzierte Gesellschaft beurteilt den religiösen Glauben danach, welche Funktionen er für die sozialen Systeme und Individuen erfüllt. Religionssoziologie und Religionspsychologie haben besonders die kontingenzbewältigende Kraft des Glaubens in den Blick genommen: Glaube tröstet in den Widerfahrnissen des Todes, in unvermeidbaren Schicksalsschlägen und Unrechtserfahrungen. Aus theologischer Sicht ist diese Interpretation aber einseitig. Der Linzer Theologe Franz Gruber zeigt in seinem Beitrag, dass der Glaube zugleich Wahrnehmungsverschärfung von Kontingenzen ist, vor allem aber in die Haltung der zweckfreien Begegnung mit dem Transzendenten einführen will. (Redaktion)**

1 Die Unterscheidung vertraut/unvertraut – die spezifische Semantik und Pragmatik von Religion

Menschliches Leben vollzieht sich immer zwischen den Polen des Vertrauten und des Unvertrauten. Es scheint, als wäre die kulturelle und individuelle Organisation des Lebens ein ständiges Ausbalancieren, um das Unvertraute, Überraschende, Unvorhersehbare, Zufällige und Gefährdende des Lebens in Formen des Bekannten, Handhabbaren, Vertrauten und Bewährten zu überführen.[1] Dennoch gilt auch umgekehrt: Menschen suchen das Unvertraute, setzen sich dem Abenteuerlichen und Schrecklichen, dem Noch-nie-Bezwungenen, Noch-nie-Erforschten, Noch-nie-Gewagten, Noch-nie-Erlebten aus. So streben wir seit unseren Anfängen danach, unser Leben einzurichten in einem „Sowohl-Als auch“: sowohl in der „bergenden Höhle“ (H. Blumenberg) als auch schier grenzenlos am „Rande des Universums“ (J. Monod).

Das Phänomen und der Einbruch des „Unvertrauten“ ist keine existenziell oder gesellschaftlich harmlose Sache. Die sogenannten ‚Grundkontingenzen des Lebens‘ – allen voran der Tod, die Hinfälligkeit unserer Natur, Katastrophen und Unglückserfahrungen, kurz: alles, was unser Leben und seinen Sinn in die Krise stürzt – lauern wie ein mächtiger Schatten, der jederzeit den ausgeleuchteten Alltag in Dunkelheit tauchen kann. Um solchen Extremsituationen gewachsen zu sein, hat – nach Ansicht der modernen Hirn- und Evolutionsforschung – der religiöse Glaube eine besondere Funktion ausgebildet: Erst mit dem Gedanken an ein Leben nach dem Tod, der Ritualisierung von Umgangsformen in außeralltäglichen Situationen (wie Geburt, Hochzeit, Opfer, Krankheit, Tod usw.), mit der Etablierung eines religiösen Schutzschildes über alles soziale Leben sei

[1] Niklas Luhmann wies die Bearbeitung des Duals vertraut/unvertraut dem Sozialsystem „Religion“ zu. Religionen erfüllen die soziale Funktion, Unvertrautes mittels Chiffrierungen vertraut zu machen. Vgl. *Niklas Luhmann*, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1997.

es möglich geworden, dass die instinktentbundene menschliche Spezies ein Höchstmaß an evolutionär vorteilhaften Lebenssicherungssystemen ausbilden konnte.

Doch die religionssoziologischen und neurobiologischen Forschungen fördern auch eigentümliche Erkenntnisse zu Tage, die den Nutzen religiöser Einstellungen und Handlungen ausweisen wollen: etwa, dass Nonnen und Priester jene soziale Gruppe bilden, welche die höchste Lebenserwartung hat; dass regelmäßige Meditation belastende Stressoren dämpft und eine heilsame Wirkung ausübt; dass Fasten dem Organismus gut tut; dass der Glaube an Gott die Fortpflanzung fördert oder Hass, Aggressivität und Todesangst vermindert.[2]

Den Glauben als Instrument der Kontingenzbewältigung zu interpretieren, entspringt allerdings erst dem Standort einer säkularen Wissenschaftskultur. Weil diese eine Kultur ohne allgemein verbindliche Anerkennung einer transzendenten Dimension geworden ist, betrachtet sie den religiösen Glauben nicht mehr von seiner Innen-, sondern von seiner funktionalen Außenperspektive. Diese Betrachtungsweise ist Erkenntnisgewinn und -verlust zugleich. Der kritische Blick auf den Glauben macht die impliziten Funktionen und Leistungen einer religiösen Existenz sichtbar, aber auch deren Fehlformen, Entfremdungen und Immunisierungen.

Die moderne Religionskritik hat die Ängste und Irrationalitäten, die Pathologien und gewaltstimulierenden Ingredienzien religiöser Bewältigungsstrategien von Kontingenzen in den Lichtkegel der wissenschaftlichen Rationalität gestellt und einer kritischen Öffentlichkeit ausgesetzt. Im Besonderen waren es die Philosophie, die Soziologie und die Psychologie, welche die positiven Eigenschaften der Religion radikal in Frage stellten. Erinnert sei an Karl Marxens Bild von der Religion als „*Ausdruck*" des wirklichen Lebens und als dessen „*Protestation*". Sie sei ein „Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volkes"[3]. Für Sigmund Freud sind die religiösen Vorstellungen „Illusionen, Erfüllungen der ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche der Menschheit"[4], die dem frühkindlichen Trauma völliger Schutzlosigkeit entspringen und mit der Vorstellung eines allmächtigen Vaters kompensiert worden seien.

Die aufklärerische Enthüllung des Wesens religiösen Glaubens bestätigte einerseits dessen kontingenzbewältigende Wirkung, sah darin aber andererseits eine vertröstende, neurotisierende Bewältigungsstrategie. Einer sich über die Grenzen der Vernunft, der wahren Bedingungen der Gesellschaft und der Psyche aufklärenden Kultur ist der tröstende, hoffende und Wahrheit beanspruchende religiöse Glaube verdächtig geworden. An die Stelle der Tröstung tritt die stoische Anerkennung der Evolution; an die Stelle der Hoffnung tritt der Glaube an die selbsthumanisierende Kraft der menschlichen Zivilisation; an die Stelle der Wahrheit des Gottesglaubens

2 Vgl. *Hans-Ferdinand Angel*, Neurotheologie. Die Neurowissenschaften auf der Suche nach den biologischen Grundlagen menschlicher Religiosität, in: Religionspädagogische Beiträge 49 (2000), 107–127; *Dean Hamer* (Hg.), Das Gottes-Gen. Warum uns der Glaube im Blut liegt, München 2006.

3 *Karl Marx / Friedrich Engels*, Werke 1, Berlin 1976, 378 f.

4 *Sigmund Freud*, Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion, Frankfurt/M. 1974, 110.

tritt die Nützlichkeit und ständige Verbesserbarkeit der Wissenschaften. Eine Kultur, die den religiösen Glauben in die Privatheit des Subjekts und der religiösen Vereinigungen verbannt, lernt zwar mit Religion im besten Fall zu koexistieren, wird aber seinen Anspruch, den „Sprung in den Glauben" (S. Kierkegaard) zu wagen, als unbegründbare, weithin sogar als unvernünftige Zumutung von sich weisen. Ein säkulares Zeitalter kann die mit dem menschlichen Leben verbundenen, unhintergehbaren Kontingenzen zwar niemals abschütteln, wohl aber mildern. Sie kann die „Dialektik der Aufklärung" nicht verhindern, sehr wohl aber erkennen und kritisch zu korrigieren versuchen.

Ein theologisch reflektierter Glaube, der sich den Wahrheitskern der Religionskritik aneignet, ohne ihn zu seiner Grundperspektive zu machen, muss Missverständnisse und Fehldeutungen aber auch zurückweisen können. Er wird sich nicht gegen eine funktionalistische oder aufklärerische Perspektive als solche verwehren, hat doch diese zweifelsohne die Pathologien von dogmatistischen, Gesellschaft und Psyche beschädigenden Glaubensformen aufgezeigt. Vielmehr muss aufzuzeigen sein, dass ein Glaube, der aus freier Entscheidung erwächst, die Kontingenzen vielmehr klarer und „realistischer" wahrnehmen kann und darum das je Unvertraute des Lebens gerade nicht kognitiv oder rituell abschließt, sondern den Menschen ermutigt, sich ihm zu öffnen und zu stellen. Er muss aber auch die „Funktion der Funktionslosigkeit" des Glaubens zur Geltung bringen und einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft deutlich machen, dass Glaube im Grund eine zweckfreie, das eigene Leben und die Transzendenz nicht manipulierende Lebenshaltung ist.

Ein solcher Aufweis müsste auf mehreren Wegen erfolgen: Es könnten Biografien von Glaubenssubjekten analysiert werden, wie sie ihre Grundkontingenzen erfahren und beantwortet haben; es könnte eine Theologie des Glaubens entfaltet werden, welche die Tradition auf diese Thematik hin befragt. Es könnten einige Grundzüge der biblischen Glaubenszeugnisse herangezogen werden, um die These der Kontingenzbewältigung kritisch zu überprüfen. Hier kann nur die dritte Strategie eingeschlagen werden, da die biblische Tradition die bleibende Norm für alle traditionalen und biografischen Glaubensverständnisse ist.

2 „… ich habe zu dir geschrien und du hast mich geheilt" (Ps 30,3) – Glaube als Bekenntnis erfahrener Rettung

Es ist eine Tatsache, dass religiöser Glaube kontingenzbewältigende Erfahrungen hervorbringt. Dass Not beten lehrt, sagt nicht nur der Volksmund; für Johann B. Metz ist der Schrei aus dem Leid das Ur-Gebet des Menschen schlechthin. Bevor wir Gott bekennen und bezeugen, wird er angerufen, helfend einzugreifen. Der christliche Glaube hat nicht von ungefähr seine strukturelle Form aus der Spannung von Gebet und Argument, Bekenntnis und Reflexion, Zeugnis und Diskurs gewonnen. Die religiöse Kommunikation konstituiert sich zuerst als Rede *zu* Gott, bevor sie als Rede *über* Gott reflektiert wird.[5] Semiotisch und von der existenziellen Situation der Not

[5] *Johann B. Metz*, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br.–Basel–Wien ²2006, 77.

her gesehen ist schon der Name „Gottes" selbst als Vokativ – „Oh Gott!" – und nicht als Nominativ zu verstehen, wie Karl Barth erkannte. Der Anruf Gottes, der sprachpragmatisch erstrangige Akt religiöser Kommunikation, ist der Hilferuf „de profundis" (Ps 130,1), der Schrei aus der Tiefe.

Religionsphänomenologisch finden wir darum eine Vielfalt von Ritualen, Gebeten, Feiern, Opferhandlungen usw. vor, die allesamt die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, genauer: seine Ohnmacht und existenzielle Ungesichertheit als Hintergrund voraussetzen. Religionspsychologisch sind darum das Gebet, das Ritual, die Glaubensgemeinschaft Trost spendende Größen in außeralltäglichen Situationen der Not.[6] Wie zentral diese Aufgabe ist, zeigt sich auch daran, dass in der radikalen Neukonfiguration religiöser Funktionen, wie sie in unserer Gesellschaft heute stattfindet, die tröstende Wirkung von Religion als eine der wenigen noch „nachgefragten" Funktionen übrig bleibt.

Der *biblische Glaube* bestätigt diese Glaubens- und Existenzerfahrung auf vielfältige Weise. Grundlegend ist, dass JHWH als Gottheit bekannt wird, die in ihrer Selbstvorstellung im Dornbusch das „Elend (s)eines Volkes in Ägypten gesehen …, (die) laute Klage über ihre Antreiber … gehört" (Ex 3,7) zu haben proklamiert. Als Israel dem Schilfmeer und der Streitmacht der Ägypter entflohen war, bekennt Mose: „Meine Stärke und mein Lied ist der Herr, er ist für mich zum Retter geworden." (Ex 15,2) Die Psalmliteratur bezeugt auf breiter Linie die individuellen und kollektiven Erfahrungen der Drangsal und Not, aus denen Gott gerettet hat. Nicht anders wird das Neue Testament von Jesus Christus sprechen: Er ist der „Retter" (Lk 2,11), der mit seinem heilenden Wort Erstaunen erregt, sodass „die Menschen von überall herbeiströmten. Sie alle wollten ihn hören und von ihren Krankheiten geheilt werden" (Lk 5,15). Jesus selbst versteht sich als ein Arzt, der den „Kranken" zu Hilfe kommt, während die Gesunden seiner nicht bedürfen (Lk 5,31). Er anerkennt den inneren Zusammenhang von Glauben und Rettung, wie es die mehrmals wiederkehrende Formel *„Dein Glaube hat dich heil gemacht"* (z. B. Lk 17,19) bezeugt. Höhepunkt dieser Rettungsbehauptung des Gottesglaubens aber ist die Auferweckung Jesu von den Toten. Die älteste Schicht des Auferstehungsbekenntnisses liegt in der kerygmatischen Formel: „Gott hat Jesus von den Toten auferweckt" (vgl. 1 Thess 1,10; Apg 2,32; u. a.) vor – und ist damit das kontingenzüberwindende Zeugnis schlechthin.[7]

Im funktionalistischen Blick auf das Verhältnis: „Not – Bitte/Hilferuf – Erhörung – Dank" erscheint die Rettung aus der Notlage als ein Kausalverhältnis, in dem der Mensch durch seine Hinwendung zu Gott auf Heilung hoffen darf. Jedoch wird gegen ein darin latent lauerndes manipulatives Missverständnis die Erkenntnis gesetzt, dass diese Hilfe nicht aufgrund der menschlichen Schwäche, sondern wegen der Barmherzigkeit Got-

6 Vgl. das übereinstimmende religionssoziologische Urteil über diese zentrale Funktion von Religion.

7 Helmut Peukert hat auf diesem Rettungszuspruch die kommunikationstheoretische Grundlegung einer fundamentalen Theologie entwickelt. Vgl. *Helmut Peukert*, Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt/M. 3. erw. Nachauflage 2009.

tes gewährt wird. Gottes rettendes Eingreifen ist immer schon ein Akt seines Wohlwollens gegenüber seiner Schöpfung. Er selbst ist Erbarmen und Hilfe, darum ist er die Ursache des Rettens. Die prophetische Tradition hat deshalb energisch gegen jedes manipulative Ansinnen, sich durch bloß äußerliche Frömmigkeitshandlungen Gottes Hilfe zu vergewissern, verurteilt (vgl. Am 5,21; Mi 6,8; Hos 6,6; Jes 58; Mt 9,13 u. a.). Der Evangelist Matthäus greift diese Problematik als Herzstück der Bergpredigt auf. Das Gebetsverständnis Jesu, in dem Gott der Vater als schöpferische, heilige und eschatologische Wirklichkeit „voraus-gesetzt" wird, verwehrt sich gegen jedes manipulative Beten. Beten bedarf der radikalen Hin-Orientierung auf Gott den Vater. Zu Gott beten heißt, ihm allen Raum zu gewähren. Mit Blick auf das Bittgebet bedeutet das, dass man in „primärer Intention bei Gott um Gott (bittet)"[8]. Es geht um seinen Willen, um die Wirklichkeit des Gottesreiches. Bitten ist also nicht die Verzweckung Gottes für die eigenen Wünsche, sondern heißt, sich vom nahe gekommenen Gottesreich in die Pflicht nehmen zu lassen. Dieser grundlegende sprachpragmatische Rahmen des Gebets bestimmt es auf eine Zweckfreiheit hin, in der es um das personale Sein vor Gott geht. Jedes ‚In-der-Welt-Sein', jedes ‚In-der-Not-Sein' des Menschen wird somit verortet als ein ‚Vor-Gott-Sein', das glaubend schon ein Gerettet-Sein bedeutet (vgl. Mt 7,7 par; siehe auch Lk 11,1–4).

3 „Ich sage zu Gott, meinem Fels: ‚Warum hast du mich vergessen?'" (Ps 42,10) – Glaube als Kontingenzverschärfung

Ein entscheidender Aspekt an der kontingenzbewältigenden Funktion des Glaubens wird meist übersehen und verkannt: Der religiöse Glaube tröstet und entlastet nicht nur, er kann im Gegenteil die Wahrnehmung des Leidens, die Empfindsamkeit für das, was im Leben entgleist, vor allem aber für all das, was uneingelöst und unabgegolten bleibt, verschärfen. Der Glaube ist, sofern seine Poren der Leidenswahrnehmung nicht verstopft sind, geradezu ein „Sinnesorgan" der Kontingenzverschärfung. Zwar verschärft der Glaube, wenn er denn die Mittel des Dogmatismus, des Zwanges und der Gewalt ablehnt, nicht die Grenzerfahrungen menschlichen Daseins als solche,[9] wohl aber sensibilisiert er für Fragestellungen, die von den Mechanismen der Funktionslogiken kultureller Problemlösungsstrategien eingeebnet zu werden drohen.

Ich beschränke mich hier vor allem auf zwei Widerfahrnisse menschlicher Existenz, deren „Normalität" im Lichte des Glaubens eben nicht „normal" ist. Zum einen ist es die Erfahrung menschlicher Gewalt und des menschlichen Tötens, zum andern die Tatsache der Sterblichkeit. Die Kulturgeschichte der Menschheit seit dem Ausgang der Jungsteinzeit ist getränkt mit dem Blut abermillionen Getöteter, die ihr Leben durch direkte und indirekte Gewalt verloren haben.[10] Konflikte, Kriege, Revolu-

8 *Hans Schaller*, Art. Gebet, in: LThK³ 4, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1995, 314.

9 Was freilich mit einem Blick auf die Religionsgeschichte der Menschheit bedauerlicherweise nicht selbstverständlich vorausgesetzt werden kann.

10 *Steven Pinker*, Gewalt. Eine neue Geschichte der Menschheit, Frankfurt/M. 2011.

tionen, Genozide, unbeschreibbare Gräueltaten werfen nicht nur die Frage nach einer friedvollen und gerechteren Welt auf, sondern auch nach dem verlorenen Leben der Opfer. Die religiösen Traditionen haben auf diese Erfahrungen mit verschiedenen Mitteln reagiert – etwa mit dem System der Blutrache, des Opferkultes oder der Eschatologisierung des Schuldproblems im Bild eines endzeitlichen Weltgerichtes. Im Unterschied zur zivilen Bewältigung von Opfererfahrungen durch rechtliche und politische Maßnahmen, zielen die religiösen auf das menschlich unlösbare Problem der Rehabilitierung und Wiedergutmachung des verlorenen Lebens der Opfer. An keinem anderen Punkt prallen jedoch nachmetaphyisch-atheistische und theistische Perspektiven derart diametral aufeinander. Wenn Max Horkheimer resigniert zur Kenntnis nimmt: „Das vergangene Unrecht ist geschehen und abgeschlossen. Die Erschlagenen sind wirklich erschlagen“[11], dann konzediert er, dass in einer nachmetaphysischen Zeit die religiöse Hoffnung auf Ausgleich, Gericht und Wiedergutmachung nur noch als religiöser Wunsch, aber nicht mehr als Postulat der Vernunft (I. Kant) artikulierbar ist. Bekanntlich war Walter Benjamin anderer Auffassung, denn für ihn sollte das „Eingedenken das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abgeschlossenen und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unab-geschlossenen machen. Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen“[12]. Im eindrucksvollen Bild vom Angelus novus – ursprünglich ein Bild von Paul Klee, dem Benjamin auf einzigartige Weise eine soteriologische und tragische Rolle zuweist – hält der Philosoph den Zwiespalt der Steigerung der Kontingenzwahrnehmung fest, wenn er im rettenden Blick des Engels den Wunsch erkennt, die Toten der Geschichte, die sich vor ihm auftürmen, wieder zum Leben erwecken zu wollen, er aber darin scheitert, weil er vom Wind des Fortschritts weggerissen wird.[13] Für Benjamin, der die materialistische Weltsicht des Marxismus teilte, war allerdings die Solidarität mit den Opfern eine dem jüdischen Glauben ebenbürtige Kraft, den Schmerz der Gewalt und der Schuld empfinden zu können.

Das solidarische Eingedenken der Opfer der Geschichte bei Horkheimer und Benjamin hat sein Vorbild im biblischen Eingedenken der Opfer, das eine zentrale „Grammatik“ des religiösen Glaubens darstellt. Gegen die trostspendende Funktion des Glaubens mahnen die prophetischen Traditionen das Postulat des gerechten Lebens ein, das dem Wunsch nach einem ruhigen, ungefährdeten Leben ein Ende bereitet. Vielleicht ist der Prophet Jeremia die eindrucksvollste alttestamentliche Gestalt einer Existenz, die in dieses Paradox des Glaubens gerät, der nicht kontingenzbewältigend, sondern kontingenzverschärfend wirkt. Wie Jeremia zeigt auch die literarische Gestalt eines Ijob in höchstem Maße zugespitzt die Problematik einer Leidensanfälligkeit aufgrund des Gottesglaubens. Das Buch Ijob problematisiert, ja bricht mit der Vorstellung, dass der Glaube

[11] Max Horkheimer in einem Brief vom 16.3.1937 an Walter Benjamin, in: *Walter Benjamin*, Gesammelte Schriften, Bd. II, hg. v. *Rolf Tiedemann / Hermann Schweppenhäuser*, Frankfurt/M. 1974, 1332 f.

[12] Ebd., Bd. V, 589.

[13] Ebd., Bd. I/2, 697 f.

des Frommen die Garantie von Segen und Heil ist. Das Gegenteil ist der Fall: Der Gerechte muss leiden, während es dem Frevler gut ergeht (vgl. Ijob 21,7–13; vgl. auch Ps 73; Jer 12,1 f.).

Das Neue Testament wird dieses Paradoxon am radikalsten in die Gotteserfahrung Jesu hineintragen: Jesus ist der gekreuzigte Messias, der nicht nur wegen seines Glaubens den Schandtod des Kreuzes auf sich zog, sondern die wahre Nachfolge als radikale Bereitschaft zur Lebenshingabe ausweist.[14] Hier hat die Vorstellung vom Glauben als Trost auf den ersten Blick ausgedient. Der nach Markus berichtete Kreuzesschrei der Gottverlassenheit ist die Spitze einer Leiderfahrung, die in den Glauben selbst den Stachel der Verzweiflung und der Sinn-Verdunklung hineinträgt.[15] Darum auch proklamiert Paulus das „Wort vom Kreuz" als jene Wahrheit des Glaubens, die den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit ist (vgl. 1 Kor 18 ff.). Freilich: Erst im Licht von Ostern ist für Paulus das Kreuz aber auch transformiert, denn ohne Auferstehung wäre Jesu Opfertod theo-logisch in der Tat Ausdruck für einen „gott-losen" und einen „sinn-losen" Ort (1 Kor 15). Jesu öffentliche Hinrichtung sollte geradezu bekunden, dass sein Anspruch, Gottes Gegenwart in seinem Verkünden und Handeln darzustellen, eine blasphemische Anmaßung war.

Somit können wir ein erstes Ergebnis festhalten: Am Aspekt des schuldhaften, Gewalt und Zerstörung bringenden Handelns des Menschen zeigt sich der Glaube gerade als keine ver-tröstende, beschwichtigende, sondern im Gegenteil als eine zuspitzende, sich aussetzende, Lebensgefahren steigernde Haltung, der es um den Einsatz für das Gute geht. Das markinische Logion: „Es ist besser für dich, verstümmelt ins Leben zu gelangen, als mit zwei Händen in die Hölle zu kommen" (Mk 9,43), markiert auf provozierende Weise, dass gegenüber einer tröstenden Funktion dem eschatologischen Heilsgewinn Vorrang einzuräumen ist.

Die zweite Grundkontingenz, an der das verschärfende Potenzial des Glaubens zu erweisen ist, ist die Sterblichkeit aufgrund unserer Natur. Der Tod aus der Hand des Menschen und aus der Naturgesetzlichkeit unserer Endlichkeit ist im Ergebnis dasselbe, in der Verursachung jedoch etwas völlig Verschiedenes. Er ist in naturwissenschaftlicher Perspektive das notwendige Gesetz der Evolution, die Möglichkeitsbedingung für Leben, denn komplexes Leben kann nur existieren um den Preis der Vergänglichkeit. Es ist deshalb nicht von ungefähr, dass stoische und moderne Naturphilosophien Anleitungen entwickelt haben, wie wir uns vor der ruinösen Angst vor dem Tod, die jegliche Seelenruhe verhindert, schützen können, etwa, indem wir den Tod als kein Ereignis des Lebens betrachten, oder den Tod als notwendig akzeptieren.[16] Was die Solidarität in Bezug auf die Ungerechtigkeit ist, das ist die Liebe in Bezug auf den Tod des Anderen. Für Emanuel Lévinas ist der Tod nicht nur die äußerste Grenze des Könnens, d. h. der absolute Verlust der Herrschaft des menschlichen Subjektseins, sondern der Tod des Anderen ist der erstrangige, der „primordiale" Tod. Nicht der

[14] Vgl. *Ansgar Kreutzer*, Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie, Freiburg/Br.–Basel–Wien 2011.

[15] Vgl. *Hansjürgen Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg ³2000, 338–362.

[16] Vgl. *Bernulf Kanitscheider*, Auf der Suche nach dem Sinn, Frankfurt/M. 1995.

eigene, sondern der Tod des Anderen ist für Lévinas das eigentliche Problem des Menschseins: Denn „stark wie die Liebe ist der Tod“[17]!

Auch wenn Religion als das Medium der Todesbewältigung par excellence galt und in der antiken ägyptischen Religion die beeindruckendste Gesellschaftsordnung vorliegt, die ihr gesamtes semiotisches Sinn-System um das Thema Tod konfigurierte,[18] so stellt der biblische Glaube eine nicht weniger eindrucksvolle Verweigerung dar, die Tatsache des Todes einfachhin anzuerkennen. Der Monotheismus Israels stieß aus inneren und äußeren Gründen auf die vielleicht schwierigste Problematik des Glaubens: Warum ist diese Welt, wenn sie denn Gottes Schöpfung ist, von Leid und vom Tod gezeichnet? Das schon erwähnte Buch Ijob ist das weltliterarische Zeugnis eines Protestes gegen Gott mit Gott und stellt die Frage nach dem Warum des grund- und sinnlosen Leidens. Erst im neuzeitlichen Horizont mit seinen geschärften Blickwinkeln für die Leidfrage einerseits und seinen paradoxerweise gleichzeitigen Exzessen von Gewaltverbrechen andererseits wird die Theodizeefrage zu einem literarischen, philosophischen und theologischen Grundproblem. Von Voltaire über Büchner, Dostojewski und Camus wird gerade auch wegen der auf das Individuum fokussierten Gottesfrage die Leidens- und Todeserfahrung gesteigert. Diese Sensibilität zieht schließlich im 20. Jh. auch in die Theologie ein, wenn etwa von Romano Guardini berichtet wird, dass er am Ende seines Lebens meinte, eine Frage sei ihm radikal verschlossen geblieben, die Frage nach dem Warum des Leidens.[19]

Somit können wir auch hier festhalten: Der religiöse Glaube, wie er sich im Profil der biblischen Heilsgeschichte herausschält, ist eine permanente Auseinandersetzung mit Kontingenzerfahrungen. Er erkennt zum einen den Segen des Glaubens in den Gaben des guten Lebens, weiß aber auch um den „Fluch“ des Lebens. Die moderne religionskritische funktionalistische „Aufklärung“, religiöser Glaube sei Projektion, Opium und Illusion, um die gnadenlose Realität des endlichen, vergänglichen, gewaltsamen Lebens nicht anerkennen zu müssen, ist von seiner „biblischen Grammatik“ her ein haltloses und einseitiges Urteil. Im Gegenteil: Er ist einerseits der Protest gegen vermeidbares Leiden und ein leidvolles Leben, er ist andererseits die Zumutung, sein Leben für andere einzusetzen um den Preis des eigenen Wohlergehens. Er ist die Zumutung des Eingedenkens des Uneingelösten, Unabgegoltenen. Ein solcher Glaube macht nie restlos glücklich, denn er weiß bleibend um das Unglück der Vielen aller Zeiten und Völker.

4 „Muss ich auch wandern in finsterer Schlucht, ich fürchte kein Unheil“ (Ps 23,4) – Im Unvertrauten leben (können)

Die neuzeitliche Programmatik der Welt- und Selbstgestaltung hat wie keine andere

[17] Mit dieser Umkehrung des Motivs aus dem Hohelied der Liebe haben die Salzburger Festspiele 2008 dem Verhältnis von Liebe und Tod einen zeitgemäßen und provozierenden Ausdruck verliehen.

[18] Vgl. *Jan Assmann* (Hg.), Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Todesbilder und Totenriten im Alten Ägypten, Frankfurt/M. 2000.

[19] Zit. n. *Eugen Biser*, Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis, Paderborn 1979, 132 f.

Epoche zwei Utopien ins Visier genommen, die das menschliche Leben endgültig aus dem Bann der notvollen Vergangenheit entreißen soll: eine aus Gewalt und Willkür befreite politische Ordnung sowie eine mit Wissenschaft, Technik und Wirtschaft in Gang gebrachte Fortschrittsdynamik, die ein prosperierendes, Armut, Elend, Unbill überwunden habendes Leben, kurz: das höchstmögliche Glück für die größtmögliche Zahl (J. Bentham) bereitstellen sollte.

Zweifellos haben diese Maximen eine Zivilisation hervorgebracht, der es wie keiner vor ihr gelungen ist, für Milliarden von Menschen ein Leben in Aussicht zu stellen, von dem in früheren Epochen niemand auch nur zu träumen gewagt hätte. Die Weigerung, die Kontingenzen schicksalhaft oder gar gottesfürchtig ergeben anzunehmen, sondern sie aus der Welt zu schaffen, setzte eine ungeheure Energie frei, aus der unsere „Wohlstandszivilisation" hervorgebracht wurde. Aber genauso offenkundig ist inzwischen der Preis für die Folgen einer solchen Anstrengung geworden und vor allem sind inzwischen auch die verdrängten „Illusions-Prothesen" sichtbar geworden. Die Moderne ist nicht nur eine halbierte, sondern eine dialektische (M. Horkheimer/Th. W. Adorno), nicht nur eine unvollendete, sondern auch eine immer wieder entgleisende Moderne (J. Habermas). Sie ist nach U. Beck technologisch und kulturell reflexiv geworden. Das bedeutet: Sie ist eine (Welt-)Risikogesellschaft geworden. Der Kampf gegen die unbeherrschbaren Einbrüche des Unvertrauten und Lebensbedrohlichen konnte zwar einen Gutteil dieser Kontingenzen (zumindest in der industrialisierten Welt) in den Griff bekommen, aber mit der damit einhergehenden Umweltzerstörung, der ungleichen Verteilung der Lebenschancen von Arm und Reich, der Erosion der starken kommunikativen Strukturen familiärer Bindungen, den Risiken hochkomplexer moderner Gesellschaften ist ein neues Kontingenzbewusstsein zurückgekehrt. Auch das 21. Jahrhundert wird sichtbar machen müssen, ob der Pfad der Zivilisationsentwicklung, den wir seit dem 18. Jahrhundert eingeschlagen haben, so noch fortgesetzt werden kann oder zu radikalen Transformationen führen wird.[20]

Diese Krisen zeigen auf, dass es nicht mehr um die frühmoderne Alternative: wissenschaftliches Realitätsbewusstsein versus illusionäres Verschleiern der Lebenskontingenzen durch religiösen Glauben geht, sondern um die Alternativen: illusorisches Glücks- und Fortschrittsstreben versus solidarisches, nachhaltiges Lebensmodell, das auf globaler Ebene zukunftsfähig ist. Das bringt den religiösen Glauben allerdings keineswegs von selbst in eine bessere Position. Die Lübbe'sche Genugtuung, dass nicht der religiöse Glaube, sondern der Glaube an die Religionskritik an sein Ende gekommen sei, ist trügerisch.[21] Die Einsicht, dass es unüberwindbare Kontingenzen gibt, bedeutet nicht, dass sie nicht auch mit „postsäkularen" und „postmodernen" Glaubensformen, die mit expressiven und gemütsberuhigenden Therapien aufwarten, verschleiert werden. Eine Erlebnis- und Wellness-Kultur, eine rastlose Unterhaltungs- und Konsumindustrie, durch die wir uns zu Tode amüsieren (N. Postman), hat längst die Lücken entdeckt, worin das Unbehagen an der Moderne ef-

[20] Vgl. *Gerhard Schulze*, Die beste aller Welten. Wohin bewegt sich die Gesellschaft im 21. Jahrhundert, München–Wien 2003.

[21] *Hermann Lübbe*, Religion nach der Aufklärung, Graz u. a. 1986.

fektiv und ökonomisch gewinnträchtig kaschiert wird. H. Marcuse hat schon in den 1950er-Jahren erkannt, dass Unmündigkeit und Abhängigkeit dann am schwersten zu überwinden sind, wenn die Subjekte sich darin auch noch glücklich wähnen.[22]

Heute steht der religiöse Glaube vor der Herausforderung, gegen die neuen Ideologien illusionärer Glücksverheißungen eine dem Menschen zumutbare Befähigung zu vermitteln: Er müsste aus seinen eigenen Quellen heraus Identitätsbildungen fördern, die kontingenzwahrnehmungstauglicher sind. Er dürfte nicht vertrösten und beruhigen, sondern müsste Hilfen geben, sich dem Unvertrauten, das individuell und kollektiv ins Haus steht, auszusetzen. Gegen die fundamentalismusanfällige Tendenz, in der Religion einen sicheren Hort gegen die Brandung des Zeitgeistes zu erhoffen, müsste Glaube eine Lernschule sein, wie Menschen auf unsicherem Boden gehen, wie sie auf Planken im Meer der Zeiten treiben können. Er müsste eine Schubkraft sein, Gewohnheiten und Plausibilitäten, die keine Sicherheiten mehr bieten, aufzugeben und neue Wege zu erkunden.

Ein solcher Glaube, der sich nicht ängstlich an Traditionen klammert, die ohnehin nicht aus der biblischen, sondern aus einer absolutistischen Vergangenheit stammen, hätte gerade in den Zeiten des Umbruchs die besten Chancen zu zeigen, woher seine tiefsten Inspirationen stammen: etwa aus der Zumutung des Wortes an den „Vater des Glaubens", an Abraham, der seine Heimat verließ und in das Unvertraute einer Verheißung aufbrach; oder aus der Zumutung der Hoffnung in einem Volk, das in der Dunkelheit der Verbannung saß und dessen Zukunft zu Ende schien; ihm rief der Prophet zu, sich nicht zu fürchten (Jes 40); oder aus der Zumutung Jesu an Petrus, über die Untiefen des Wassers auf ihn zuzugehen (Mt 14,28); oder aus der radikalsten Zumutung des biblischen Glaubens, „dem Rad in die Speichen zu fallen" (D. Bonhoeffer) und sein Leben der Gerechtigkeit und der Wahrheit zu opfern.

Aus diesen von Menschen vernommenen und gewagten Zumutungen gewinnt der Glaube eine Evidenz, die ihm allein ursprünglich zu eigen ist: dass alle Lebenskontingenz aufgenommen und gehalten ist von jener Wirklichkeit, die wir stammelnd

Weiterführende Literatur:

Johann Baptist Metz, Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011. Die jüngste Aufsatzsammlung von Metz wirbt leidenschaftlich um einen christlichen Glauben, der den Kontingenzen und Leiden der Welt ins Angesicht blickt und nicht den Glücks- und Ruheverheißungen der Moderne auf den Leim geht.

Hans-Joachim Höhn, Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur, Würzburg 2008. In beeindruckender Weise zeigt der Autor, wie theologisch von Gott in unserer postsäkularen Kultur gesprochen werden kann: nämlich im Modus einer negativen Theologie, die sensibel dafür macht, dass Schöpfung und Existenz letztendlich zwecklos sind. Erst die Erfahrung einer solchen Grundlosigkeit des Daseins schafft Raum für den unverzweckten Grund des Glaubens an Gott.

[22] Vgl. *Herbert Marcuse*, Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Darmstadt–Neuwied 1997.

„Gott" nennen. Diese Evidenz ist jedoch immer wieder neu zu befragen und ideologiekritisch zu beleuchten. Die subjektive Überzeugung, dass man mit seinem Gott „über Löwen und Nattern" (Ps 91,13) tritt, ist in der Geschichte als Mutmacher auch für verbrecherische Handlungen im Namen der Religion eingesetzt worden. Gegen die Überzeugung des Selbstmordattentäters, mit seinem Tod eine Heilstat vollbracht zu haben, die ihn ins Paradies bringt, kann nur ideologiekritisch, politisch und theologisch entgegengehalten werden, dass der Gottesglaube im Lichte Jesu einhergeht mit radikalem Gewaltverzicht.[23] Die Subjektivität einer Evidenz ist immer mit der „Objektivität" ihrer ethischen Folgen und rationalen Gründe in Beziehung zu setzen.

Ein Glaube, der aus einem letzten Vertrauen sich ins Unvertraute wagt, ist möglich, weil seine Kraft aus einer Spannung kommt, die das Unvertraute nicht in blindes Vertrauen auflöst, sondern den Sprung ins Vertraute, und sei es mit „Furcht und Zittern" (Phil 2,12), wagt. Aus dieser Spannung lebten und leben die bekannten und die vielen unbekannten Zeugen des Glaubens: Weil sie sich festgemacht haben in jenem letzten Unvertrauten, das sich uns als das Vertrauenswürdigste (in Jesus) erwiesen hat. S. Kierkegaard sagt, Glaube heißt, „daß das Selbst, indem es es selbst ist und es selbst sein will, durchsichtig sich gründet in Gott"[24]. Darin ist genau jene ex-zentrische Spannkraft angezeigt, woraus Religion ihre funktionslose Funktion bezieht: sich in jenem festzumachen, das scheinbar jeder Festigkeit entbehrt – in der Transzendenz Gottes.

In einem solchen Glauben scheint eine Dimension auf, die wir nur noch in der Struktur der Begegnung von freien Subjekten wiederfinden: in der zweckfreien, jeder Instrumentalisierung radikal entsagenden Öffnung auf den Anderen hin. In diesem Grundakt, und ist er aufgrund unserer Bedürftigkeiten noch so durchwoben mit Funktionalitäten, erscheint der Vollzug von Freiheit. Solche Anerkennung des Anderen ist frei von jeglichem Interesse, für etwas „nütze" zu sein. Der Andere ist wie das Ich um seiner selbst willen da. Freiheit bewältigt den Anderen nicht, sondern gewährt ihm alles Sein. Nicht anders ein Glaube, der sich trotz aller Kontingenzbewältigungen auf das Leben als solches einlässt. Er ist um seiner selbst willen da und hat keine andere Absicht als die, Glaubende auf das Geheimnis des Lebens hin zu öffnen.

Der Autor: *Franz Gruber, Dr. theol., geb. 1960, ist Professor für Systematische Theologie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz sowie seit dem Jahr 2003 Chefredakteur der Theologisch-praktischen Quartalschrift; jüngste Publikation: Lieben. Leben mit Leidenschaft und Sinn, Regensburg 2011.*

[23] Vgl. *Eugen Biser*, Jesus. Sein Lebensweg in neuem Licht, Regensburg 2012.
[24] *Søren Kierkegaard*, Die Krankheit zum Tode, Gütersloh ^{3}1985, 81.

Elisabeth Peeters OCD

„In einer dunklen Nacht ging ich hinaus …“

Zur Mystik des Unvertrauten

◆ **Die Gotteskrise ist nicht nur ein gesellschaftliches Phänomen in Zeiten der Säkularisierung. Zweifel an, ja Abkehr von Gott treffen auch tiefgläubige Menschen. Ausgerechnet die religiösen Experten und Expertinnen schlechthin, die Mystiker und Mystikerinnen, wissen davon zu berichten. Die Linguistin und Karmelitin Elisabeth Peeters OCD erschließt die mystischen Erfahrungen des Johannes vom Kreuz (1542–1591). Sie entfaltet dabei das Trostpotenzial, das sein berühmtes Werk „Die Dunkle Nacht“ auch für die heutigen Gott-Suchenden und an Gott (Ver-)Zweifelnden bereit hält. (Redaktion)**

Wenn von der gegenwärtigen religiösen Landschaft in unseren Breiten die Rede ist, fallen seit Jahrzehnten Begriffe wie „Glaubenskrise“ oder gar „Gotteskrise“[1]. Ob radikaler Abbruch oder „glaubensgeschichtliche Wende“ (Eugen Biser)[2], die tiefe Krise des Gottesbildes und des Glaubens an Gott, zumal an den personalen Gott der christlichen Offenbarung, ist so offensichtlich, dass sie wohl kaum geleugnet werden kann. Die Gründe für diese Entwicklung, die sich spätestens seit dem Ende des 18. Jahrhunderts angebahnt hat, sind komplexer als dass sie in diesem Rahmen auch nur angedeutet werden könnten.[3] Ist die Erfahrung der Abwesenheit Gottes und des Zerbrechens religiöser Sicherheiten wirklich neu?

Als breites kirchlich-gesellschaftliches Phänomen dürfte es sich in der Tat um eine so noch nicht da gewesene Dimension handeln. Doch berichten Gottsuchende aller Zeiten neben beglückenden Gotteserfahrungen auch von tiefen spirituell-religiösen Krisen. Interessanterweise sind es gerade die doch als Experten der Gottesnähe und des Gottvertrauens geltenden Mystiker und Mystikerinnen, die oft in schonungsloser Offenheit von Erfahrungen radikaler Gottferne und Verunsicherung im Glauben sprechen. Ihre Deutung von solchen Zeiten erlebter Abwesenheit Gottes und grundlegender Infragestellung ihrer bisherigen Glaubensgewissheit, ihre Hinweise für einen konstruktiven Umgang damit und vor allem ihr einhelliges

1 Anfang der 1990er-Jahre von Johann Baptist Metz geprägt, begegnet dieser Begriff u. a. in der Kritik von Walter Kard. Kasper und Jürgen Manemann an dem Memorandum der Theologieprofessoren und -professorinnen zur Krise der katholischen Kirche 2011.

2 Vgl. *Eugen Biser*, Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung, Graz–Wien–Köln 1986.

3 Eine erhellende Analyse hierzu im Artikel von *Klaus Müller*, Geschichte der Gotteskrise, in: Christ in der Gegenwart 8/2010, 85 f.

Zeugnis, dass gerade solch schmerzhafte Erfahrungen sie letztlich tiefer zu Gott hingeführt hätten, lassen aufhorchen. Sie können Wege für die Deutung und die Bewältigung individueller wie auch kollektiver Krisenerfahrungen heute aufzeigen.

Unter ihnen nimmt der spanische Karmelit und Mystiker Johannes vom Kreuz (1542–1591) eine Sonderstellung ein, da er wie kaum ein anderer über die Erfahrung der „dunklen Nacht der Seele“ reflektiert und Menschen bei deren Bewältigung geholfen hat. Was meint Johannes vom Kreuz, wenn er von „dunkler Nacht“ spricht?[4]

Radikale Infragestellung

Die Metapher der „dunklen Nacht“ hat für Johannes eine große Bedeutungsfülle. Wie die kosmische Nacht, die er offensichtlich sehr geliebt hat, ist für ihn die symbolische Nacht sowohl negativ als auch positiv konnotiert. Sie hat mit Finsternis, Orientierungslosigkeit, Grauen, aber auch mit Geborgenheit und eigenartiger Faszination, mit einer Zeit der Inkubation, des verborgenen Wachstums und der in aller Stille sich vollziehenden Verwandlung zu tun. Vor allem beschreibt Johannes mit dieser Metapher, die er zwar nicht selbst erfunden,[5] der er aber ein unverwechselbares Gepräge gegeben hat, Erfahrungen, wie sie kaum einem ernsthaft spirituell Suchenden völlig unbekannt sein dürften, auch wenn sie je nach individueller Veranlagung und persönlichem Weg in unterschiedlicher Intensität und Dichte auftreten.[6] Die Palette reicht von Eindrücken und Stimmungen wie ‚ich kann nicht mehr beten‘, ‚meine spirituellen Übungen, die mich bislang nährten, sagen mir nichts mehr‘, ‚in mir ist alles leer und gefühllos‘, über abgrundtiefe Orientierungslosigkeit und Angst, von Gott verlassen zu sein, bis zur bangen Frage, ob es Gott überhaupt gibt.

Wie bereits Johannes vom Kreuz selbst erkannte, ist es dabei zunächst einmal wichtig, zwischen der dunklen Nacht der Seele als spiritueller Erfahrung und einer schweren Depression, deren Symptomatik eine große Ähnlichkeit aufweisen kann, zu unterscheiden. Eine klinische Depression kann und sollte entsprechend ärzt-

[4] Im Folgenden werden für die Werke des Johannes vom Kreuz folgende in der Fachwelt gebräuchliche Siglen verwendet: S = *Aufstieg auf den Berg Karmel* (1S 1,1 = 1. Buch des Aufstiegs, Kapitel 1, Absatz 1); N = *Dunkle Nacht*; CA = *Geistlicher Gesang*, Erstfassung; CB = *Geistlicher Gesang*, Endfassung; LB = *Lebendige Liebesflamme*, Endfassung; Mp = *Berg der Vollkommenheit*. Alle Zitate sind der vollständigen Neuübersetzung von *U. Dobhan / E. Hense / E. Peeters*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1995–2000 (5 Bände) entnommen.

[5] Neben biblischen (etwa Weish 18,14; Ex 16; 20; 24) und patristischen Quellen (die *Moralia* Gregors des Großen und vor allem die *Vita Moyses* Gregors von Nyssa) wäre hier vor allem der prägende Einfluss des Ps.-Dionysius Areopagita (um 500) zu nennen. Außerdem hat die Hispanistin und Arabistin Luce López-Baralt überzeugend nachgewiesen, dass die spezifische Art und Weise, wie Johannes diese Metapher verwendet, bis in die Einzelheiten auffallende Parallelen mit ihrer Verwendung bei den islamischen Sufis aufweist. Siehe z. B. *Luce López Baralt*, Asedios a lo Indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante, Madrid 1998, bes. 147–188.

[6] Vgl. 1N 14,5. Auf die bei Johannes vom Kreuz aus didaktischen Gründen erfolgende Unterscheidung zwischen aktiven und passiven Aspekten der komplexen Nachterfahrung sowie zwischen der als Vorarbeit für die eigentliche Nacht geltenden „Nacht des Sinnenbereichs“ und der eigentlichen Transformation der „Nacht des Geistes“ soll in diesem Rahmen nicht näher eingegangen werden.

lich behandelt werden. Doch merkt bereits der spanische Mystiker scharfsichtig an, dass die Übergänge fließend sein können. Entscheidend ist vor allem, wie der geistlich suchende Mensch seinen Zustand auf der spirituellen Ebene – im Kontext seiner Gottesbeziehung – erlebt, erahnt, mit der Hilfe kompetenter Begleitung deuten lernt. Eine klinische Depression, die neben der notwendigen therapeutischen Behandlung auch spirituell erlitten und bewältigt wird, kann deshalb sehr wohl die Züge einer dunklen Nacht annehmen: „Selbst wenn manchmal *zugleich* Schwermut oder eine sonstige Gemütsverfassung mit im Spiel ist, *wie das oft der Fall ist* [Hervorhebungen E.P.], so ist das deswegen doch nicht ohne [läuternde] Auswirkung“ im Sinne der dunklen Nacht, sofern die Strebekraft im Tiefsten „ihre Sorge allein auf Gott richtet“[7]. Von dunkler Nacht würde Johannes immer dann sprechen, wenn – zumindest als tiefstes Substrat – eine schmerzliche Sehnsucht nach dem unerreichbar geglaubten Gott erhalten bleibt. In seiner eigenen Sprache: „Kummer und schmerzliche Sorge, Gott nicht zu dienen“[8]; „was den Menschen hier schmerzt und was er am meisten spürt, ist … zu glauben, dass Gott ihn aufgegeben hat“[9]. In unserem heutigen kulturellen Kontext, mehr als vier Jahrhunderte nach Johannes vom Kreuz, wäre hinzuzufügen: die das Herz abschnürende Angst, dass Gott womöglich eine bloße Chiffre, ein Produkt menschlicher Projektionen oder Bedürfnisse ist. Ähnliche Züge hat bekanntlich bereits gegen Ende des 19. Jahrhunderts die Nacht der Seele für Therese von Lisieux angenommen.

Bezeichnend für die dunkle Nacht als geistliche Wirklichkeit ist neben dieser schmerzlichen spirituellen Sehnsucht, dass ihr im Normalfall bereits positive religiöse Erfahrungen vorausgegangen sind. Der Mensch hat bereits ein anfängliches Berührt-Sein oder doch zumindest eine unbestimmte Ahnung von der Liebe Gottes erlebt und oft auch schon beachtliche Anstrengungen unternommen, der spirituellen Dimension im eigenen Leben Raum zu geben.[10] Für die dunkle Nacht, besonders in ihrer Intensivform, der „dunklen Nacht der Geistes“, ist es geradezu charakteristisch, dass sie als radikale Infragestellung unseres bisherigen spirituellen Weges, unserer bewährten Methoden, unserer unhinterfragten Glaubensgewissheiten erlebt wird. Sie führt uns vor Augen, wie brüchig das Fundament ist, auf dem wir so sicher zu stehen glaubten. Sie macht innerlich orientierungs- und heimatlos. Kein Wunder, dass Menschen, über die diese Erfahrung hereinbricht, zunächst einmal den Eindruck haben, völlig vom Weg abgekommen zu sein.

Pädagogik Gottes

Johannes’ vom Kreuz befreiende Botschaft lautet jedoch: Solche Wegstrecken, die als überaus schmerzhafter Bruch erlebt werden, bedeuten keineswegs nur Abbruch und Verlust. Sie gehören zum spirituellen Reifungsweg dazu, ja es sind im wahrsten Sinn Reifungschancen. Johannes sieht in ihnen die liebevolle Pädagogik Gottes am Werk, die den spirituell Suchenden nach und nach von seinen allzu menschlichen

7 1N 9,3.
8 Ebd.
9 2N 6,2.
10 Vgl. 1N 1,3.

Vorstellungen und von allen eher störenden als hilfreichen inneren Einstellungen löst, um ihn mit einer gänzlich konträren und völlig ungeahnten, verstörenden und doch zutiefst beglückenden Wirklichkeit bekannt zu machen – eben mit Gottes eigener Wirklichkeit.

Es ist eine Wirklichkeit, die den, der sich auf sie einlässt, nachhaltig verändert. In der Begegnung mit ihr wird Schritt für Schritt, in einem lebenslangen Verwandlungsprozess, der um sich selbst kreisende alte Mensch in uns[11] aufgebrochen und in den neuen, christusähnlichen Menschen umgestaltet. Dazu muss die dunkle Nacht die geistigen Wurzeln unserer eingefleischten Fehlhaltungen und Fixierungen freilegen. Sie muss erbarmungslos das erschreckende Ausmaß unserer Ichverhaftung, unseres Unvermögens wirklich zu glauben, zu hoffen und zu lieben aufdecken. Aber indem sie das tut, befreit sie uns zugleich nach und nach „von allem, was von Natur aus nicht Gott ist, um [uns] neu einzukleiden, sobald [wir unserer] alten Haut entblößt und entledigt“[12] sind. Wer diese Verwandlung an sich geschehen lässt, lernt nach und nach die Wirklichkeit mit neuen Augen sehen. Er wird, wie Johannes sagt, schrittweise „mit einem übernatürlichen Licht erleuchtet“[13], so dass sich nicht nur sein Gottes- und Selbstbild, sondern auch seine Werteordnung völlig ändern. Es geht ihm immer mehr auf, wer Gott ist, und damit auch, was vor ihm Bestand hat und was nicht. Zugleich wird er transparenter für das Durchströmen der Liebe Gottes. Am Ende dieses langen Weges steht ein Mensch, der zunehmend fähig ist, „nicht mehr auf laue Weise mit seiner natürlichen Kraft, sondern mit der Kraft und Lauterkeit des Heiligen Geistes“[14] zu lieben.

Vor diesem Hintergrund nennt Johannes vom Kreuz die dunkle Nacht eine „göttliche Heilkur“[15], in die Gott uns ganz bewusst hineinstellt, wenn er uns in unserer menschlichen und geistlichen Entwicklung weiterbringen möchte: „Da heilt Gott den Menschen von allem, was dieser selbst nicht in Ordnung zu bringen vermochte.“[16] Provozierend heißt es bei ihm sogar: „Wenn du dein Streben verdunkelt, deine Neigungen trocken und bedrängt und deine Seelenvermögen zu jeder inneren Übung unfähig erlebst, soll's dir darum nicht leid sein, sondern halte es für ein gutes Geschick; jetzt ist es so weit, dass Gott beginnt, dich von dir selbst zu befreien, indem er dir deine Habe aus den Händen nimmt. Selbst wenn diese dir noch so gut zu Diensten stünden, würdest du mit ihnen … nicht so zutreffend, vollkommen und sicher wirken wie jetzt, da Gott dich an der Hand nimmt und dich wie einen Blinden im Dunkeln führt, wo und wohin du nicht weißt.“[17]

Warum kann nur Gott selbst uns „wie einen Blinden im Dunkeln“ ans Ziel führen? Weil nicht nur der Weg, sondern erst recht das Ziel – Gott selbst – ein großer Unbekannter, ja „für den Menschen in diesem Leben … dunkle Nacht“[18] ist. Der nahe Gott, der „die Mitte unserer Seele“[19] ist und

11 Im paulinischen Sinn (Eph 4,22; Kol 3,9).
12 2N 13,11.
13 Ebd.
14 2N 4,2.
15 1N 3,3. Vgl. auch 1N 11,2; CB 11,11; LB 1,21; 2,7.30.
16 1N 3,3.
17 2N 16,7.
18 1S 2,1.
19 LB 1,12.

sich uns auf einzigartige Weise in seinem Sohn, seinem „einzigen Wort“[20], geoffenbart hat, ist und bleibt zugleich der Transzendente, der ganz Andere, der „natürlicherweise vom Verstand nicht zu fassen ist“[21]. Johannes vom Kreuz steht ganz auf dem Boden der biblischen Botschaft, wenn er immer wieder nachdrücklich darauf hinweist, dass Gottes Wirklichkeit über alles hinausgeht, was wir Menschen mit unseren begrenzten Verstandes- und Gemütskräften zu fassen vermögen: „Darum sagt der heilige Johannes: *Niemand hat Gott je gesehen, noch etwas, was ihm gleicht* (Joh 1,18; 1 Joh 4,12). Und der heilige Paulus sagt deshalb mit Jesaja (64,4): *Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört, und in keines Menschen Herz ist es gedrungen* (1 Kor 2,9).“[22]

Das bedeutet auch – was im gegenwärtigen „Mystizismus-Trend“ gern vergessen wird –, dass keine noch so intensive Gotteserfahrung, die Menschen zu machen glauben, mit Gott selbst in eins fällt. Es handelt sich bestenfalls um den Widerhall der unfassbaren Berührung Gottes in der Psyche des Menschen, der jedoch wenig über Gott selbst aussagt: „Mag ein Mensch in diesem Leben noch so umfassende Mitteilungen und Gegenwartserfahrungen und hohe und tiefe Einsichten über Gott erhalten, so ist dies wesenhaft nicht Gott, noch hat es mit ihm zu tun; denn er ist dem Menschen in Wirklichkeit noch verborgen.“[23]

Eine Reise ins Unbekannte

Wenn wir uns diesem Verborgenen annähern wollen, müssen wir in der Tat im Dunkeln auf unbekannten Pfaden wandern. Unbekanntes fasziniert und macht doch zugleich Angst. Es ist im wahrsten Sinn ein „*Mysterium tremendum et fascinosum*“ (R. Otto).

Da es darum geht, für eine völlig neue Dimension der Wirklichkeit offen zu werden, wird das Einbrechen dieser Dimension als tiefe existenzielle Verunsicherung, als Abhanden-Kommen alles Vertrauten und bislang Gültigen erlebt: „Da der Mensch dahin gelangen soll, dass er ein Gespür für alle göttlichen und menschlichen Dinge und eine göttliche, sehr weite und köstliche Kenntnis von ihnen bekommt, die das gewöhnliche Gespür und das natürliche Wissen des Menschen nicht fassen können, muss sein Geist in Bezug auf das gewöhnliche und natürliche Gespür verfeinert und gegerbt werden. (…) Das geschieht, indem er … in große Angst und Bedrängnis versetzt wird (…), mit dem inneren Gefühl und der Stimmung von Heimatlosigkeit und Fremdheit gegenüber allen Dingen, die ihm alle fremd und anders vorkommen, als sie es vorher waren. Dadurch holt diese Nacht den Geist allmählich aus seinem normalen und gewöhnlichen Gespür für die Dinge heraus, um ihn zum göttlichen Sinn zu führen, der fremd und andersartig ist für jede menschliche Art.“[24]

Johannes verwendet wunderbare Bilder und Vergleiche, um einsichtig zu machen, warum es nicht anders sein kann: „Um in neues, unbekanntes Land zu gelangen, von dem er keine Erfahrung hat, geht ein Reisender auf neuen, unbekannten und noch nicht erprobten Wegen. (…)

20 2S 22,3.
21 2N 9,2.
22 2S 8,4.
23 CA 1,2 bzw. CB 1,3.
24 2N 9,5.

Dabei ist klar, dass er nicht in neues Land gelangen noch mehr wissen kann, als er vorher wusste, wenn er sich nicht auf neue, noch unbekannte Wege begibt und die bekannten verlässt. Genauso geht auch einer, der in einem Handwerk oder einer Kunst nach und nach mehr Einzelheiten wissen will, immer im Dunkeln (…); denn wenn er das nicht hinter sich ließe, würde er nie aus ihm herauskommen, noch weitere Fortschritte machen. Auf dieselbe Weise geht auch der Mensch, der nach und nach Fortschritte macht, im Dunkel und Nichtwissen.“[25]

Paradoxerweise ist gerade der scheinbar so bedrohliche Weg ins Dunkel hinein der einzige, der sicher ans Ziel führt: „Da Gott der Lehrmeister und Führer dieses Blinden, nämlich des Menschen ist, kann er (…) sich wirklich freuen und sagen: ‚im Dunkeln und sicher‘.“[26]

Dynamik des Vertrauens

Wie kann man das Dunkel bestehen? Hier hilft keine noch so ausgefeilte spirituelle Methode: „Solange der Herr seine Läuterung auf die Weise, wie er dies tun will, nicht zum Abschluss gebracht hat, hilft und nützt dem Menschen kein Mittel oder Heilmittel gegen seinen Schmerz.“[27] Auch gute Ratschläge greifen jetzt nicht: „Aufgrund der Einsamkeit und Verlassenheit, die ihm diese dunkle Nacht verursacht, findet der Mensch in keiner Lehre und bei keinem geistlichen Meister Trost oder Stütze. Auch wenn dieser ihm auf vielen Wegen bezeugte, dass er sich trösten darf, weil es in dem, was ihm weh tut, viele Güter gibt, so kann er es doch nicht glauben.“[28]

Was hilft dann? Johannes vom Kreuz ermutigt schlicht zur geduldigen, vertrauensvollen Annahme der Wirklichkeit, wie sie nun einmal ist: „Menschen, die sich in einer solchen Lage sehen, sollen sich trösten, geduldig ausharren und sich nicht grämen. Sie mögen auf Gott vertrauen, der die nicht im Stich lässt, die ihn mit einfachem und aufrichtigem Herzen suchen, noch es unterlassen wird, ihnen das für diesen Weg Nötige zu geben, bis er sie zum klaren und reinen Licht der Liebe führt.“[29] Denn zu Gott gelangen wir Menschen nur „glaubend und nicht verstehend“[30].

In den Krisen des radikal Unvertrauten, ja Verstörenden bleibt also nur, uns Schritt für Schritt im Vertrauen zu üben, Gott glauben zu lernen, dass er auch und gerade in solchen Erfahrungen verborgen am Werk ist. Dann werden wir diese nach und nach als integralen Teil unserer Gottsuche und damit auch des geistlichen Reifungsprozesses begreifen lernen, bei dem Schicht um Schicht abgetragen wird, was uns auf unfruchtbare Weise an unser allzu aufdringliches Ego bindet und uns eine Pseudo-Identität gibt. Erst im Zerbrechen dieser Pseudo-Identität werden wir in Gott unsere wahre Identität finden. Erst wenn der alte Mensch in uns stirbt, kann der neue, christusähnliche Mensch Gestalt annehmen.

Wer sich auf diesen Weg einlässt, wird tief in das Ostergeheimnis Jesu hineingenommen. Es ist ein echtes geistiges

25 2N 16,8.
26 Ebd.
27 2N 7,3.
28 Ebd.
29 1N 10,3.
30 LB 3,48.

Sterben, das ihm in der dunklen Nacht zugemutet wird: „Der Mensch fühlt sich im Angesicht und Anblick seiner Armseligkeiten in einem grausamen geistlichen Tod aufgelöst und zerschmolzen.“[31] Doch ist es ein Sterben, das zum Leben führt: „In diesem Grab des dunklen Todes muss er verbleiben für seine geistliche Auferstehung, die er erwartet.“[32] Insofern geht es um die existentielle Einübung in den österlichen Glauben, dass wir im Sterben zu unzerstörbarem Leben finden.

Damit wir wirklich dem Gott vertrauen lernen, dessen Liebe keineswegs vor jeder Not bewahrt, sondern uns paradoxerweise durch Kreuz und Tod hindurch zu einer ungeahnten Lebensfülle führt, muss zuvor jedes allzu vordergründige Vertrauen auf die eigene Kraft und Tüchtigkeit wie auf die Wirksamkeit noch so bewährter spiritueller Methoden erschüttert werden. Und genauso radikal muss der naiv-ungebrochene Glaube an den ‚lieben Gott‘, der uns schon nichts passieren lässt, in die Brüche gehen. Es muss nicht nur unser Selbstbild, sondern auch unser Gottesbild zerbrechen. Es müssen unsere Vorstellungen, wie der spirituelle Weg auszusehen und wie er sich zu entfalten hat, durchkreuzt werden: „Auf diesem Weg ist das Betreten des Weges Verlassen des eigenen Weges“[33], ja es gilt das Paradox, dass „auf diesem Weg Hinabsteigen Hinaufsteigen und Hinaufsteigen Hinabsteigen ist“[34].

Weiterführende Literatur:

Johannes vom Kreuz, Die Dunkle Nacht. Vollständige Neuübersetzung von Ulrich Dobhan / Elisabeth Hense / Elisabeth Peeters, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2001. Ein Klassiker der christlichen Mystik, hier mit einer Einführung von Reinhard Körner OCD, zahlreichen Anmerkungen und einem Glossar mit Erklärungen wichtiger Grundbegriffe.

Günter Benker, Loslassen können – die Liebe finden. Die Mystik des Johannes vom Kreuz, Mainz 1991. Eine empfehlenswerte Einführung in Leben und Lehre des spanischen Mystikers mit einer sehr hilfreichen Darstellung des Befreiungsprozesses der „dunklen Nacht“.

Fernando Urbina, Die dunkle Nacht: Weg in die Freiheit. Johannes vom Kreuz und sein Denken, Salzburg 1986. Theologisch durchdachte Interpretationshilfen für den Aufstieg auf den Berg Karmel und die Dunkle Nacht mit besonderer Hervorhebung der Dynamik der Befreiung und Erfahrung der Kontemplation.

Vom Macher zum Empfänger werden: eine Schule der Kontemplation

Erst wenn scheinbar nichts mehr geht, entsteht Raum für das, was all unsere Denkmuster sprengt und uns nur als unverdientes Geschenk zuteil werden kann. Erst dort ist geschenkhafte Begegnung mit dem ganz Anderen möglich, der „unbegreiflich und über allem“[35] ist. Denn dort wird das *Nada*

31 2N 6,1.
32 Ebd.
33 2S 4,5.
34 2N 18,2.
35 2S 24,9.

(Nichts) des Zerbröselns alles Begrenzten zum *Todo* (Alles) der radikalen Entgrenzung: „Wer nichts (mehr) will, hat alles.“[36] Erst wenn jeglicher Halt wegbricht, entdecken wir überrascht, dass wir „ohne Halt dennoch gehalten“[37] sind – ein unerklärliches, weit tieferes Gehaltensein, das frei und gelassen, ja glücklich macht.

Insofern hat die Nachterfahrung etwas sehr Befreiendes. Sie befreit nach und nach vom Machbarkeitswahn, von aller offenen oder versteckten Egozentrik und allen Selbsterlösungstendenzen. Sie lädt uns ein, im betenden Dasein vor Gott wie in unserer gesamten Lebenseinstellung eine grundlegende Umkehr zu vollziehen: weg von allem Aktionismus, hin zur kontemplativen Grundhaltung der vertrauensvollen Offenheit für die Gegenwart dessen, der allein uns schenken kann, was wir uns selbst niemals zu geben vermögen. Sie macht zur existentiellen Erfahrung, dass alle wirkliche Fruchtbarkeit von Gott, dem „Haupthandelnden“[38], ausgeht. In ihr lernen wir nach und nach, uns nicht länger von unserem Tun, sondern von unserem Sein vor Gott her zu definieren. Wir lernen zu schweigen, zu warten, achtsam wahrzunehmen und uns überraschen zu lassen, „wie jemand, der, ohne von sich aus Bemühungen zu machen, mit liebevoller Achtsamkeit die Augen aufschlägt“[39].

Vertrauen lernen hat also wesentlich damit zu tun, vom Macher, der alles im Griff hat oder doch haben möchte, zum Empfänger zu werden, der sich das Eigentliche, das Nicht-Machbare schenken lässt. Das ist für den bis in den spirituellen Bereich hinein leistungsorientierten Menschen eine 180-gradige Wende. Erst recht widerspricht es ganz und gar unserer heutigen Kultur der Machbarkeit und der Autonomie, in der es als hoher Wert gilt, möglichst bis ins Sterben hinein die Kontrolle über das eigene Leben zu behalten. Für Johannes vom Kreuz ist diese spirituelle Kehrtwende nicht nur entscheidend, sondern auch so heilbringend, dass er immer wieder Nacht und Kontemplation in eins setzt.[40] Die dunkle Nacht der Seele ist ihrem Wesen nach eine Schule der Kontemplation, deren „dunkles Licht“[41] uns die Augen öffnet für Gottes Gegenwart im Hier und Jetzt und uns zugleich mit Gottes Augen sehen lehrt: ihn, uns selbst, unsere Mitmenschen, die ganze uns umringende Wirklichkeit.

„O glückliches Geschick“

Fassen wir zusammen: Die dunkle Nacht der Seele ist der Ort der Begegnung mit dem existenziell wie religiös zutiefst Unvertrauten, aus der wir als andere, als „neue“ Menschen hervorgehen. Sie ist der Ort der radikalen Anfechtung, aber auch des Durchbruchs zu einer tieferen Dimension der Wirklichkeit, des personalen Gottvertrauens und damit nicht zuletzt auch der Selbstwerdung. In der Nacht der Seele wird uns Menschen zur tiefen existenziellen Erfahrung, dass wir uns das Eigentliche

36 Mp, Textvariante 3.
37 Gedicht *Sin arrimo y con arrimo*; deutsche Übersetzung in: *Johannes vom Kreuz*, Ohne Halt – und doch gehalten. Die Gedichte. Eingeleitet und übersetzt von W. Repges, Leutesdorf 1998, 47 f.
38 LB 3,29.
39 LB 3,33.
40 „*Dunkle Nacht der Kontemplation*“ (2N 1,1; 9,2; 12,7; 13,1; 16,10; 17,1) bzw. „*glückliche Nacht der Kontemplation*“ (2N 13,10; 25,1).
41 2N 10,2.

– unsere letzte menschliche und geistliche Erfüllung, die Liebeseinung mit Gott – niemals selbst geben können, dass wir im Leben wie im Sterben auf den angewiesen sind, der uns von der anderen Seite her entgegenkommt. Doch in dem Maße, in dem wir alle eigenen Vorstellungen und jeden Machbarkeitswahn loslassen lernen und immer mehr zu Empfangenden werden, wird uns das Ersehnte als unverdientes Geschenk zuteil.

In diesem Sinn ist die dunkle Nacht in der Tat eine beglückende Nacht, weil in ihr Begegnung und Einung nicht mit unseren frommen Projektionen, sondern mit Gott selbst geschieht:

„O Nacht, die führtest! / O Nacht, liebenswerter als das Morgengrauen! /

O Nacht, die zusammenführtest / Geliebten mit Geliebter, /

Geliebte dem Geliebten gleichgestaltet!“[42]

Die Autorin: *geb. 1954 in Heusden (Belgien), Studium der Anglistik und Theoretischen Linguistik an der Katholischen Universität Löwen (Belgien), seit 1978 Mitglied des Teresianischen Karmel; zusammen mit Ulrich Dobhan OCD und Elisabeth Hense T.O.Carm Übersetzerin und Herausgeberin der Gesammelten Werke des Johannes vom Kreuz; zusammen mit Ulrich Dobhan OCD Übersetzerin und Herausgeberin der Gesammelten Werke der Teresa von Avila.*

[42] Gedicht *In einer dunklen Nacht*, Strophe 5.

Hansjürgen Verweyen

Zur Wende im Liturgieverständnis Joseph Ratzingers

1 Vorbemerkungen

In diesem Beitrag werde ich nur auf das Zentrum der Aussagen Joseph Ratzingers bzw. Benedikts XVI. zur Liturgie eingehen: sein Verständnis der Eucharistie. Diese Beschränkung ist der eigenen Einschätzung des Papstes wie auch der Sache nach sinnvoll. Denn vor allem an dem, was unter „Eucharistie" verstanden, und noch mehr, was als Eucharistiefeier vollzogen wird, lässt sich erkennen, wo authentische christliche Liturgie zu finden ist.

Vor dem Versuch, das Liturgieverständnis Ratzingers in seiner frühen Zeit näher zu bestimmen und von anderen Phasen abzuheben, sollten zunächst die wichtigsten Konstanten im Verstehen wie im Feiern von Eucharistie bei Ratzinger umrissen werden. Zum einen ist für ihn die Eucharistiefeier stets der zentrale Ort für das Bekenntnis gewesen, dass Gott sich in seinem eigenen Sohn für unsere Sünden dahingegeben hat. Zum anderen hat für ihn priesterliche Existenz immer bedeutet, sich selbst ohne Vorbehalt in diese Hingabe Jesu Christi einschmelzen zu lassen; für den zum Priester *Geweihten* darüber hinaus, dies so am Altar wie im Alltag vorzuleben, dass es dem ganzen priesterlichen Volk Gottes Mut zum Nachvollzug der Pro-existenz, des Seins-für Christi macht. Als Benedikt XVI. zum ersten Mal vor den Augen der ganzen Welt Eucharistie feierte, ging ein Aufatmen durch die Kirche: dieser Mensch lebt, was er verkündet, bis in die letzte, rituell vorgeschriebene Gebärde hinein.

Im Eucharistieverständnis Ratzingers lassen sich drei recht unterschiedliche Phasen voneinander abgrenzen. Die *erste Phase* ist nicht in Publikationen greifbar geworden. Ratzinger selbst hat in seinen „Erinnerungen" aber beschrieben, wie ihm von Kindheit an das Volksmeßbuch, „der Schott", eine wesentliche Hilfe war, die durch viele Jahrhunderte tradierte Meßopferfeier lebendig mitzuvollziehen.[1] Der Beginn der *zweiten Phase* lässt sich, ebenfalls aufgrund von Aussagen Ratzingers selbst, etwa auf das Jahr 1948 datieren.[2] Das Ende der zweiten und das Hervortreten der *dritten Phase* ist ungleich schwieriger zu bestimmen. Voraussetzung dafür ist eine zumindest provisorische Kenntnis der wesentlichen Züge des jeweiligen Eucharistieverständnisses.

Im Rückblick von heute darf man wohl die Hochschätzung der sog. „Tridentinischen Messe" als die entscheidende Gemeinsamkeit zwischen der ersten und der dritten Phase ansehen. In der ersten Phase stellte sich für Ratzinger die auf dem Konzil von Trient für die ganze Kirche des Römischen Ritus als verbindlich erklärte Messe geradezu selbstverständlich als die einzig authentische Form von Eucharistiefeier dar. Auf dem Hintergrund seiner Er-

1 Vgl. *Joseph Ratzinger*, Aus meinem Leben, München 1998, 22 f.
2 Vgl. ebd., 63 f.

fahrungen mit der nachkonziliaren liturgischen Entwicklung hat er besonders in den letzten Jahrzehnten in einer von wachsender Sorge um die Zukunft der Kirche bestimmten Reflexion dieses Fundament seiner religiösen Sozialisation gleichsam wiedererobert.

Die dazwischenliegende *zweite* Phase hingegen ist von einem grundlegend anderen Verständnis getragen. Von den gegenwärtigen Diskussionen her mutet zunächst eigentümlich an, dass Ratzinger damals eine gründliche Reform des Tridentinischen Ritus ernsthaft in Erwägung zog. Ratzinger hielt 1961 – also ein Jahr vor dem Beginn der Konzilsdiskussion um die Konstitution über die heilige Liturgie – den Vorschlag des Pastoraltheologen Franz Xaver Arnold für „besonders bedenkenswert […], das Hochgebet der Messe wieder auf seine einfache, bei Justin und Hippolyt bezeugte Struktur zurückzuführen […]. Für den inneren Vollzug und die konkrete Vorstellbarkeit des eucharistischen Geschehens müßte das ohne Zweifel eine wertvolle Hilfe bedeuten“[3]. Zentrum der Eucharistiefeier ist für Ratzinger in dieser Zeit zweifellos der inmitten des Gottesvolks stehende Tisch, an dem Christus im Zeichen des Mahles seinen Leib den ihm Nachfolgenden darbietet. Diesem Verständnis von Eucharistie in den frühen Schriften Ratzingers wende ich mich im Folgenden zu.

Seine damalige Auffassung hat Ratzinger besonders eindrücklich zu Beginn seiner Bonner Lehrtätigkeit in einem wenig bekannten Beitrag dargelegt.[4] Ich stelle zunächst diesen Text in einigen längeren Zitaten vor, um dann die Vorstellungen Ratzingers näher zu umreißen, die von der Mitte des 20. Jahrhunderts an bis gegen Ende des Konzils sein Verständnis der Eucharistie bestimmten.

2 „Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts“

„Wenn man eine moderne Kirche betritt,“ – so beginnt der Bonner Fundamentaltheologe seinen Beitrag von 1960 – „kann man feststellen, daß sich gegenüber der Zeit um die Jahrhundertwende eine Wandlung vollzogen hat, die nicht bloß Architektur und Stil betrifft, sondern die theologische Grundidee des Kirchenbaus mit erfaßt: […] Die neugotischen Kirchen wollten gleichsam so etwas wie ein Thronsaal Gottes auf Erden sein, ihr Höhepunkt war ein mächtiger Hochalter, mit einem prunkvollen Tabernakel als der Stätte der Gegenwart Gottes […]. Der Altartisch trat zurück, man konnte fast den Eindruck bekommen, er sei in der Hauptsache nur die Unterlage, worauf der Tabernakel steht; der Hochaltar

[3] Vgl. *Joseph Ratzinger*, Rezension: Kirche und Überlieferung. Joseph Rupert Geiselmann zum 70. Geburtstag, hg. v. J. Betz / H. Fries, Freiburg i. Br. 1960, in: MThZ (1961), 308 f., hier 309.

[4] *Joseph Ratzinger*, Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts, in: Klerusblatt 40 (1960), 208–2011. Leider wurde dieser Text weder in späteren Ausgaben von Schriften Ratzingers noch in „Theologie der Liturgie“, dem an erster Stelle herausgegebenen Band seiner „Gesammelte[n] Schriften“, aufgenommen – trotz der Vorbemerkung des Papstes: „Dieser Band vereinigt nun all die kleinen und mittelgroßen Arbeiten, mit denen ich im Lauf der Jahre bei je verschiedenen Anlässen und von verschiedenen Perspektiven her zu liturgischen Fragen Stellung genommen habe“ (*Joseph Ratzinger*, Gesammelte Schriften. Band 11: Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz, Freiburg. i. Br. u. a. ^{3}2010, 6 [in der Folge JRGS 11]). Vgl. ebd., 744. Hier wird auf den Beitrag (zusammen mit zwei anderen) hingewiesen und bemerkt: „Folgende Texte werden in andere Bände der JRGS integriert.“

stand […] weit fort von den Gläubigen – so wie ein König angemessenen Abstand von seinen Besuchern hält. Heute ist der Altar von der Wand weggerückt, er kommt wieder den Gläubigen entgegen, die sich häufig in einem Halbrund um ihn gruppieren, ihn zur Mitte haben. Der wenig unterrichtete Zuschauer war früher versucht, unter ‚Altar' den prunkvollen Aufbau, die Gemälde und Skulpturen (vielleicht noch den Tabernakel) zu verstehen. [Heute] tritt wieder hervor, was der Altar eigentlich ist: ein Tisch, auf dem die Gemeinde der Gläubigen das Letzte Abendmahl Christi, das Gedächtnis des Kreuzesopfer[s] feiert, der Tisch also, den Gott uns gedeckt hat in dieser Welt, um uns zu seinen Tischgenossen zu machen. […] Der Hauptton liegt auf dem Ereignis, das Gott an uns und mit uns vollzieht, nicht so sehr auf dem Zustand der Gegenwart Gottes als solcher. […] Das Ergebnis der damaligen Auffassung war gewesen, daß man die Eucharistie vor allem als Anbetungssakrament verstand: Gott ist da, also muß man ihn anbeten. Die Monstranz wurde immer reicher entwickelt (es gibt sie seit dem Spätmittelalter), der Tabernakel wurde immer mächtiger und verdeckte den Altartisch fast ganz. Prozessionen und Anbetungsandachten entstanden. Vor allem aber: Man wagte kaum noch zu kommunizieren. […] Der Kommunionempfang wurde zu einem seltenen Ereignis, am darauffolgenden Tag wagte man bereits nicht mehr zu kommunizieren […]."[5]

„Eucharistie ist ihrem Wesen nach dazu da, um empfangen zu werden, sie ist eine Aufforderung an uns, uns selber vom Geiste Christi durchtränken und erfüllen zu lassen und so die Tabernakel Gottes aufzustellen, da wo sie wahrhaft vonnöten sind: inmitten der Welt, in der wir leben, inmitten der Menschen, die um uns sind. Deswegen ist der Tisch dem Tabernakel übergeordnet, weil Christus an *uns* appelliert, sein Tabernakel zu sein in dieser Welt. […] Der primäre Sinn der Kommunion ist nicht eine Begegnung des einzelnen mit seinem Gott – dafür gäbe es auch andere Wege, sondern ihr Sinn ist gerade die Verschmelzung der einzelnen untereinander durch Christus."[6] „Katholischsein heißt nicht nur, daß wir alle ja sagen zu Rom, sondern auch, daß wir ja sagen zueinander, uns als die eine Gemeinschaft derer erkennen, die am Leibe Christi und durch ihn am Geiste Christi anteilhaben. […] *Messe ist* nach dem Gesagten *die gemeinsame Mahlfeier zwischen Gott und Mensch*, zwischen Christus und den Christen, in der so das Gedächtnis des Opfers, der opfernden Selbsthingabe Christi für die Menschen gegenwärtig wird."[7]

Im Rückblick auf die Jahre seines Studiums der Theologie in München (1947–1950) hat Joseph Ratzinger in seinen „Erinnerungen" bemerkt, er sei „bisher der Liturgischen Bewegung mit einer gewissen Reserve gegenübergestanden […]. Durch Paschers Vorlesungen und durch die ehrfürchtige Art, in der er uns Liturgie von ihrer Wesensgestalt her zu feiern lehrte, bin ich Anhänger der Liturgischen Bewegung geworden. […] Deswegen habe ich zu Beginn des Konzils den Entwurf der Liturgie-Konstitution, der alle wesentlichen Erkenntnisse der Liturgischen Bewegung aufnahm, als einen großartigen Ausgangspunkt für die Kirchenversammlung an-

5 *Joseph Ratzinger*, Grundgedanken (s. Anm. 4), 208.

6 Vgl. dazu die ähnlichen Aussagen in „Deus caritas est", der ersten Enzyklika *Benedikts XVI.* vom 25. Dezember 2005, bes. Nr. 13 f.

7 *Joseph Ratzinger*, Grundgedanken (s. Anm. 4), 209.

gesehen und Kardinal Frings in diesem Sinn beraten. Daß die negativen Seiten der Liturgischen Bewegung hernach verstärkt wiederkehren und geradezu auf die Selbstzerstörung der Liturgie hindrängen würden, habe ich nicht vorauszusehen vermocht."[8]

Der Liturgiewissenschaftler Joseph Pascher hat zweifellos einen großen Einfluss auf Joseph Ratzinger ausgeübt. Eine genaue Durchsicht seiner Schriften zeigt jedoch, dass er sich das theologische Fundament für sein damaliges Verständnis der Eucharistie durch intensives Quellenstudium selbst erarbeitet hat. Dazu im Folgenden wenigstens einige Hinweise.

3 In den Spuren Augustins und des Apostels Paulus

Eine gründliche Beschäftigung mit den Schriften Augustins lässt sich bis in die Gymnasialzeit Ratzingers zurückverfolgen.[9] Damit zugleich verband sich aber eine intensive Arbeit an der Hl. Schrift, besonders der paulinischen Aussagen zum „Leib Christi". Auch in dieser Hinsicht hatte Ratzinger das Glück, während seiner Münchener Studienzeit von einem herausragenden Lehrer unterrichtet zu werden, Friedrich Wilhelm Maier. Den Dank diesem in der historisch-kritischen Exegese bewanderten Forscher gegenüber hat Ratzinger später immer wieder Ausdruck verliehen.[10]

Im Rückblick auf seine 1950 verfasste Dissertation über den Kirchenbegriff Augustins bemerkt Ratzinger in dem erst 2009 publizierten Teil seiner 1955 eingereichten Habilitationsschrift über das Offenbarungsverständnis Bonaventuras: „Für [die Patristik] war, im Westen besonders, die Kirche identisch mit der ‚Gemeinschaft des Brotbrechens', mit der Eucharistiegemeinschaft. Kirche ist, indem die Gemeinde den Leib des Herrn genießt, corpus Christi!" Bei Bonaventura hingegen sei die Kirche „ein religiöser Verband, in dem sich neben anderen religiösen Vollzügen auch die Feier der Eucharistie ereignet, die vielleicht den ersten Rang unter den anderen hat, aber nicht mehr die alles tragende Grundlage ist"[11].

Die detaillierte exegetische Arbeit, die Ratzinger in seine Dissertation einbrachte, tritt besonders deutlich in einem 1956 verfassten Aufsatz[12] zutage. Schon in der Dissertation hatte er seine Vertrautheit mit der zeitgenössischen Diskussion um das unterschiedliche Verständnis des Leibes Christi in den unumstritten von Paulus selbst stammenden und den ihm zugeschriebenen „Deuteropaulinen" bewiesen.[13] Hieran knüpft Ratzinger nun in seinem Beitrag von 1956 an. Um den Kerngedanken des paulinischen Kirchenbegriffs aufzuzeigen, will er den „bis zur Stunde so viel diskutierten Begriff ‚Leib Christi' ins Auge fassen, den Paulus zur Bezeichnung der Kirche gebildet hat. Wir beschränken uns dabei auf die Hauptbriefe (hier vor allem Röm u.

8 Vgl. *Joseph Ratzinger*, Aus meinem Leben (s. Anm. 1), 63 f.
9 Vgl. *Hansjürgen Verweyen*, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 20.
10 Vgl. ebd., 22, bes. Anm. 10, 52, 84.
11 Vgl. JRGS 2, 171 f.
12 *Joseph Ratzinger*, Die Kirche als Geheimnis des Glaubens, in: LebZeug 4 (1956/57), 19–34.
13 Vgl. *ders.*, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, München 1954, 324 Anm. 198.

1 Kor, aber auch Gal) und lassen das Sonderproblem, das die sog. Gefangenschaftsbriefe (Eph u. Kol) stellen, beiseite, wobei auch von den Hauptbriefen nur ganz bestimmte Fragen zur Sprache kommen können, die eben zu unserem engeren Thema gehören."[14]

Als ein wichtiges Leitmotiv in den Hauptbriefen des Apostels hebt Ratzinger das des Stammvaters hervor. „Das AT kennt nicht das abstrakte [U]niversale ‚Mensch', das ein Begriff ist […], es kennt vielmehr das konkrete Universale ‚Adam', einen Menschen, in dessen Leibesstoff alle Menschen enthalten sind. […] In diesem Sinne radikaler Einheit wird nun Christus als der zweite Adam bezeichnet. […] ‚Ihr alle seid ein einziger in Christus Jesus' drückt es Paulus aus (Gal 3,28b)."[15] Wie kommt aber nun diese Einheit in Christus zustande? „Man könnte die Meinung des Apostels etwa so wiedergeben: Während wir aus Adams Körpermasse sozusagen herausgeflossen sind, werden wir nun umgekehrt in die Geistwirklichkeit Christi, des zweiten Adam, gleichsam nachträglich eingepfropft. […] Diese Einpfropfung in Christus, die gleichsam eine neue Geburt ist, […] geschieht durch die Taufe […]. Und da die Geburt des neuen Adam selbst am Kreuze, durch die Tötung des alten geschah, kann diese unsere Neugeburt ja nur so geschehen, daß wir mit dem Kreuzestod Christi vereint werden, der die eine und einzige Durchbruchstelle des neuen Adam in dieser Welt bedeutet. So wird die Kirche noch immer vom Kreuze her und das Kreuz ist noch immer der Quellpunkt der Kirche."[16]

Damit ist jedoch „erst die Entstehung der Kirche geschildert, es ist erst klargelegt, wie der *einzelne* in den neuen Adam hineingeboren wird, wie er aus seiner Vereinzelung herausgerissen und in den Leib Christi hineinvereinigt wird […]. Wie vollzieht die Kirche selbst ihr Kirche-Sein? […] Die Kirche ist [Paulus zufolge] Leib Christi und wird es je neu von der Eucharistie her. In der Eucharistie essen alle das seinem Wesen nach numerisch eine Brot – Christus, der sich nicht in unsere Leib-Substanz hinein assimilieren läßt, sondern umgekehrt uns selber assimiliert in seinen Leib hinein."[17]

4 Das Sichtbarwerden einer „dritten Phase" in Ratzingers Eucharistieverständnis

Den Grundgedanken von der Eucharistie als *Mahlversammlung* unterstreicht Ratzinger während des Konzils noch einmal nachdrücklich in dem 1964 veröffentlichten, aber wohl schon 1963 verfassten Beitrag „Zeichen unter den Völkern"[18]. Zunächst gibt er eine Definition des Begriffs *ekklesia*: „Die *eine* Kirche stellt sich kon-

14 Vgl. *ders*., Die Kirche als Geheimnis (s. Anm. 12), 25.
15 *Ders*., Die Kirche als Geheimnis (s. Anm. 12), 26.
16 Ebd., 26 f.
17 Vgl. ebd., 27. Vgl. die oben, Anm. 6 zitierten Stellen aus der Enzyklika „Deus caritas est". Es ist erstaunlich, wie zu derselben Zeit Papst Benedikt XVI. zentrale Aussagen aus der zweiten Phase seines Eucharistieverständnisses wieder aufnimmt, sich zugleich aber gegen das Mahlhalten als primäres Charakteristikum der Eucharistie wendet.
18 *Joseph Ratzinger*, Zeichen unter den Völkern, in: *Michael Schmaus / Alfred Läpple* (Hg.), Wahrheit und Zeugnis. Aktuelle Themen der Gegenwart in theologischer Sicht, Düsseldorf 1964, 456–466.

kret dar in der *jeweiligen Ortsgemeinde*, die ihrerseits aktuell sie selbst wird, wenn sie sich als *Kultversammlung* zum Hören des Herrenwortes und zum gemeinsamen Mahl des Herrenleibes versammelt."[19] Als *Gottesvolk* verstanden, erfährt die Kirche ihre „eigentliche Verwirklichung im Herrenmahl […]. Als Tischgemeinschaft Gottes, als Netz von Kommunionen, das den Erdkreis umschließt, hat sie ihre eigentümliche Sichtbarkeit und Ordnung, durch die sie dennoch über alles bloß Sichtbare hinausbezogen ist, ein ‚Sakrament', das nicht sich selber meint, sondern darin sein Wesen hat, über sich hinauszuweisen auf den, von dem sie gerufen ist und zu dem sie die Geschichte zurückführen will."[20]

In diesem Aufsatz treten noch einmal die wesentlichsten Züge des Eucharistieverständnisses Ratzingers deutlich hervor, das er sich durch ein intensives Studium der Hl. Schrift und der Kirchenväter erarbeitet und in jener Zeit gelehrt hat, als ich sein Schüler wurde. In einer am 8. Juli 1964 in Tübingen gehaltenen Gastvorlesung[21] deutet sich aber vielleicht schon eine Abkehr von der bisherigen Position an. Hier sagt der noch in Münster lehrende Dogmatiker: „Christus ist durch die Auferstehung in jene Freiheit eingetreten, die ihm erlaubt, sein Du zu gewähren, wo er will; und er gewährt sich durch das danksagende Gebet der in seinem Namen versammelten Kirche hindurch."[22] Klarer kommt die Abwendung vom Mahlcharakter als dem Grundzug der Eucharistiefeier 1967 in Ratzingers Rezension eines Buchs von E. Schillebeeckx zum Ausdruck: „Der […] Begriff von Anamnese ist ungenügend und verkennt die erstrangige Funktion des *Wortes* in der ‚Eucharistia', die ja ihren Namen von einem Gebet, nicht vom Mahl empfangen hat."[23]

Im Rahmen dieses Beitrags kann der Entfaltung der dritten Phase in Ratzingers Eucharistieverständnis wie auch den offenen Fragen nicht weiter nachgegangen werden, die mit der Abkehr vom Mahlcharakter als Grundzug der Eucharistiefeier und der Wiedereinführung des Tridentinischen Meßbuchs als einer gültigen Ausdrucksform[24] des Römischen Ritus verbunden sind.[25] Ich möchte mich abschließend lediglich einem besonders zentralen Text näher zuwenden.

5 „Der für euch hingegebene Leib"

In einem 2002 auf dem Eucharistischen Kongreß des Bistums Benevent gehaltenen Vortrag[26] fragt Kardinal Ratzinger: „Was ist

19 Ebd., 458.
20 Ebd., 459 f.
21 *Joseph Ratzinger*, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie, erstmals in: ThQ 147 (1967), 129–158, zuletzt in: JRGS 11, 271–298.
22 JRGS 11, 295.
23 *Joseph Ratzinger*, Rez. von E. Schillebeeckx: Die Eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz (Düsseldorf 1967), erstmals in: ThQ 147 (1967), 493–496, zuletzt in: JRGS 11, 299–302, hier 301.
24 „expressio" (vgl. Motu proprio „*Summorum pontificum*" vom 7. Juli 2007, Art. 1).
25 Vgl. dazu *Hansjürgen Verweyen*, Fragen aus der Kirche an die Kirche (Freiburger Texte 59), Erzbischöfliches Ordinariat Freiburg 2011, 83–109.
26 *Joseph Ratzinger*, Eucaristia, comunione e solidareità. Deutsch unter dem Titel „Eucharistie – Communio – Solidarität: Christus gegenwärtig und wirksam im Sakrament", in: *Joseph Ratzinger*, Unterwegs zu Jesus Christus, Augsburg 2003, 109–130; in: JRGS 11, 425–442.

eigentlich geschehen in der Nacht, in der Christus verraten wurde? Hören wir dazu den Römischen Kanon: ‚Am Abend vor seinem Leiden nahm Jesus das Brot […] und sprach: Nehmet und esset alle davon. Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird. […]' Nun ist es wichtig, genau darauf zu achten, was der Herr wirklich gesagt hat. Er sagt nicht einfach: Dies ist mein Leib; sondern: dies ist mein Leib, der für euch hingegeben wird. Er kann Gabe werden, weil er hingegeben wird. Durch den Akt der Hingebung wird er mitteilungsfähig, sozusagen selbst in eine Gabe verwandelt."[27]

Zweifellos kommt in diesem Passus die tiefste Grundlage der Theologie Ratzingers bzw. Benedikts XVI. zu Wort. Durch Jesu Sterben für unsere Sünden wird aus der „Brotsubstanz", auf die er im Abendmahlssaal hinweist, eine „Substanz", die reine Relation ist.[28] In den oben nach dem Lukasevangelium zitierten Worten[29] könnte man zunächst noch an einen für sich bestehenden Leib denken, der dann hingegeben wird. Bei Paulus ist das Wesentliche auf die knappste Formel gebracht: „Das ist mein Leib für euch."[30]

Nun führt der soeben zitierte Text allerdings zumindest unter zwei Gesichtspunkten zu beträchtlichen Schwierigkeiten. Aus exegetischer Perspektive wäre etwa zu fragen: Wollte Ratzinger, als er die Formel: „Das ist mein Leib" als Wort des Herrn ausschloss, ein Urteil über „authentische Jesusworte" fällen? Auf diese Weise entstünde der Anschein, als würde er, seinem eigenen Verständnis von Exegese zuwider, der „Rückfrage nach dem historischen Jesus" eine theologische, nicht nur historische Bedeutung beimessen. Denn gerade in der Form „Das ist mein Leib" geben doch Matthäus und Markus im Unterschied zu Lukas und Paulus die Abendmahlsworte Jesu wieder.[31] Paulus und Lukas sind die einzigen neutestamentlichen Zeugen, die Aussagen über die Feier der Eucharistie in den frühen Gemeinden machen. Könnte das „für euch" nicht ein Zusatz sein, der *nach* dem Hingang Jesu denen, die das Gedächtnis seines heilbringenden Todes feiern, den tieferen Sinn des bei Markus und Matthäus überlieferten Jesusworts beim letzten Mahl *vor* seinem Tode deutet?

Ein noch schwierigeres Problem bietet der Text im Hinblick auf die gegenwärtige Diskussion um die angemessene Gestalt der Eucharistiefeier. Die Formel: „Das ist mein Leib" ist fester Bestandteil des Römischen Hochgebets von – soweit sich zu-

27 *Joseph Ratzinger*, Eucharistie – Communio – Solidarität (s. Anm. 26), JRGS 11, 439 f.

28 Vgl. dazu schon die Ausführungen Ratzingers in einem 1967 unter dem Titel „Aspekte der Kirche" gehaltenen Vortrag, („stark gekürzt und leicht bearbeitet") in: *Joseph Kardinal Ratzinger*, Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten, hg. vom Schülerkreis, Freiburg i. Br. 1997, 148–157, hier (148), 151: „Das Abendmahlswort ‚Dies ist mein Leib, der für euch gegebene', will also sagen – nicht etwa: hier erhaltet ihr meinen Körper; sondern […] –: in diesem Brot gebe ich […] mich selber euch hin, durch es bin ich in eurer Mitte und für euch da, wobei dieses ‚für euch' [,?] das Eigentliche des Ichs Jesu, sozusagen die eigentliche Substanz, den Kern der Wirklichkeit Jesu, der hier gegenwärtig gesetzt wird, seine ganze Existenz näher präzisiert und bestimmt: Das Ich Jesu ist gerade in seiner eigentlichsten Realität der Akt der Hingabe, des Dienstes, des Offenstehens für alle. Akt und Substanz durchdringen sich gegenseitig."

29 Vgl. Lk 22,19.

30 Vgl. 1 Kor 11,24.

31 Vgl. Mt 26,26; Mk 14,22.

rückverfolgen lässt – seinen Anfängen[32] bis in die von Johannes XXIII. herausgegebene „Editio typica" von 1962, für deren Rehabilitierung sich Benedikt XVI. nachdrücklich einsetzt. Die Wahl des von Matthäus überlieferten Jesusworts für den Akt der Wandlung schien seine volle Berechtigung zu haben, galt dieser Evangelist doch teilweise noch bis in das letzte Jahrhundert hinein als einer der Zwölf, die mit Jesus beim letzten Abendmahl zu Tische lagen. Die bei Lukas berichtete Version: „Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird" findet sich erst in dem von Paul VI. angeordneten Meßbuch von 1970. Damit spricht sich auch Joseph Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation im Jahre 2002 für eine Änderung der von der lateinischen Kirche viele Jahrhunderte hindurch bis zu seiner Überarbeitung nach dem Konzil gültigen Form des Hochgebets aus, und mir ist aus der Zeit danach kein Text bekannt, in dem Ratzinger bzw. Benedikt XVI. für die Formel „Das ist mein Leib", also die bis 1962 vom Priester über das Brot gesprochenen Wandlungsworte, plädiert hätte.

Sprengt die anscheinend minimale Hinzufügung: „… der für euch hingegeben wird" aber nicht die Gesamtkonzeption des alten Meßopferritus? Dieser war ja seinem Grundzug nach weder als ein *Mahl* zu verstehen, in dem der Tod des Herrn bis zu seinem Kommen verkündet wird,[33] noch als *Eucharistie*. „Was bis ins 3. Jahrhundert vorwiegend Danksagung, *eucharistia* geheißen hat, heißt von da an vorwiegend Darbringung, *oblatio*. Die Messe ist eine Danksagung, die in der Darbringung einer heiligen Gabe gipfelt […]."[34] Was insbesondere das aus Präfation und Kanon bestehende Hochgebet angeht, bemerkt Andreas Jungmann: „Der ursprüngliche Grundgedanke der Eucharistie tritt nur mehr im Anfangsstück, eben in der Präfation, deutlicher hervor."[35] Der gesamte Verlauf dessen, was heute als „Eucharistiefeier" in Abhebung vom „Wortgottesdienst" verstanden wird, wurde als „Opfermesse" von der „Vormesse" abgehoben. Schon die von den Gläubigen zum Altar gebrachten materiellen Gaben von Brot und Wein werden „im Gebet von der Kirche Gott dargeboten". In der Messe geht es nicht bloß um „ein Geschehen von Gott her", sondern auch um „ein Tun des Menschen […], der, von Gott gerufen, sich mit der irdischen Gabe auf den Weg macht, um seinem Schöpfer entgegenzuwandern."[36] Nicht erst der Leib des Herrn selbst, sondern schon vor der Wandlung werden die durch den Priester dargebrachten Gaben des Volkes als „heilige, makellose Opfergaben" bezeichnet.

Die Wandlung des Brotes in den Leib Christi geschah dem seit dem Mittelalter geltenden Verständnis zufolge[37] in einem

[32] Vgl. *Josef Andreas Jungmann*, Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe, 2 Bände, 5., verb. Aufl. Wien–Freiburg i. Br.–Basel 1962, Bd. I, bes. 63–68, Bd. II, bes. 243–246. Der Einsetzungsbericht der Römischen Messe unterscheidet sich in dieser Formel deutlich von dem bei Hippolyt von Rom und Ambrosius von Mailand – wichtigen Wegbereitern des Römischen Meßbuchs – zu findenden Text: „Hoc est (enim) corpus meum quod pro vobis confringetur", vgl. Bd. I, 66 f.; Bd. II, 244–246.

[33] Vgl. 1 Kor 11,26.

[34] Vgl. *Josef Andreas Jungmann*, Missarum sollemnia II (s. Anm. 32), 187.

[35] Vgl. ebd., 136.

[36] Vgl. ebd., 124 f.

[37] Vgl. ebd., 254–256.

genau festgelegten Akt. Über den Altar gebeugt, spricht der Priester leise die Worte: „Hoc est enim corpus meum". Nachdem er die konsekrierte Hostie selbst durch einen Kniefall verehrt hat, hebt er sie so hoch empor, dass auch das Volk hinter seinem Rücken sie erblicken und anbeten kann.

Im Unterschied zu Andreas Jungmann war Joseph Ratzinger angesichts dieses priesterlichen Tuns wohl nie von einem „stolzen Hochgefühl" erfasst.[38] Er dürfte im Priester eher gleichsam eine lebendige Monstranz erblickt haben, die nicht durch ihre eigene prunkvolle Gestaltung auffallen, sondern nur den fleischgewordenen Gott zur inneren Erfahrung bringen soll. Vom Zelebrierenden selbst waren außer seiner Gewandung in dieser schweigenden Geste nur die erhobenen Hände und der ganz auf die Opfergabe gerichtete Kopf sichtbar, die in den Akt der Anbetung gleichsam aufgehoben wurden. Alle am Meßopfer Teilnehmenden sollten sich in diese Darbringung mit ihrer ganzen Existenz hineinnehmen lassen – so liest Ratzinger auch heute noch die auf die Wandlung folgenden Annahmebitten, sowenig ihr Text selbst auch dafür hergeben mag.[39] Auf diesem Hintergrund werden etwa die folgenden zornigen Worte Ratzingers über eine entartete Liturgie nach dem Konzil besser verständlich: „Nun wird der Priester – der Vorsteher, wie man ihn jetzt lieber nennt – zum eigentlichen Bezugspunkt des Ganzen. Alles kommt auf ihn an. Ihn muss man sehen, an seiner Aktion teilnehmen, ihm antworten; seine Kreativität trägt das Ganze."[40]

Lassen sich die Worte „Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird" in den soeben skizzierten Kontext integrieren? In der jahrhundertealten Feier des Meßopfers waren es die Gläubigen bzw. der sie vertretende Priester, von denen die Handlung ausging. Sie brachten zur Sühne für ihre Sünden Opfergaben dar mit der Bitte, dass diese durch die Worte des Priesters in den Leib und das Blut Christi verwandelt und so zu einem Gott wohlgefälligen Opfer werden. Durch den bloßen Zusatz „… der für euch hingegeben wird" und noch deutlicher in der dichten Formel bei Paulus „Das ist mein Leib für euch" entsteht gleichsam eine Wende um 180°. Gott selbst hat die Initiative ergriffen, bevor sich die Sünder auf den Weg machen. Er bietet sich den Menschen in der heilbringenden Hingabe seines Sohns dar und zeigt ihnen die Wunden, die ihre Sünden seiner unendlichen Liebe zugefügt haben. Jetzt wird nicht mehr das in eine neue Substanz, den Leib Christi, verwandelte Brot als Versöhnungsopfer Gott dargereicht und den Gläubigen zur Anbetung gezeigt. Gott selbst hält sich den Menschen, nachdem sie durch das Hören seiner Frohen Botschaft im „Wortgottesdienst" dafür bereitet sind, vielmehr in einer „Substanz" entgegen, die nichts als reines Geben ist. Sie brauchen nicht mehr im Rückgriff auf eigene Güter nun ihrerseits Gott eine Gabe darzubringen,[41]

[38] Vgl. ebd., 284. Zur Grundhaltung Ratzingers vgl. *Hansjürgen Verweyen*, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. (s. Anm. 9), 19–21.

[39] Vgl. *Hansjürgen Verweyen*, Fragen aus der Kirche an die Kirche (s. Anm. 25), 102–106.

[40] *Joseph Ratzinger*, Der Geist der Liturgie, Freiburg i. Br. 2000, 70; JRGS 11, 81.

[41] Vgl. als Beispiel eines solchen „do ut des" den Versuch Jungmanns, das Wesen des Meßstipendiums dem Verständnis näherzubringen: „Die Gläubigen […] müßten die Reichung des Stipendiums ebenso nur als Anfang der Teilnahme an ihrem [!] Meßopfer betrachten, wie es die Christen früherer Zeiten taten, wenn sie nicht nur ihre Gabe zum Altare brachten, sondern der Feier dann auch weiter folgten und den Leib des Herrn als Gegengabe in Empfang nahmen" (*Josef Andreas Jungmann*, Missarum sollemnia II [s. Anm. 32], 33).

sondern ihm nur in der Umkehr ihrer bisherigen Existenz dankzusagen. – Muss der zur Eucharistiefeier bestimmte Presbyter, um dieses Geschehen den Glaubenden vernehmbar zu machen, sich ihnen nicht zuwenden, ihnen in seinen Händen diese Gabe entgegenhalten und dazu die Abendmahlsworte Jesu in einer allen verständlichen Sprache verkünden? Dies erscheint mir heute als die wichtigste Frage, wenn es darum geht, Menschen an das Zentrum des Glaubens heranzuführen.

Der Autor: *Dr. theol.; Dr. phil.; geb. 1936; Studium der Theologie, Philosophie und Germanistik in Bonn, Freiburg, Köln, Münster, Tübingen und München, 1969 theologische Promotion bei Joseph Ratzinger, 1974 Habilitation in München. Langjährige Lehrtätigkeit in den USA, danach an der Universität in Essen, von 1984–2004 Professor für Fundamentaltheologie der Universität Freiburg i. Br. Wichtigste Veröffentlichungen: Einführung in die Fundamentaltheologie, Darmstadt 2008; Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg* ^{4}*2002; Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten, Regensburg 1997.*

Johannes Marböck

Von der Dynamik des Wortes

Stationen, Erfahrungen und Begegnungen in einer „Expedition Bibel“[1]

Die „Expedition Bibel“[2] will zu einer lebendigen Begegnung mit der Bibel beitragen, zu einer Entdeckungsreise mit allen Sinnen. Ich möchte dies auf eine andere Weise versuchen, indem ich Sie einlade, mit mir eine solche Entdeckungsreise in die Vergangenheit zu machen und an Begegnungen und Erfahrungen teilzunehmen, die ich auf einer Reise von nun schon über siebzig Jahren mit der Bibel machen durfte, Erfahrungen, Begegnungen, die noch zurückreichen in die

– Zeit vor dem Konzil,
– Periode des Konzils (1962–1965)
– Jahrzehnte nach dem Konzil bis in die Gegenwart.

Es sind sehr bunte, spannungsreiche Stationen von Entwicklungen und Begegnungen in unserer Diözese und auch in der Weltkirche, die ich erleben durfte, an denen mir bis zur Stunde immer neu deutlich wird, dass das Wort Gottes nicht gebunden ist (2 Tim 2,9), dass es seinen Weg geht, nicht leer zum Herrn zurückkehrt und wirkt, was er will (Jes 55,11), lebendig und energisch (Hebr 4,12); dass Gott ihm stets neu eine Tür öffnet (Kol 4,2). So mag der Blick zurück zugleich voll Hoffnung und Zuversicht in die Zukunft weisen.

1 Grenzen und Hoffnungen – Erfahrungen mit der Bibel bis zum Zweiten Vatikanum

Zur Zeit meiner Kindheit gab es in meinem Elternhaus, wie damals wohl vielfach auch in gut katholischen Häusern, keine vollständige Bibel, wohl aber die *„Große Biblische Geschichte“* von Johann Panholzer, aus der mir mein Großvater schon vor Schulbeginn oft vorlesen musste und die heute noch als Zeugnis der ersten Freundschaft auf meinem Schreibtisch steht. Die vielen bunten, spannenden Geschichten aus dem Alten und dem Neuen Testament haben mich fasziniert. Allerdings gab es in dieser Biblischen Geschichte, wie ich später sah, nur sehr spärlich Hinweise auf konkrete Textstellen in den biblischen Büchern, so etwa auf Davidpsalmen oder auf Prophetentexte als Weissagungen auf den kommenden Erlöser,[3] wie auch wieder im Kompendium des Katechismus der Katholischen Kirche als Antwort auf die Fragen 21 und 23 nach der Bedeutung des Alten Testamentes für Christen zu lesen ist. Das Alte Testament war (ist) dort eigentlich nur die Zeit der Vorbereitung auf die Vollendung.[4] Die Bibel als Sammlung heiliger

[1] Vortrag „10 Jahre Bibelausstellung“ (Bildungshaus Schloss Puchberg, 21.10.2011). Eine ausführlichere Aufarbeitung und Dokumentation zur Bibelwissenschaft und Bibelpastoral in Österreich vor und nach dem Konzil wäre überaus wünschenswert.

[2] Titel der vom Katholischen Bibelwerk der Diözese Linz angebotenen erfolgreichen Wanderausstellung.

[3] Vgl. *Johann Panholzer*, Große Biblische Geschichte des Alten und Neuen Testaments, Wien 1909, 78 f., 111 f., 131 f.

[4] *Deutsche Bischofskonferenz*, Katechismus der Katholischen Kirche. Kompendium, München 2005, 30 f.

Schriften begegnet nur als Verzeichnis für das AT in einem Anhang, eine Liste der neutestamentlichen Bücher fehlt völlig. Dass die Grundlinien eines Katechismus stärker waren als die der Bibel, war bereits in Nr. 2, in der Erzählung über die Erschaffung und Prüfung der Engel, zu spüren, die in der Bibel gar nicht vorkommt, sondern nur in außerbiblischen Texten wie etwa dem Leben Adams und Evas, in so genannten apokryphen (pseudepigraphischen) Schriften. Unser Religionsbüchlein in der Volksschule von Josef Pichler war noch ähnlich aufgebaut. Ein Neues Testament brauchte ich erst als Student im Religionsunterricht am Ende der Unterstufe der Mittelschule, eine alttestamentliche Bibel überhaupt nicht. Meine erste alttestamentliche Bibel war die vom liturgisch-biblischen Pionier *Pius Parsch* in Klosterneuburg 1951–1953 herausgegebene „Heilige Schrift des Alten Bundes" in zwei Bänden. Die erste Ausgabe einer Gesamtbibel erwarb ich als Priesterstudent in Linz.[5]

Für meine persönliche Beziehung zur Heiligen Schrift waren die *Impulse* mehrerer *Personen* maßgebend, die zugleich noch die große Spannung widerspiegeln, von welcher der Umgang mit der Bibel in der katholischen Kirche *vor dem Zweiten Vatikanum* geprägt war.

Eine erste dieser Begegnungen, deren Tragweite ich erst viel später verstehen lernte, geschah bei der Eröffnung des ersten Studienjahres zu Beginn meines Theologiestudiums im Herbst 1954 an der damaligen Philosophisch-Theologischen Hochschule im Priesterseminar. Da wurde uns der ehemalige Professor für Altes Testament, Kanonikus Monsignore *Dr. Karl Fruhstorfer* vorgestellt, der in jenem Jahr sein 50jähriges Jubiläum als Dr. theol. feierte. Es war uns eher zum Lachen, als die kleine, kahlköpfige Gestalt mit den Händen über dem spitzen Bäuchlein in eigenartigem Tonfall vom „gerüttelten, geschüttelten, überfließendem Maß" seiner 50 Jahre als Doktor der Theologie sprach. Die Erschließung seiner Biografie (1875–1956) durch Rudolf Zinnhobler und Kriemhild Pangerl[6] zeigte mir jedoch viel später diese Gestalt als tragisches Symbol und als Repräsentanten der Geschichte der katholischen Bibelwissenschaft, des Umgangs mit der Bibel in unserer Kirche in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Sie macht betroffen von der Spannung und Tragik des Lebens eines Menschen, Priesters und Gelehrten. – Der begabte und ehrgeizige, durchaus kirchentreue junge Priester und Professor am Priesterseminar, der in seinen Vorlesungen auch zeitgenössische evangelische Wissenschaftler zitierte, wurde dafür wie auch andere Bibelwissenschaftler seiner Zeit, z. B. der Dominikaner J. M. Lagrange oder der Jesuit Franz Hummelauer, des Modernismus verdächtigt und musste 1906 von Bischof Franz M. Doppelbauer beim Mittagessen hören: „Herr Professor, sie werden nächstes Jahr nicht mehr hier sein." Das hat Fruhstorfer zutiefst getroffen, wir dürfen wohl sagen, es hat ihm das Rückgrat gebrochen. Um beim Ziel seines Lebens, bei der Wissenschaft bleiben zu können und über manche Umwege über andere Fächer 1918 wieder zum Alten Testament zurück zu kehren, wurde der ohnehin äußerst kirchlich gesinnte Lehrer zum Vertreter einer sehr strengen bibelwissenschaftlichen Orthodoxie, entsprechend den Vorgaben

5 *Paul Rießler / Ruppert Storr*, Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes, Zürich 1955.

6 *Kriemhild Pangerl*, Karl Fruhstorfer (1875–1956), in: *Rudolf Zinnhobler / dies.* (Hg.), Das Domkapitel in Linz (1925(1938/1956), Linz 1992, 173–184.

und Dekreten der damaligen Päpstlichen Bibelkommission zu Fragen der Geschichtlichkeit (Schöpfungsgeschichte, Wundererzählungen) und der Verfasserschaft der biblischen Schriften (Mosebücher, Jesaja) in den ersten zwei Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts. Seine nicht wenigen Buchveröffentlichungen von 1927–1945 sind dafür ein beredtes Zeugnis. So konnte Fruhstorfer bis 1938 auch Professor für Altes Testament bleiben und wurde 1950 sogar noch Konsultor der Päpstlichen Bibelkommission. Er hat die erste bedeutsame und zukunftsträchtige Öffnung der katholischen Bibelwissenschaft durch das Rundschreiben *„Divino afflante Spiritu"* Pius XII. vom Jahr 1943 nicht mehr nachvollzogen, vielmehr 1951 noch einen Kollegen (Prof. P. Severin Grill OCist von Heiligenkreuz) beim erzbischöflichen Ordinariat in Wien der rationalistischen Erklärung von Wundererzählungen beschuldigt.

Bei aller Tragik seiner Persönlichkeit darf allerdings keineswegs vergessen werden, dass er gegenüber der antijüdischen nationalsozialistischen Propaganda – wie auch sein Bischof Johannes Maria Gföllner – im Jahr 1933 in einem Beitrag in der Linzer Theologisch-praktischen Quartalschrift „Der Ruf: Fort mit dem Alten Testament!" die Bibel des Alten Testaments mutig und kompromisslos verteidigt hat.[7] Weithin vergessen bzw. unbekannt ist übrigens in diesem Zusammenhang, dass der damalige Domprediger in Linz Dr. h.c. Msgr. *Franz Stingeder* einen in jener Situation höchst beachtlichen, bis heute lesenswerten „Homiletischen(r) Führer durch das Alte Testament" (Linz 1931) veröffentlicht hat, in dem er nachdrücklich zur Predigt des Alten Testamentes auffordert.[8]

Dass die Studienjahre in Linz durchaus noch eine Zeit des spannungsreichen Umgangs mit der Bibel waren, zeigt mein Ansuchen um die damals notwendige (ausstellungsreife!) Genehmigung zur Aufbewahrung und zum Studium einer Lutherbibel, die mir am 12. November 1958 von Diözesanbischof DDr. Franz Sal. Zauner für drei Jahre gewährt wurde, unter anderem mit der Auflage, dies geheim zu halten und das Buch verschlossen aufzubewahren sowie für meine religiöse Fortbildung Sorge zu tragen. Nach Ablauf der drei Jahre habe ich allerdings nicht mehr angesucht!

Doch nicht bloß die Enzyklika *„Divino afflante Spiritu"* von 1943 ließ spüren, dass wir schon an der *Schwelle zu einem neuen Umgang mit der Heiligen Schrift* standen. Da war z. B. in den Jahren um 1950 die von den dortigen Bischöfen, vor allem von Kardinal Suhard in Paris, geförderte *Bibelwissenschaft in Frankreich* mit einem einsamen Niveau,[9] wie etwa die für Studierende damals maßgebende Einleitung in das Alte Testament von A. Robert / A. Feuillet[10] bestätigt. Aber auch in *Deutschland* und bei uns in *Österreich* war in der

7 *Karl Fruhstorfer*, Der Ruf: Fort mit dem Alten Testament!, in: ThPQ 86 (1933), 280–290.

8 *Franz Stingeder*, Homiletischer Führer durch das Alte Testament mit einem Verzeichnis der wichtigsten exegetischen und homiletischen Literatur, der dogmatischen Stellen im Alten Testament, einem Verwendungsregister nebst einem Anhang von Predigt-Dispositionen über alttestamentliche Texte, Linz 1931, 3.

9 Vgl. *Alfons Deissler*, Die Generationserfahrung eines katholischen Alttestamentlers. Der historisch-kritische Zugang zur Bibel, in: *Bernd Feininger / Daniela Weißmann* (Hg.), Wozu brauchen wir das Alte Testament? Zwölf Antworten von Alfons Deissler (Übergänge 5), Frankfurt a. M. u. a. ^{2}2006, 239–248, hier 244 f.

10 *André Robert / André Feuillet* (Hg.), Einleitung in die Heilige Schrift. Bd. 1: Allgemeine Einleitungsfragen und Altes Testament, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1957.

zeitgemäßen Erschließung schon vieles in Bewegung. Die erste Auflage des Bibel-Lexikons von *Herbert Haag* (1956)[11], ein für mich damals kostbares Primizgeschenk, oder das Bibeltheologische Wörterbuch meines späteren geschätzten Kollegen und Freundes in Graz *Johannes B. Bauer* (1956, [2]1962)[12], ähnlich die Geschichte des Alten Testamentes (5 Bände 1956–1964) von *Claus Schedl*[13], waren solche frühen Meilensteine. Immer wieder waren es Fragen zu den Anfangskapiteln der Bibel Gen 1–11, zur sogenannten Urgeschichte, die zu zeitgemäßen, hilfreichen Antworten über ihre Botschaft herausforderten, wie etwa die Auslegungen von Hubert Junker (1932!; ders. in der Echterbibel 1958)[14], Paul Heinisch (1947)[15]; J. B. Bauer (1956)[16]; J. Schildenberger (1957)[17] zeigen. Wichtige Ermutigung dazu hatte ein Brief der Bibelkommission an Kardinal Suhard 1948 gegeben.[18]

In Österreich hatte *Pius Parsch* 1950 das *Klosterneuburger Bibelapostolat* zum Dienst der Bibelkenntnis und Bibelverbreitung begründet; nach seinen Angaben hielt er selber an die 1000 Bibelstunden. Er gab 1951 eine Vollbibel[19] heraus, von der 195.000 Exemplare verkauft wurden. Schon 1926 hatte er die Zeitschrift *Bibel und Liturgie* initiiert, eine gewichtige Stimme, die für beide Bereiche, Liturgie und Bibel, in Österreich den Weg zum Konzil vorbereitet hatte. Für mich war die Zeitschrift als Student und später als Kaplan eine wertvolle Quelle der Information zu aktuellen Fragen der Bibelauslegung und der Verkündigung.

Zu diesen gewichtigen österreichischen Initiativen kamen für mich überaus *positive Begegnungen* mit Persönlichkeiten, die mein Interesse für die Bibel und meine Beziehung zu ihr entscheidend geprägt haben. Dies war einmal unser damaliger Spiritual am Priesterseminar *P. Igo Mayr SJ*, der mit seinen Meditationsimpulsen zu den Evangelien, für deren Veröffentlichung ich Korrekturen lesen durfte, und durch seine Bibelrunden eine persönliche und tiefe Beziehung zur Bibel grundgelegt hat. Seiner Anregung verdanke ich den Ankauf meines ersten griechisch-lateinischen Neuen Testamentes von Erwin Nestle (1954)[20], das ich damals in Linz dankenswerterweise in der evangelischen Martin Luther-Kirche finden und erwerben konnte, ebenso das

11 *Herbert Haag*, Bibel-Lexikon, Einsiedeln u. a. 1956.
12 *Johannes B. Bauer* (Hg.), Bibeltheologisches Wörterbuch (1956), Graz–Wien [2]1962.
13 *Claus Schedl*, Geschichte des Alten Testaments (5 Bände), Innsbruck–Wien–München 1956–1964.
14 *Hubert Junker*, Die biblische Urgeschichte in ihrer Bedeutung als Grundlage der alttestamentlichen Offenbarung, Bonn 1932; *ders.*, Genesis (Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung. Das Alte Testament 9), Würzburg [3]1953.
15 *Paul Heinisch*, Probleme der biblischen Urgeschichte, Luzern 1947.
16 *Johannes B. Bauer*, Die biblische Urgeschichte. Ein Handbüchlein für die alttestamentliche Katechese (Schriften zur Pädagogik und Katechese 7), Paderborn 1956.
17 *Johannes Schildenberger*, Mythos – Wunder – Mysterium. Aktuelles zum Unterricht im Alten Testament, in: Bibel und Liturgie 24 (1957), 99–121.140–164.
18 *Päpstliche Bibelkommission*, De tempore documentorum Pentateuchi et de genere litterario undecim priorum capitum Geneseos, Brief an Kardinal Suhard, 16. Jänner 1948, in: Enchiridion Biblicum, Nr. 577–581.
19 *Pius Parsch*, Die Heilige Schrift des Alten Bundes, Klosterneuburg 1951.
20 *Erwin Nestle*, Novum testamentum Graece et Latine utrumque textum cum apparatu critico imprimendum curavit Eberhard Nestle. Novis curis elaboravit Erwin Nestle, Stuttgart 1954.

griechische Alte Testament, die Ausgabe der Septuaginta von Alfred Rahlfs (1952)[21], die heute noch auf meinem Schreibtisch steht. Igo Mayr hat uns bereits vor dem Konzil überzeugend auf die Heilswahrheit der Schrift verwiesen, etwa in einer rechten Einordnung des damaligen Bestsellers von Werner Keller „Und die Bibel hat doch recht"[22]. Sein Hinweis auf G. Closen SJ, Wege in die Heilige Schrift[23], war für mich ein wegweisender Impuls für die Beziehung zum Alten Testament.

Ähnliches darf und kann ich von meinem Lehrer für Altes Testament, Prälat *Prof. lic.bibl. Dr. Maximilian Hollnsteiner* (1904–1997) sagen, meinem hochgeschätzten langjährigen väterlichen Freund. Hollnsteiner hat seine Tätigkeit als Nachfolger von Prof. Fruhstorfer im Herbst 1938, einige Wochen vor der Reichskristallnacht mit den brennenden Synagogen auch in Linz, in nächster Nachbarschaft mit einer mutigen Vorlesung zur Verteidigung des Alten Testamentes im Kanon der Bibel und seiner Bedeutung für Kirche und Theologie der Gegenwart begonnen, auch wenn die Argumente den Grenzen damaligen theologischen Denkens entsprechen: „Gottes Ruf an den Menschen ist uns die Hl. Schrift des Alten Bundes … Gewaltig ist der Kampf gegen das A.T. in unserer Zeit (S. 1) … in unseren Tagen ein Vernichtungskampf …, welcher seine vollständige Abschaffung und Austilgung als unchristlich und nichtchristlich verlangt" (S. 2).[24] Die wissenschaftlichen Positionen des Lehrers, der von 1934–1937 Schüler des hoch verdienten späteren Kardinals P. Augustin Bea SJ (1881–1968) am Bibelinstitut in Rom gewesen war, waren (etwa in Fragen der Diskussion um die Mosebücher oder um Jesaja) zweifellos noch dementsprechend zurückhaltend. Was uns jedoch Hollnsteiner vermittelt hat, war seine Freude an den biblisch-orientalischen Sprachen, vor allem an Hebräisch, die er auch eifrig und gerne an Nichttheologen weitergab. Vor allem aber beeindruckte seine originelle, überzeugende, weite Persönlichkeit und Menschlichkeit, die immer wieder auch in seine Vorlesungen einfloss und etwas von der Ursprünglichkeit und Kraft des biblischen Wortes erspüren ließ, etwa von der Kraft des Urtextes zu Jes 7,9: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht!" oder vom Beginn der Elija-Erzählungen in 1 Kön 17,1, Texte, die bis heute in mir nachklingen. – Maximilian Hollnsteiner verdanke ich (mit Prof. DDr. Josef Lenzenweger) nicht nur die Anregung zur Promotion im Alten Testament (Graz 1962), sondern vor allem, vom damaligen Jugendseelsorger und späteren Weihbischof Dr. Alois Wagner 1964 vor die Wahl gestellt, die Entscheidung für das Studium am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom, das meinen künftigen Weg bestimmt hat. Inzwischen ging ja das 1961 einberufene und im Oktober 1962 eröffnete *Zweite Vatikanische Konzil* schon wieder seinem Ende entgegen. Eines seiner ersten großen, heftig diskutierten Themen (Beginn am

[21] *Alfred Rahlfs*, Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes, Stuttgart [5]1952.

[22] *Werner Keller*, Und die Bibel hat doch recht. Forscher beweisen die historische Wahrheit, Düsseldorf 1955.

[23] *Gustav Engelbert Closen*, Wege in die Heilige Schrift. Theologische Betrachtungen über religiöse Grundideen des Alten Bundes, Regensburg [2]1955.

[24] Im Archiv des Autors befindliche Kopie des Originalmanuskriptes mit einer persönlichen handschriftlichen Notiz von Prof. Dr. Maximilian Hollnsteiner.

14.11.1962) war das Schema über die Offenbarung. Es ist Johannes XXIII. zu danken, dass er die rasche Ablehnung des dafür vorgelegten ersten Schemas durch die Konzilsväter ernst genommen und damit die Erarbeitung einer völlig neuen theologisch entsprechenden Vorlage ermöglicht hat. Um welche Fragen es da gehen konnte, hatte ich bereits als Kaplan bei Vorträgen im Katholischen Bildungswerk mehrfach erfahren können.

2 Biblische Aufbrüche durch das Zweite Vatikanum

Die Studienjahre in Rom (1965–1967) und in Jerusalem (1967/68) sowie in Graz (1968–1970) wurden für mich eine Zeit überaus positiver Erfahrungen vom Durchbruch eines neuen Umgangs mit der Bibel, der schon vielfach vorbereitet war, vom Aufbruch zu einer neuen Hochschätzung als Seele der Theologie (DV 14; OT 16) und der Verkündigung (DV 21.24). Dies ist wieder auf sehr verschiedenen Wegen geschehen.

So durfte ich in *Rom* am Kolleg S. Maria dell' Anima dem *Rektor* Prälat *Dr. Alois Stöger* begegnen, vorher Professor für Neues Testament in St. Pölten, das überzeugende, gewinnende Beispiel eines Biblikers, der die großen Entwicklungen seit seiner Studienzeit in Rom (1932–1935) bis in die gegenwärtige Epoche des Konzils positiv mitgemacht und an uns Studierende in Bibelgesprächen engagiert und menschlich-liebenswürdig weitergegeben hat. Bleibend geprägt hat mich zugleich der offene Charakter der meisten meiner Lehrer am *Päpstlichen Bibelinstitut*, die schon vom Geist des Konzils bewegt waren. Nennen möchte ich bewusst zwei unzweifelhaft höchst kirchentreue, fromme Professoren für das Neue Testament, *P. Stanislaus Lyonnet SJ* und *P. Max Zerwick SJ*, die aufgrund unqualifizierter Verdächtigungen traditionalistischer römischer Kollegen zwischen 1962 und 1964 Lehrverbot hatten; P. Zerwick durfte damals nur Griechisch dozieren.[25]

Höhepunkt für Gewichtung und neuen Umgang mit der Bibel war zweifellos die Annahme der Konstitution *Dei Verbum* über die göttliche Offenbarung am 18.11.1965, kurz vor Konzilsschluss. Das Dokument, das Gegner unmittelbar vor der Abstimmung mit Flugblättern durch Beseitigung der „Heilswahrheit" (mit Hilfe eines gefährlichen Beistrichs[26]) als Ziel der Schrift in Artikel 11 noch entscheidend abzuschwächen versuchten, war zukunftsweisend und kann hier nicht ausführlicher behandelt werden. Es spricht von der Offenbarung als einem personalen Geschehen (Kap. I), vom Lehramt, das nicht über dem Wort Gottes steht, sondern ihm dient (Kap. II, Nr. 10), von der Heilswahrheit, welche die inspirierten Bücher getreu und irrtumslos enthalten (Kap. III, Nr. 11). Artikel 12 betont dabei die Notwendigkeit zeitgemäßer historischer und literarischer

[25] Vgl. *Maurice Gilbert*, L'Institut Biblique Pontifical. Un siècle d'histoire (1909–2009), Rom 2009.

[26] Das Konzilsdokument *Dei Verbum* stellt in Nr. 11 u. a. fest, dass die Bücher der Schrift „sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott (Deus) um unseres Heiles willen (nostrae salutis causa) in Heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte." Diese wichtige Aussage von der Verlässlichkeit der Heilswahrheit (nicht von allen möglichen Wahrheiten) sollte durch einen Beistrich im lateinischen Text getilgt bzw. entscheidend verändert werden, nämlich dass die Bücher der Schrift irrtumslos die Wahrheit lehren, die Gott, die Ursache unseres Heiles, (Deus, nostrae salutis causa) in Heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte.

Methoden zum Verständnis. Kap. VI verweist auf das Anliegen der Bibelpastoral. – Das erste große Konzilsdokument über die Liturgie hatte bereits im Jahr 1963 nachdrücklich gewünscht, in Liturgie und Verkündigung sollten die Schatzkammern der Bibel weit aufgetan und in einer bestimmten Zeit dem Volk die wichtigsten Teile der Heiligen Schrift vorgetragen werden (SC 35(2); 51; 92a). Erste, wenn auch begrenzte Frucht ist der dreijährige Lesezyklus vom Jahr 1969. Das Dekret über die Priesterausbildung (1965) nennt die Heilige Schrift die Seele der ganzen Theologie (OT 16; DV 24). Übrigens hatte selbst die für die Bibelwissenschaft damals problematische Enzyklika „Humani generis" schon 1950 das Studium der heiligen Quellen als Jungbrunnen der Theologie gegen ihre Sterilität bezeichnet,[27] ein Wort, das mein Freund und Kollege Johannes B. Bauer sehr oft zitiert hat.

Eine unersetzliche Ergänzung ganz anderer Art, eine echte „Expedition Bibel" durfte ich im folgenden Studienjahr an der *Ecole Biblique et Archéologique Francaise* 1967/68 nach dem Sechstagekrieg bei den Dominikanern in *Jerusalem* machen. Persönlichkeiten von engagierten Wissenschaftlern und Lehrern, etwa R. de Vaux, der erste Ausgräber von Qumran, führten uns zugleich zu intensiver, lebendiger Begegnung mit der Umwelt des biblischen Wortes und den Spuren seiner dramatischen Geschichte im Land der Bibel, das wir damals ohne Mauern durchwandern konnten, von den Oasengebieten des Sinai um Kadesch Barnea im Süden, nach Norden über die Höhen des Golan, auch wenn im Jordantal manchmal Schüsse zu hören waren. Vor allem Jerusalem selber mit seiner spannungsreichen vorbiblischen, biblischen, jüdischen, christlichen und muslimischen Geschichte, in die uns P. Pierre Benoit wöchentlich engagiert hineinführte, wurde zu einer unvergesslichen Erfahrung und zu einem (schmerzlichen) Symbol der Hoffnung auf die Erfüllung biblischer Visionen wie Jes 2,2–5 – wider allen Augenschein. – Dass auch Österreich im Pilgerhospiz, in dem damals Schwestern aus Vöcklabruck (Sr. Liliosa 52 Jahre lang!, †2005)) symbolisch die Stellung hielten, heute mitten in der Altstadt Jerusalems wieder ein Stück Heimat und Wohnrecht hat, ist den Bemühungen meines Vorgängers in Graz, Prälat *Prof. DDr. Franz Sauer* (1906–1990), als langjährigem Rektor (1966–1987) in schwieriger Zeit zu verdanken.

3 Der neue Weg des Wortes zu den Menschen – Von der Umsetzung der Impulse des Konzils

Schwierige, dramatische und spannungsreiche Stationen und Episoden einer Wanderung finden zweifellos stets mehr Interesse und Aufmerksamkeit als die ruhigeren, sensationslosen Wege des Alltags. Das gilt auch für den Vergleich zwischen dem Umgang mit der Bibel in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts bis zum Konzil und den folgenden Jahrzehnten. Mit dem Konzil hatte das Wort Gottes der Schrift nach einem langwierigen, mühsamen Weg aufs Neue seine Lebendigkeit und Kraft erwiesen. Dieses zukunftsträchtige Erbe vor allem der Konstitution über die Offenbarung nun in Wissenschaft, Liturgie, Verkündigung, Spiritualität und Leben umzusetzen, war die große Herausforderung vieler kleiner Schritte. Auch aus

[27] Enchiridion Biblicum, Nr. 611 (1965); siehe auch: http://www.catholicscripture.net/enchiridion/humani_generis.html (Abruf 23.07.2012).

diesen Erfahrungen meiner Expedition Bibel möchte ich an einige Stationen, Begegnungen und Personen erinnern, die sehr schnell vergessen werden, obwohl sie nachhaltig weiterwirken.

Im Vordergrund stehen meine Erfahrungen als Lehrer des Alten Testamentes in *Linz* (1970–1976) und in *Graz* (1976–2003). Junge Menschen sind für das Wort der Bibel durchaus offen, interessieren sich dafür, lassen sich davon betreffen und begeistern, wenn es im Spannungsreichtum seiner vielen Stimmen erschlossen wird. Ich denke dabei gerne an meine ehemaligen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter bis hin zu meinem Nachfolger Prof. Franz Hubmann in Linz und zu meiner Nachfolgerin Prof.in Irmtraud Fischer auf dem Lehrstuhl in Graz. Dasselbe darf ich rückblickend auf das Bemühen sagen, Ergebnisse und Früchte der wissenschaftlichen Annäherung und Auslegung für die Verkündigung in Predigt, Katechese und Erwachsenenbildung weiter zu geben, nicht zuletzt auch für den Bereich der Spiritualität, ob das nun Texte der Urgeschichte, Perikopen kirchlicher Festzeiten, biblische Gestalten oder der Reichtum menschlich-religiöser Erfahrungen in den Psalmen waren und sind. Das Bildungshaus Schloss Puchberg war immer wieder eine Station in diesem Prozess. – Eine erfreulich große engagierte *Kollegenschaft* war sich in jenen Jahrzehnten im Bemühen um die Vermittlung zwischen Wissenschaft und Praxis einig. Für Deutschland nenne ich aus der frühen nachkonziliaren Zeit nur die Alttestamentler *Josef Scharbert* (1919–1998), *Josef Schreiner* (1922–2002), *Alfons Deissler* (1914–2005) und auch *Erich Zenger* (1939–2010), sowie den noch aktiven bedeutsamen Zeugen beider Epochen *Norbert Lohfink* in Frankfurt. Ein unvergesslicher Name aus der evangelischen alttestamentlichen Wissenschaft bleibt für mich *Gerhard von Rad* (1901–1971) mit seiner einzigartigen Begabung, hervorragende Wissenschaft, hohe sprachliche, menschliche und theologische Sensibilität und Tiefe zu verbinden. Neben seiner Theologie betrachte ich seine Predigten (1972) als prägende Impulse. Es war jene Zeit, in der gerade durch die Wissenschaft nicht wenige Kontakte und Freundschaften über Konfessions- und Kirchengrenzen hinaus gewachsen sind. Persönlich nenne ich nur zwei hoch angesehene evangelische Kollegen: Odil H. Steck von Zürich († 2001) sowie Otto Kaiser, den immer noch aktiven Nestor alttestamentlicher Wissenschaft in Marburg a. d. Lahn.

In *Österreich* sollten Namen und Persönlichkeiten wie die Professoren *Wolfgang Beilner* (Wien, Salzburg), *Jacob Kremer* (Wien), *Kurt Schubert* (Wien) und *Notker Füglister* (Salzburg) sowie Bischof *Dr. Wilhelm Egger* von Bozen-Brixen (verstorben 2008) nicht vergessen sein. In der Zeit des „eisernen Vorhangs" war Österreich ein neutraler Ort der Begegnungsmöglichkeit und des Austausches mit der Kollegenschaft aus den Ländern und Staaten des Ostblocks. Die gerne genützte Gelegenheit zum *Colloquium Biblicum* nach Wien zu kommen, wurde vor allem von *Jacob Kremer* (1924–2010), dem hoch verdienten Professor für Neues Testament in Wien, tatkräftig gefördert. Kremer, der nach seiner Abschiedsvorlesung 1995, wie er mir erzählte, auf Grund einer Anzeige noch vom Kardinal vorgeladen wurde, war die Erschließung der Bibel im Geist des Konzils, vorab der Botschaft der Auferstehung Jesu, für das Leben des Glaubens ein Herzensanliegen bis an sein Lebensende.[28] Als einen

[28] Vgl. „Die Bibel lesen – aber wie?", Neufassung 2003 nach der 10. Auflage 1988!

der großen Pioniere zeitgemäßer biblischer Vermittlung vor und nach dem Konzil durfte ich auch *Kurt Schubert* (1923–2007) kennen und schätzen lernen. Als Begründer der Judaistik in Wien nach dem Krieg hat er durch seinen Einsatz für das Verständnis des Judentums im Sinn der Erklärung „Nostra Aetate" (1965) des Zweiten Vatikanums, an der er wohl über Kardinal Franz König beteiligt war, die Bibelarbeit und die Kirche in Österreich nachdrücklich auf den unverzichtbaren Blick auf ihre jüdischen Wurzeln verwiesen – eine hochaktuelle, zukunftsträchtige Aufgabe.

Diese vielen unspektakulären Schritte von der Ebene der Wissenschaft in die Pfarren, zu den Menschen, hinein in die Welt ihrer Erfahrungen, wären jedenfalls in der Kirche Österreichs nicht bzw. nicht in diesem Ausmaß möglich geworden ohne das *Österreichische Katholische Bibelwerk* als Kontaktstelle und Ort vielfacher Hilfestellung für die Vermittlung. Auch hier fühle ich mich verpflichtet, Personen nochmals kurz lebendig werden zu lassen, die nicht mehr unter uns sind, auf deren Werk wir jedoch ganz selbstverständlich weiter bauen. Dieses Österreichische Katholische Bibelwerk ist aus dem 1950 von Pius Parsch begründeten „Klosterneuburger Bibelapostolat" hervorgegangen. Kardinal Franz König, der auch am Konzil entscheidend mitgewirkt hat (Dei Verbum), hat es 1966 bestätigt. Interessant ist dabei übrigens, dass den Antrag auf Errichtung der damalige Linzer Diözesanbischof *DDr. Franz Sal. Zauner* im Jahr 1963 in die Österreichische Bischofskonferenz gebracht hat. Wichtige Befürworter waren die Bibliker J. B. Bauer (1927–2008), W. Beilner, K. Schubert und J. Sint SJ. Der Mann, der Bischof Zauner dafür gewonnen hat, war der Augustiner Chorherr *Dr. Norbert Höslinger* (1931–2011) vom Stift Klosterneuburg.[29] Erster Präsident war Kurt Schubert, Direktor wurde Norbert Höslinger von 1966–1999. Höslinger, der persönlich eher zurückhaltend war und sich nicht ins Rampenlicht der großen Öffentlichkeit gedrängt hat, hat dem Bibelwerk seine ganze Kraft und sein Herz geschenkt. Allein die nüchterne Aufzählung einiger seiner vielen, weit gespannten Initiativen und Aktivitäten lässt vielleicht schon etwas von dem erahnen, was die Kirche Österreichs und jenseits der Grenzen diesem Priester verdankt. Zur langjährigen Schriftleitung von Bibel und Liturgie kam nicht nur der Aufbau und die entscheidende Förderung der Kommunikation unter den Bibelwissenschaftlern Österreichs im Wissenschaftlichen Beirat und in der Arbeitsgemeinschaft der Assistentinnen und Assistenten. Er hat die Anliegen der Bibelpastoral auch in den damaligen Ostblockstaaten immer wieder durch Literatur und Einladungen unterstützt. In enger Verbindung mit Kurt Schubert hat er im Koordinierungsausschuss für christlich-jüdische Zusammenarbeit (1993–1995) auch die Verantwortung für diesen Dialog sehr ernst genommen und in Wort, Schrift und Veranstaltungen stets daran erinnert. Auch in Bibelausstellungen (erstmals Wien 1967) und Biblischen Reisen des ÖKB (seit 1971) hat er diesem Anliegen Raum gegeben.

Diözesane Bibelwerke, von denen *Linz* 1969 wohl das (eines der) erste(n) war, haben den Weg des biblischen Wortes hinein in die Gemeinden und zu den einzelnen Menschen gefördert und weiter geführt. Es ist wohl nicht überheblich zu sagen, dass das Bibelwerk unserer Diözese inzwischen auf vielen Ebenen in Österreich und darüber hinaus vorangeht. Das Jubiläum der

[29] Vgl. Bibel und Litugie 44 (1976), 165–169.

Bibelausstellung ist neben der Veröffentlichung von Herders Neuem Bibellexikon (2008)[30] eines der Zeichen dafür. – Grund zu Dankbarkeit und Freude ist es auch, dass in der Geschichte des Bibelwerkes die bischöflichen Referenten eine überaus positive fördernde Rolle gespielt haben, so vorerst Erzbischof Eduard Macheiner von Salzburg und ab 1967 Weihbischof *Alois Stöger*, der, solange er konnte, mit seinem Charisma der Verbindung von Wissen, Menschlichkeit und Spiritualität der Vermittlung biblischen Wissens und der Verkündigung im Geiste des Konzils gedient hat, über Österreichs Grenzen hinaus. So war die kommentierte Schulbuchausgabe des Neuen Testamentes 1975 zu einem Großteil sein Werk und Verdienst.[31] Weihbischof *DDr. Helmut Krätzl*, der am 23. Oktober 2011 seinen 80. Geburtstag gefeiert hat, hat als sein Nachfolger im Bibelwerk die Linie konsequent und engagiert weitergeführt. Er erzählt selber in seinem letzten Buch, wie schmerzlich ihn zur Konzilszeit in Rom die schon erwähnte Maßregelung der Professoren des Bibelinstitutes Zerwick und Lyonnet betroffen hat.[32] Auch dürfen wir das Interesse und den Einsatz von Weihbischof *Alois Wagner* für die biblische Bildungsarbeit nicht vergessen.

In Situationen und Zeiten scheinbarer Rückschritte und Stagnation, von Resignation und Müdigkeit, mag es gut tun, ja notwendig sein, ohne Übertreibung und Schönfärberei auch einmal solche *positiven Spuren und Linien* im Leben der Kirche zu verfolgen, wie sie in der Begegnung mit Förderern, Botinnen und Betroffenen vom Wort der Bibel erfahrbar werden und bis zur Stunde sind.

So war es auch gesamtkirchlich beachtenswert und ermutigend, dass im Jahr 1993, zum Jubiläum mehrerer Bibelenzykliken, der damalige Präfekt der Glaubenskongregation Kardinal Joseph Ratzinger das sehr lesenswerte Dokument der Päpstlichen Bibelkommission *„Die Interpretation der Bibel in der Kirche"*[33] vorgestellt hat. Es zieht eine kritisch-offene, positive Bilanz über die vielfältigen Möglichkeiten der gegenwärtigen Zugänge zur Bibel: über die Methoden der Wissenschaft, die sich über historisch-kritische und literarische Fragen hinaus weiter entwickelt haben. Es spricht aber auch über die Berechtigung und Bedeutung der Annäherung von der gegenwärtigen Welt des Menschen her; das heißt, es sind auch die konkreten Menschen, Arme und Unterdrückte, Frauen, die Psyche des Menschen, die uns von ihren Erfahrungen her Gottes Wort in der Kirche neu verstehen lassen.

4 Der Weg geht weiter – Perspektiven und Aufgaben in Gegenwart und Zukunft

Der Versuch einer etwas anderen Gestalt einer „Expedition Bibel" zurück zu einigen

[30] *Franz Kogler / Renate Egger-Wenzel / Michael Ernst* (Hg.), Herders neues Bibellexikon, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2008.

[31] Das Neue Testament. Kommentierte Ausgabe. Kommentar von *A. Stöger* unter Mitarbeit von *F. Staudinger* und *F. Zeilinger*, Klosterneuburg 1975.

[32] *Helmut Krätzl*, Mein Leben für eine Kirche, die den Menschen dient, Innsbruck–Wien 2011, 24.

[33] *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Die Interpretation der Bibel in der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhl 115), Bonn 1993. Vgl. dazu: *Lothar Ruppert / Hans-Josef Klauck*, Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23. 4. 1993 mit einer kommentierenden Einführung von Lothar Ruppert und einer Würdigung durch Hans-Josef Klauck (Stuttgarter Bibelstudien 161), Stuttgart 1995.

persönlichen Stationen, Erfahrungen und Begegnungen im vergangenen Jahrhundert, die der Bewahrung wert sind, weil wir von ihnen leben, hat, so hoffe ich, da und dort ein wenig spüren lassen, wie auf diesem Weg stets neu Hoffnung wächst, wie sich aber auch immer wieder Herausforderungen für neue Schritte stellen. Ich nenne nur einige, die zum Teil auch im nachsynodalen Schreiben *Verbum Domini* (Wort des Herrn)[34] Benedikt XVI. über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche (2010) zur Sprache kommen.

Wenn dort im Zusammenhang der Rede vom Wort Gottes „als Seele der ganzen Pastoral" auf die Bibelunterweisung der Gläubigen hingewiesen wird (VD 73–75), dürfen wir mit großem Dank und mit Anerkennung für die Leitung sowie für die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter unseres diözesanen Bibelwerkes sagen, dass den Gemeinden, ihren Seelsorgern/Seelsorgerinnen und den einzelnen Bibelinteressierten die im päpstlichen Dokument genannten Möglichkeiten schon längst in reichem Maße zur Verfügung stehen. Die weit verbreitete „Linzer Bibelsaat" und andere zeitgemäße Medien machen ständig darauf aufmerksam; erwähnt sei etwa das neue Programm der Linzer Bibelkurse 2011/12, die die ganze Diözese einbeziehen.

Offen in nicht wenigen Gemeinden sind bedauerlicher Weise immer noch Anliegen der Konstitution des Konzils über die *Liturgie*, dem Gottesvolk auch durch die Lesungen aus dem Alten Testament den Reichtum der gesamten Schrift zu eröffnen [SC 35(1).51.92a; VD 57], wenn diese Lesungen etwa ständig übergangen oder nie zum eigenen Thema der Predigt werden. Ähnliches gilt auch für die Vernachlässigung des Antwortpsalmes nach der Lesung, ein Verzicht auf eine äußerst kostbare Chance der Gebetserziehung, durch Wiederholung gewichtige, tragende Worte ins Innere dringen zu lassen. Eine weitere zu nützende Möglichkeit wären (vorbereitete!) einführende Worte in die biblischen Texte der Tagesliturgie. Wichtig in diesem Zusammenhang ist der schon lange geäußerte Wunsch nach einer erneuerten Leseordnung für die Sonntagsliturgie, die das *Alte Testament* nicht bloß zum Vorraum und Vorboten der Evangelien degradiert, sondern seinen *Eigenwert*, auch unabhängig vom Neuen Testament, ernst nimmt.[35] Ein erster, sehr kleiner, aber als Zeichen gewichtiger Schritt wäre, die Lesungstexte nicht willkürlich zusammenzuschneiden und sinnvolle Texteinheiten vorzulesen.

Dazu gehört auch jeweils die Beachtung des größeren Ganzen der einzelnen biblischen Schriften (Bücher) und ihrer Stellung im spannungsreichen Kanon des Alten Testamentes, der in sich bereits ein lebendiger Dialog ist. Darüber hinaus erfordert dies, wie im Wort vom Eigenwert schon angeklungen ist, auch den Respekt

[34] *Benedikt XVI.*, Verbum Domini: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini_ge.html bzw. http://www.bibelwerk.at/downloads/VerbumDomini.pdf (beide Abruf 22.07.2012); Nachsynodales Schreiben Verbum Domini von Papst Benedikt XVI. über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 167), Bonn 2010.

[35] Vgl. *Walter Groß*, Erinnerungen an Herbert Haag (1915–2001), Alttestamentler in Tübingen, in: Theologische Quartalschrift 184 (2004), 132–139, hier 139, zu Herbert Haags Abschiedsvorlesung; ferner: *Päpstliche Bibelkommission / Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel, Bonn 2001, II. A., Nr. 21; http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/verlautbarungen/VE_152.pdf (Abruf 22.07.2012)

vor der Berechtigung der jüdischen Sicht des Alten Testamentes durch uns Christen, wie es das Dokument der Bibelkommission „*Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*“ (2001)[36] überaus dankenswert dargestellt hat (Nr. 21.22). „Denn Israel steht weiter zu Gott in einer Bundesbeziehung, denn der Verheißungsbund ist endgültig und kann nicht außer Kraft gesetzt werden.“[37] Unserer Verkündigung stellen sich in dem Zusammenhang hohe und sensible Aufgaben. Gerade „die jüdische Messiaserwartung ist nicht leer/umsonst (vaine). Sie kann für uns Christen ein starker Ansporn sein, die eschatologische Dimension unseres Glaubens lebendig zu erhalten“[38]. Das Linzer Bibelwerk leistet in seinen Veröffentlichungen sowie durch die Bibelausstellung gerade für den Respekt und das Verständnis der jüdischen Wurzeln unseres Glaubens (vgl. Röm 11,17–24) sehr hilfreiche und aktuelle Beiträge.

5 Zum Schluss

Diese hoffentlich nicht allzu strapazierende kleine persönliche „Expedition Bibel“ wollte beides sein: Zusammen-Schau vielfältiger weithin positiver persönlicher Erfahrungen in einem Stück Vergangenheit; deshalb aber auch Wunsch und Ermutigung, dass für die Zukunft ebenfalls gelten möge, was Benedikt XVI. im Schlusswort seines Schreibens sagt, „dass die Grundlage jeder echten und lebendigen Spiritualität das in der Kirche verkündete, angenommene, gefeierte und betrachtete Wort Gottes ist“ (Nr. 121).

Vielleicht gelingt es durch die Arbeit des Bibelwerkes auch, dass wir beim Umgang mit diesem Wort einander nicht nur ständig zu belehren versuchen (vgl. Jer 31,34), sondern immer mehr und besser lernen, *miteinander* auf das *zu hören*, was uns Gott, „was der Geist den Gemeinden sagt“ (Offb 2,1), der Geist des HERRN, der nach Joel 3,1–2 allen verheißen ist, Söhnen und Töchtern, Alten und Jungen, Knechten und Mägden (vgl. auch Apg 2,16–18). *Solches gemeinsame Hören, solcher gemeinsame Ge-horsam auf Gottes Wort im Wort der Bibel dürfte noch ungeahnte Perspektiven für die Zukunft in sich bergen und eröffnen.*

Der Autor: *Dr. Johannes Marböck, geb. 1935, ist emeritierter Professor für atl. Bibelwissenschaft der Universität Graz und war viele Jahre Redakteur der ThPQ. Sein besonderer Forschungsschwerpunkt gilt der Weisheitsliteratur des Alten Testaments; der erste Teilband eines großen Kommentars zum Buch Jesus Sirach ist 2010 in Herders Theologischem Kommentar zum Alten Testament erschienen; verwiesen sei noch auf den Sammelband „Weisheit und Frömmigkeit. Studien zur alttestamentlichen Literatur der Spätzeit“ (ÖBS 29), Frankfurt a. M. u. a. 2006.*

[36] Vgl. ebd.; ebenso: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_ge.html (Abruf 22.07.2012).
[37] Ebd., Nr. 42.
[38] Ebd., II A 5, Nr. 21.

Das aktuelle theologische Buch

◆ Hoff, Gregor Maria: Ekklesiologie (Gegenwärtig Glauben Denken – Systematische Theologie 6). Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn u. a. 2011. (312) Kart. Euro 39,90 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 53,90. ISBN 978-3-506-77315-9.

Die Ekklesiologie des Salzburger Fundamentaltheologen ist in einer Reihe erschienen, die der Erwähnung wert ist: Die vom Systematischen Theologen K. Ruhstorfer (Koblenz-Landau) herausgegebene Buchreihe „Gegenwärtig Glauben Denken" ist auf elf Bände angelegt, die von zehn AutorInnen der jüngeren TheologInnengeneration verfasst werden und an den klassischen dogmatischen Traktaten orientiert sind. Das Innovative von „Gegenwärtig Glauben Denken" besteht nicht in der Auswahl, sondern in der Darbietung des Stoffes: „Die gemeinsame Besonderheit der einzelnen Bände ist es, dass die biblischen Zeugnisse nicht wie üblich als Ausgangspunkt, sondern als Zielpunkt der Darstellungen in den Blick genommen werden." (Ruhstorfer, 1) Diese „antichronologische" Vorgehensweise bringt es mit sich, dass der theologische Durchgang mit der von den LeserInnen geteilten Gegenwart ansetzt, die Zeitdiagnose damit breiten Raum einnimmt. Konventioneller Stoff in innovativer Form, dieses Qualitätsmerkmal der Reihe trifft auch und in besonderem Maße auf G. M. Hoffs theologische Durchdringung des sozialen und theologischen Phänomens Kirche zu. Die eigene Handschrift des Autors ist einerseits unverkennbar, andererseits so dezent eingesetzt, dass sie nicht zu eigenwillig-verstiegenen Interpretationen führt. Hoffs Ekklesiologie zeichnet sich durch eine besondere Sensibilität gegenüber Differenzen und Spannungen aus, die für ihn konstitutiv zur Kirche gehören, als – metaphorisch gesprochen – sichtbar-unsichtbare Größe, als – theologisch gedeutet – menschlich-göttliche Wirklichkeit: Kirche muss in Differenzen bestimmt werden: „in der Differenz von kirchlichen Positionen und Kirchenbildern; in den Differenzen zu anderen Kirchen, Religionen und der Welt von heute; in der ekklesiologischen Differenz von Papst und Bischofskollegium, von Hierarchie und Volk Gottes, von Kirche und Reich Gottes, von irdischer und himmlischer Kirche, von Kirche aus Sündern und sündiger Kirche, von Zeichen (Sakramente) und Bezeichnetem (Christus), letztlich von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit, die sich in der Realität der sichtbaren und zugleich unsichtbaren Kirche Jesu Christi durchsetzt." (135 f.) Diese Differenzhermeneutik zieht sich durch die drei großen Abschnitte des Buches:

Die *Gegenwartsanalyse* zu Beginn (19–75) zeigt zunächst die Spannungen verschiedener Blickwinkel auf Kirche. Kirche lässt sich – von außen betrachtet – in ganz unterschiedlicher Weise kulturwissenschaftlich, religionswissenschaftlich, ethnologisch oder soziologisch-funktionalistisch beschreiben. Gegenwärtige Kirche steht zudem in gesellschaftlichen Spannungen, die mit den Differenzen einer globalisierten und pluralistischen Kultur zusammenhängen. Hoff nennt etwa die Verhältnisbestimmung zu Israel, die innerkirchliche Pluralität, die gleichzeitige Globalisierung und lokale Verwurzelung, die Pluralität unterschiedlicher Kirchen, Religionen und Weltanschauungen.

Auch der *dogmen- und theologiegeschichtliche Durchgang* (79–215) macht sich auf die Suche nach Differenzmomenten. Diese finden sich schon jenseits aller historischen Befunde in einer angemessenen kirchlichen Selbstbeschreibung. Mit der Tradition patristischer Kirchenrede, die auch in der gegenwärtigen Fundamentaltheologie ihren Widerhall findet (J. Meyer zu Schlochtern, J. Werbick), plädiert Hoff für eine metaphorisch ausgerichtete Ekklesiologie, die von Kirche in vieldeutigen, assoziationsreichen und pluralen Bildern spricht. „Der metaphorische Eigensinn produziert eine Logik der ekklesiologischen Anschlussformen. Organische Bilder legen Vorstellungen von Wachstum und Veränderung nahe, erlauben also ein geschichtliches Grundverständnis von Kirche. Das Bild von Kirche als ‚Leib Christi' lässt sich wiederum hierarchisch zugespitzt denken, vom Haupt und dann von seinen kirchlichen Repräsentationen, vor allem vom Papst ausgehend. […] Das Bild vom Volk Gottes arbeitet mit der Wegmetaphorik […]. Dieser Weg schließt ‚Prüfungen' (LG 9) ein. Das Volk Gottes darf ‚nicht aufhören, sich

selbst zu erneuern' (LG 9)." (83) Der antichronologischen Logik des Buches gemäß beginnt Hoffs theologiehistorische Rekonstruktion mit ekklesiologischen Entwürfen der Gegenwart. Referenzautoren stellen G. Lindbeck, J. Milbank, R. Haight, H. Verweyen und H.-J. Sander dar, die allesamt, wenn auch auf unterschiedliche Weise „Ekklesiologien im Horizont radikalisierter Pluralität" (139) entwickeln. Auch in der Theologiegeschichte wird Hoff bei kirchentheologischen Ansätzen fündig, die Spannungsmomente aufweisen. Nach wie vor inspirierend ist Augustinus' Vorstellung einer Kirche als „Ecclesia permixta", in der sich (ebenso wie außerhalb ihrer) Heilige und Sünder bis zu ihrer „eschatologischen Aufdeckung" verborgen finden: „Analog offenbart sich am Ende der Geschichte auch die Wahrheit über die Kirche: im Gericht über die in der Geschichte verborgenen Heiligen und Sünder, die in ihr leben." (214)

Im *bibeltheologischen Teil* (217–295) macht Hoff in der Rekonstruktion verschiedener biblischer Ekklesiologien (z. B. bei Paulus, den Synoptikern, den johanneischen Schriften, den Pastoralbriefen usw.) vor allem auf die differenzierten Möglichkeiten und Offenheiten der im Entstehen begriffenen Kirche aufmerksam. So hält er für die Pastoralbriefe resümierend fest, was auch für die anderen biblischen Überlieferungen gilt: „Die Tendenzen besitzen eine innere Logik und haben traditionsgeschichtliche Konsequenzen bis heute. Als historische Möglichkeiten kirchlicher Entwicklung lassen sie aber auch Raum für Alternativen." (256) Hoff scheut dabei nicht davor zurück, solche Alternativen für die Zukunft zu benennen, etwa was die Zulassungsbedingungen zum Weiheamt angeht (vgl. 111 ff.). Die durch das Reihenformat vorgegebene Methode, von der Gegenwart über die Geschichte zum biblischen Urgrund vorzustoßen und diesen dann im Licht zeitgenössischer Fragestellungen zu interpretieren und fruchtbar zu machen, bewährt sich im bemerkenswerten Kapitel 9 (261–286). Hier führt Hoff Zeitanalyse, biblische Impulse, theologische Deutungsmuster und kirchliche Praxis zu einer politisch-theologischen Ekklesiologie zusammen. Ausgehend von Ausschluss- und Diskriminierungserfahrungen, die Menschen in unseren Tagen erleiden, interpretiert er inspiriert vom Lukas-Evangelium und mit den Mitteln theologischer Ansätze (z. B. ökumenische Theologie, politische Theologie oder feministische Theologie) die sieben Sakramente der katholischen Kirche als wirksame Zeichen lebensfördernder Integration: „Kirche öffnet ‚Andersorte', Räume, die vom Tod ins Leben überführen. Das geschieht real: in den Zeichen der Kirche, deren sakramentale Bedeutung auf ihren Wirklichkeitsgehalt verpflichtet. Ihr Maßstab: die Macht zur Einschließung aller Menschen in den Lebensraum des Reiches Gottes." (264)

Das Buch bleibt in seiner eigenen Methode seinem Leitmotiv treu: Es stellt in aller Differenziertheit und unter Verzicht auf weitgehende Synthesen das Spektrum einer spannungsreichen und konstitutiv pluralen Rede von Kirche in Gegenwart, Geschichte und Bibel dar. Hoffs Ekklesiologie ist kein dogmatisches Lehrbuch im herkömmlich enzyklopädischen Sinn. Dies verhindert schon die (häufig nicht näher begründete) Selektion des Stoffes (z. B. bei den ausgewählten ekklesiologischen Entwürfen der Gegenwart oder den theologiegeschichtlichen Protagonisten). Die Stärke des Buches besteht in seinem innovativem Gehalt, präziser in seiner *innovativen Gestalt*: in der Methode von der Gegenwart archäologisch zur Bibel vorzudringen, im differenzhermeneutischen Leitmotiv, das auf Pluralitäten und Spannungen im Reden, Deuten und Empfinden von Kirche achtet und in der ansprechenden, aber auch anspruchsvollen Sprach- und Reflexionsgestalt. Hoffs Ekklesiologie ist damit zugleich ein Trostbuch für alle, die unter den Spannungen leiden, denen Kirche ausgesetzt ist, besonders dem Auseinanderfallen von theologischem Anspruch und institutioneller Wirklichkeit. Hoff macht deutlich, dass nicht aufzulösende Spannungen zum Wesen der Kirche gehören. Daher ist nur eine Differenzen Rechnung tragende, vorsichtig-tastende Kirchenlehre theologisch legitim. Auch die Ekklesiologie ist eine Form negativer Theologie: „Im Ausweis der kirchlichen Identität bleibt etwas konstitutiv Unbestimmbares, ein Moment negativer Ekklesiologie." (63) Diesem differenzierten, tastenden, pluralitätssensiblen und -erhaltenden Stil der Ekklesiologie ist freilich auch die kirchliche Praxis verpflichtet.

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

◆ Buckenmaier, Achim: Ist das noch unsere Kirche? Die Zukunft der christlichen Gemeinde. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2012. (158) Pb. Euro 16,90 (D) / Euro 17,40 (A) / CHF 24,50. ISBN 978-3-7917-2423-2.

Mag sein, dass katholische Christen, denen ihre Kirche zumindest nicht gleichgültig ist, bereits lange schon fragen: „Ist das noch unsere Kirche?“

Achim Buckenmaier ist einer jener Autoren, die bemüht sind, solches Fragen zu artikulieren und Antwort darauf zu geben. Er tut dies in neun Kapiteln seines ca. 150 Seiten umfassenden Buches.

Dass katholische Christen ihrer Kirche zweifelnd oder ablehnend begegnen, ist nicht neu, neu ist – besonders in Deutschland und Österreich seit dem Jahr 2010 – die hohe Zahl jener, welche die Kirche verlassen haben, neu ist, dass mehr und mehr Christen, die bisher bewusst Gestalter und Träger des kirchlichen Lebens waren, sich von ihr abwenden. „Es gibt aber auch das Sterben der Kirche in den Seelen“ – ein berühmtes Wort Romano Guardinis. Wir erleben dieses unmerkliche Sterben (siehe dazu den Beitrag „Rollenumbrüche“ Weihbischof DDr. Helmut Krätzls auf den Seiten 349–356 in vorliegender Ausgabe der ThPQ – J. K.).

Die heute meistverkauften religiösen Bücher fragen nur noch allgemein nach Gott: „Wer bist du?“, „Gott, wenn es dich gibt“. Es geht um praktische Lebenserfahrungen, im Alter, in der Mitte des Lebens. – Die Kirche, ein Leben als Gesellschaft Gottes kommt nicht vor. Deshalb ist es not-wendig, sich der zahlreichen Lebensformen der Kirche, der Pfarre, der Orden, Kongregationen, Bewegungen usw., vor allem jedoch sich des Grundbauplanes der Kirche, der allen ihren gesellschaftlichen Formen zugrunde liegt, zu erinnern. (1 Kor 3,10–13a)

Die Kirche ist grundlegend Versammlung. Was zu ihr gehört, zeigen ihre Wurzel in Israel, zeigt ihr Gefüge, zeigt ihre Geschichte. Von Anfang an hat die Geschichte des Glaubens Menschen zusammengeführt: Der Glaube an Gott hat die zwölf Stämme Israels in Kanaan, die zwölf Apostel „an einem bestimmten Ort“ in Jerusalem versammelt, hat Christen-Gemeindebildung im Abendland, in aller Welt bewirkt. Kirche (griech. Ekklesia) als glaubwürdige, einmütige Versammlung ist für ihre Wirksamkeit in der Gesellschaft bis heute aktuell.

Daraus ergibt sich die Frage nach ihrer Leitung. Fromme Antworten allein genügen nicht mehr. Mitbestimmung der Gläubigen bei der Besetzung von Leitungsposten, Zugang von Frauen und verheirateten Männern zu Kirchenämtern werden erwartet, gefordert, Mitverantwortung von Pfarrgemeinderäten z. B. ist unverzichtbar. Kirchenleitung als Beruf kann, wie die Geschichte der Kirche zeigt, ein beachtliches Hindernis sein. Wer Kirche, wer Gemeinde leiten will, hat sich der evangeliumsgemäßen Qualität des Lebens zu stellen.

Eine Neubesinnung auf das Gesetz, das Jesus nicht aufgehoben, sondern erfüllt hat (Mt 5,17–19), tut not. Vom Blick Israels für den Menschen, von seiner vier Jahrtausende währenden Konzentration auf die Gestaltung der Welt kann die Kirche stets lernen.

Eine wesentliche Aufgabe hat die Theologie für das Leben der Kirche. Sie reflektiert anhand der biblischen Überlieferung Erfahrungen, die Menschen auf ihrem Weg durch die Zeit gemacht haben, in denen sie zum Glauben an den einen Gott fanden. Theologie hat auch Leben, Erfahrungen der heutigen Gemeinden zu reflektieren. Wie spricht Gott heute zu den Menschen? Theologie hat aufzuklären. Glaube sucht Einsicht – dazu braucht es Wissen. Glaube ist in sich vernünftig – „logos“-gemäßes Leben (Joh 1,1–5)! Auf Kirche als Sakrament wiesen bereits katholische und evangelische Theologen des 20. Jh.s hin. Im II. Vatikanum fand dies seine Bestätigung.

Kirche ist auf eine Person, auf Jesus von Nazaret aufgebaut. Nicht Institutionen, sondern Personen sind das Entscheidende in der Geschichte der Kirche. Woran sie sich messen lassen muss, sind Personen ihrer Geschichte. Das Maß ist im NT zu finden.

Wird sie noch gebraucht, gehört die Kirche als kleine Herde mitten in unsere Welt von heute? An die unglaubliche Verwandlungskraft

des Kleinen gilt es sich zu erinnern – Senfkorn Mk 4,30–33, Sauerteig Lk 13,20 f. Die Kirche ist die Lebenskraft, mit der es weitergeht in der Welt.

Im 9. Kapitel seines Buches fasst der Autor seine vorausgehenden, eben skizzierten Beiträge zur Frage „Ist das noch unsere Kirche?“ zusammen. Je mehr die Kirche nach dem Plan Gottes sein Volk wird, umso mehr wird sie, ist sie unsere Kirche.

So sehr vorliegendes Buch für dergestalt fragende katholische Christen, für Verantwortung tragende Christen im Besonderen, empfohlene Lektüre ist, so sehr wäre für eine Neuauflage des Buches mehr redaktionelle Sorgfalt dringlich erwünscht.

Rüstorf *Josef Kagerer*

ETHIK

◆ 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.

Jahrzehntelang hat Ludger Honnefelder die deutschsprachigen Debatten der Ethik im Umgang mit dem Lebendigen im weitesten Sinne maßgeblich mitgeprägt – sei es durch eigene Beiträge, sei es durch die Beiträge seiner zahlreichen SchülerInnen und MitarbeiterInnen. Anlässlich seines 75. Geburtstags wurde nun in edler Aufmachung ein Band herausgegeben, in dem bereits früher publizierte Aufsätze aus zwei Jahrzehnten zu seinem Kernthema des Naturverständnisses zusammengestellt wurden.

Nach dem einführenden Kapitel 1 widmet sich ein erster Teil dem Thema „Die Natur, die uns umgibt“ (Kapitel 2–5). Hier geht es v. a. um Eingriffe in das Genom, sei es von Nutzpflanzen, sei es des Menschen. Der zweite Teil „Die Natur des Menschen“ (Kapitel 6–10) wendet sich den medizinethischen Fragen im engeren Sinn zu: Dem Gesundheitsbegriff, dem Altern und Sterben, der Hirntoddebatte, der Relevanz der modernen Hirnforschung. Im dritten Teil „Vertiefungen“ (Kapitel 11–14) werden schließlich sehr grundsätzliche Überlegungen geboten: Die historische und systematische Frage nach dem Naturbegriff, seine Relevanz für die Bioethik und die Frage nach einem neuen Menschenbild. Anmerkungen und Quellenverzeichnis runden den Band ab.

Das Denken Honnefelders ist über die zwei Jahrzehnte hinweg hoch konsistent geblieben. Bestenfalls durch konkrete Stichwörter, die eine bestimmte Debatte kennzeichnen, kann man erraten, von wann ein Kapitel stammt. Honnefelder entwickelt seinen aristotelischen Naturbegriff konsequent auf der Grundlage einer Auslegung durch die deutende Vernunft. Auf diese Weise kann er existenzialanthropologische Kategorien wie das Subjektsein und das Leibsein in einer konkreten Lebensgeschichte in den Naturbegriff integrieren. Zudem erschließt sich erkenntnistheoretisch fast zwingend die Dualität der Perspektiven, mit denen die menschliche Natur betrachtet wird: Aus der Dritte-Person-Perspektive der Naturwissenschaften gewinnen wir deskriptiv wichtige empirische Fakten, die wir aber aus der Erste-Person-Perspektive der Geisteswissenschaften normativ auslegen und in einen größeren Horizont stellen müssen. Schließlich folgt daraus ethisch eine Offenheit der am Naturbegriff orientierten Ethik für vertragstheoretische Elemente: Die Auslegung dessen, was Natur normativ bedeutet, muss im intersubjektiven Diskurs plausibilisiert werden.

Honnefelder schreibt außerordentlich klar und verständlich. Seine Einleitungen sind zwar überaus trocken und direkt, ansonsten aber ist das Buch ausgezeichnet zu lesen. Dabei schwankt das Komplexitätsniveau der einzelnen Kapitel allerdings erheblich, da diese ursprünglich für sehr unterschiedliche Kontexte verfasst wurden. An der Zahl der Fußnoten pro Kapitel lässt sich das gut ablesen: Auf dem Niveau der Erwachsenenbildung in die Thematik einführende Kapitel kommen mitunter mit weniger als zehn Fußnoten aus (z. B. Kap. 1, 7, 9), für wissenschaftliche Kongresse verfasste Abhandlungen nähern sich manchmal dem Zehnfachen, d. h. den 100 Fußnoten (z. B. Kap. 12 und 14). Aber auch die eher der Erwachsenenbildung zuzuordnenden Kapitel bieten die Diskussion auf angemessenem Niveau – sie elementarisieren, ohne zu banalisieren.

Drei kleine Kritikpunkte möchte ich anführen: 1) Honnefelder bewegt sich praktisch überall sehr stark auf der Ebene ethischer Grundsatzüberlegungen. In die Niederungen konkreter Detailfragen der Bioethik begibt er sich nicht hinab. Immer, wenn man solche ganz dringend erwarten würde, endet das be-

treffende Kapitel. 2) Die auffallend häufige Betonung des prinzipiellen Unterschieds zwischen Mensch und Tier (107, 120–125, 207), die in den 1950er- und 1960er-Jahren des 20. Jh. en vogue war, scheint mir mittlerweile doch ziemlich überholt. Die moderne Biologie öffnet weitere Perspektiven. Muss man den Wert des Menschen wirklich dadurch unterstreichen, dass man den geringeren Wert anderer Lebewesen postuliert? 3) Zwei Äußerungen über die sog. Biozentrik (195) und deren Postulat der Würde aller Geschöpfe (55) lassen erkennen, dass Honnefelder die einschlägige Debatte wohl eher nicht eingehend studiert hat. Hier wäre Schweigen besser gewesen.

Insgesamt ist aber ein sehr wertvolles Buch entstanden, in dem zentrale Bausteine des Honnefelder'schen Denkens kompakt zusammengeführt sind. Es bezeugt eine große Lebensleistung im Dienst der Wissenschaft und verdient unbedingt gelesen zu werden!

Linz *Michael Rosenberger*

KATECHETIK

◆ Kaupp, Angela / Leimgruber, Stephan / Scheidler, Monika (Hg.): Handbuch der Katechese. Für Studium und Praxis (Grundlagen Theologie). Verlag Herder, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011. (558) Pb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 / CHF 40,90. ISBN 978-3-451-32386-7.

Mit dem Handbuch der Katechese hält man ein umfassendes Werk in Händen, dessen Idee im Rahmen von Fachtagungen der „Arbeitsgemeinschaft Religionspädagogik und Katechetik" (AKRK) entstanden ist. Gerahmt von einem bischöflichem Geleitwort (9 f.), einer Einführung (11–17) und einem in 13 Punkten verfassten „Fazit zur Gegenwart und Zukunft der Katechese" (507–513) werden 32 Beiträge zu „Aktuelle Herausforderungen und Perspektiven der Katechese" (19–153), „Dimensionen katechetischen Lernens" (155–260), „Grundlegende Vollzüge christlichen Glaubens in der Katechese lernen" (261–347) und „Konzeptionen katechetischen Lernens entlang des Lebenslaufs" (349–506) vorgelegt. An dem Werk waren insgesamt 20 Autorinnen und Autoren aus unterschiedlichen Wirkungsbereichen – von der Hochschule über die diözesane Einrichtung bis hin zur Pfarre – beteiligt.

Zu Beginn stellen die beiden Herausgeberinnen und der Herausgeber die Notwendigkeit katechetischer Forschung sowie das dem Werk zugrundeliegende Verständnis von Katechese dar (11–17). Als Herausforderungen für die Katechese von heute, die im ersten Teil des Werks eingehend reflektiert werden (19–153), zählen die weltanschauliche und religiöse Pluralisierung und die damit verbundene Individualisierung, die Schwierigkeit, qualifizierte ehrenamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter zu finden, die Vergrößerung pastoraler Räume bei gleichzeitigen finanziellen und personellen Engpässen sowie der Wegfall christlicher Milieus. Dass Katechese zugleich subjekt- und gemeindeorientiert ist und als solche „im Rahmen organisierter Lehr- und Lernprozesse in das Christsein und das Leben der Kirche einführen" (14), vertiefen und vergewissern möchte, durchzieht das gesamte Werk wie einen roten Faden – siehe dazu v. a. die Beiträge „Biographisches Lernen in der Katechese" von Angela Kaupp (157–172), „Katechetisches Lernen der ganzen Gemeinde als Gemeinschaft" von Bernd Lutz (173–184) sowie „Kinderbibelwochen und katechetische Familientage" von Monika Scheidler (476–488). Das durchgehende Verständnis von Katechese als organisierte Lehr- und Lernprozesse – ein Vorrang der Mathetik gegenüber der Didaktik ist im Werk zu erkennen – kann an den Überschriften vieler Beiträge abgelesen werden (z. B. „Qualifizierung", „lernen", „fördern", „entwickeln", „befähigen" und „erwerben"). Erkenntnisse aus der religionspädagogischen Forschung über den schulischen Religionsunterricht werden gewinnbringend auf Katechese hin weitergedacht. So reflektiert Monika Scheidler das didaktische Profil der Katechese (109–129) und entwickelt ein überzeugendes katechesetheoretisches Kompetenzmodell (130–153). Norbert Mette versucht in seinem Beitrag „Elementarisierendes Lernen in der Eucharistiekatechese" (211–222) das „Geheimnis der Eucharistie mithilfe des Elementarisierungsansatzes katechetisch zu erschließen" (211).

Beachtenswert sind die differenzierten Erfahrungsberichte zur „Wohle Community Catechesis" (177–184) und der „lectionary-based-catechesis" (239–245) von Bernd Lutz, da er über den deutschen Tellerrand blickt, sich von Erfahrungen aus den USA inspirieren lässt und Perspektiven für die Katechese im deutschsprachigen Raum aufzeigt. Eine ausschließliche Fo-

kussierung auf Kinder und Jugendliche, wie es lange Zeit in der Katechese – nicht zuletzt aufgrund einer Verengung von Katechese auf Sakramentenkatechese – üblich war, wird in diesem Handbuch nicht vorgenommen, sind doch die „katechetischen Bemühungen […] vorrangig an *erwachsene Christen*“ (508) gerichtet. „Kultursensible Katechese“ (192–210) und „Katechese in der dritten und vierten Altersphase“ (489–506) werden wohl in Forschung und Praxis eine zunehmende Bedeutung gewinnen, nehmen sie doch die demografischen Entwicklungen besonders aufmerksam wahr.

Das Werk zeichnet sich überdies durch hohe Lese- und Benutzerfreundlichkeit aus: ein übersichtlicher und klar strukturierter Aufbau, Schaubilder und Tabellen, eine allgemein verständliche Sprache, in sich konsistente Beiträge, Abstracts vor und Literaturhinweise zum Weiterlesen nach jedem Beitrag, ein umfassender Anhang mit einem Sach-, Bibelstellen- und Personenregister und ein breites Literaturverzeichnis unterteilt in katechetische Literatur, kirchliche Dokumente sowie Modelle und Arbeitshilfen für die Praxis. Wer sich unter einem Handbuch jedoch ein praxisanleitendes und -begleitendes Werk erwartet, wird hier wenig fündig werden, ebenso wie Leser und Leserinnen, die über die Bedeutung von (neuen) Medien und Kommunikationsformen (z. B. Social Media) in der Katechese informiert werden möchten. Wer jedoch einen fundierten Überblick über den aktuellen Forschungsstand in der Katechetik und reflektierte Einblicke in ausgewählte katechetische Praxisbeispiele mit erfahrungsbezogenen Schilderungen erhalten möchte, ist mit diesem Werk für Studium und Praxis bestens bedient.

Wien *Philipp Klutz*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Zucconi, Cesare: Christus oder Hitler? Das Leben des seligen Franz Jägerstätter. Echter Verlag, Würzburg 2011. (296, 16 Seiten teils farb. Abb.) Geb. Euro 24,80 (D) / Euro 25,50 (A) / CHF 37,90. ISBN 978-3-429-03399-6.

Der italienische Historiker und Politologe an der römischen Universität „La Sapienza“ sowie ehrenamtliche Generalsekretär der Gemeinschaft St. Egidio Cesare Zucconi hat 2008 eine Biografie über Franz Jägerstätter (1907–1943) verfasst, die 2010 in französischer und 2011 in deutscher Sprache erschienen ist. Als Grundlage für die Lebensbeschreibung dienten ihm die Arbeiten von Jägerstätter-Biografin Erna Putz. Anhand von ausführlichen Zitaten aus Briefen und Schriften Jägerstätters zeichnet der Autor das Leben und die spirituelle Entwicklung des Landwirts aus St. Radegund bei Braunau nach, der aus Glaubensgründen den Wehrdienst verweigerte und deswegen 1943 enthauptet wurde.

Bedauerlicherweise trüben die Qualität der im Gesamten ansprechend präsentierten Biografie (wenn sie auch nicht ganz frei von Wiederholungen ist) eine Reihe von sachlichen Fehlern: das KZ Mauthausen wurde nicht an der Stelle des Kriegsgefangenenlagers des 1. Weltkriegs errichtet (44); Jägerstätter ist nicht in der Kirche begraben, sondern an der Außenmauer der Kirche (29), und Franz von Assisi ist nicht sein Namenspatron, sondern Francisus Carraciolo (172), …

Zucconis Hauptanliegen besteht in der Darstellung des spirituellen Profils von Franz Jägerstätter. Seine These lautet: „Man hat ihn nicht selten als Pazifisten bezeichnet. In allerster Linie war er ein Gläubiger, der sich von der Macht des Bösen nicht hat bezwingen lassen.“ (8)

Jägerstätter erkannte klar, dass der „Führer“ nach der Seele des Menschen, nach dem ganzen Menschen greift, was nichts anderem als einem religiösen Anspruch gleichkommt. Da kann es für ihn kein Sowohl-als-auch, vielmehr nur ein „Entweder-oder“ geben: Soldat Christi oder Soldat Hitlers. Die wirkliche Auseinandersetzung findet jedoch auf einer noch bedeutenderen Ebene statt: Jägerstätter rückt den Diktator in die Nähe Satans. „Denn Christus und Satan können nicht zu gleicher Zeit in einem Herzen regieren“ (196).

Wenn der Nationalsozialismus eine religiöse, spirituelle Macht ist, dann kann man ihm nur mit spirituellen Waffen begegnen, so die Erkenntnis Franz Jägerstätters (192). Zu den spirituellen Waffen rechnet er Bibel, Liturgie, das Zeugnis der Märtyrer, die Verlautbarungen des Lehramts wie Hirtenbriefe oder die päpstlichen Enzykliken von Pius XI. Das Gebet nimmt bei Jägerstätter einen besonderen Stellenwert ein. Er bringt es in den beachtenswerten Zusammenhang mit der Angst: Angst zu verbreiten und Menschen durch Angst gefügig zu machen war die Stärke der Nationalsozialisten (154). Es ist vor allem das Gebet, das die Angst besiegt,

das Gottvertrauen stärkt und zum Handeln befreit (155).

Zucconi setzt mit seiner Jägerstätter-Interpretation einen Akzent, der sich von den Deutungen als politischer Märtyrer oder Widerstandskämpfer abhebt: „Der christliche Kampf ist in erster Linie ein innerer Kampf, ein Kampf gegen sich selbst, gegen die eigenen Ängste und die eigenen Sünden“ (158). Ob dieser innere Glaubensweg, den Zucconi als Schlüssel- und Angelpunkt für die Entscheidung Jägerstätters hervorstreicht, in seinen Ausführungen nicht doch zu wenig mit dem Alltag Jägerstätters verbunden ist, stellt sich als Anfrage an den Autor. Denn häufig sind für Jägerstätter erst konkrete Erfahrungen (Briefe von Frontsoldaten, Sammlung für das Winterhilfswerk, Zeitungsmeldungen ...) Anlass für seine schriftlichen, geistlichen Reflexionen. Darüber hinaus wird auch bei Zucconi der Zusammenhang von Glaubensentscheidung und Kriegsdienstverweigerung als politischer Konsequenz des Glaubens nicht ersichtlich.

Im Kapitel „Österreich und die österreichische Kirche in den dreißiger Jahren“ verlässt Zucconi das Feld der Jägerstätter-Biografie und beschreibt die kirchliche Lage anhand von Dokumenten, die erst seit kurzer Zeit zugänglich sind. Er wertet die Teile der Akten und der Korrespondenz der päpstlichen Nuntiatur in Wien und des Staatssekretariats in Rom aus. Unter anderem beschreibt er die komplizierte Suche nach einem Nachfolger des 1932 verstorbenen Wiener Kardinals Friedrich Gustav Piffl. Im Gespräch waren der Linzer Bischof Johannes Maria Gföllner, ein Warner vor dem Nationalsozialismus, aber auch Alois Hudal, ein Brückenbauer zum Nationalsozialismus, sowie der hoch geschätzte Linzer Regens Wenzel Grosam, der trotz Ermahnung durch Kardinalsstaatssekretär Eugenio Pacelli das Amt ablehnte. Die Wahl fiel schließlich auf Theodor Innitzer, den Nuntius Marchetti-Selvaggiani noch in den in den 1920er-Jahren als „gut, aber schwach und nachgiebig“ bezeichnet hatte. Im Blick auf das unselige „Heil Hitler“ im März 1938 sollte er recht behalten.

Der Gründer der Bewegung St. Egidio, Andrea Riccardi, hat für Zucconis Werk ein Vorwort verfasst (15–26), in dem er dessen Jägerstätter-Interpretation verstärkt: „Diese Biografie ist nicht zuletzt deshalb von größtem Interesse, weil sie uns ein demütiges und zugleich starkes Christentum zeigt, das sich weder in privater Andacht und Angst vor der weltlichen Macht erschöpft, noch einen konkreten politischen Kampf zu führen beabsichtigt (24).“ Jägerstätter habe in seinem ernsthaft gelebten Christentum begriffen, „dass sich hinter Nationalsozialismus und Krieg nichts anderes als das Böse selbst verbarg.“ (23 f.).

Blindenmarkt *Josef Wallner*

LITURGIEWISSENSCHAFT

◆ Pacik, Rudolf / Redtenbacher, Andreas / Scala, Monika (Hg.): Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg. Band 3/2009/10. Echter Verlag, Würzburg 2011. (332) Pb. Euro 29,80 (D) / Euro 30,70 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-429-03193-0.

Die dritte Nummer des Periodikums der „Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg“ fasst dieses Mal die beiden Jahrgänge 2009 und 2010 zusammen. Sie enthält, wie bereits die beiden vorausgehenden Nummern, Beiträge zur Liturgiewissenschaft und zur Pastoralliturgie bzw. Liturgiepastoral. Die Autoren sind vorwiegend, aber nicht ausschließlich, Mitglieder der „Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg“.

Der Artikel des evangelisch-reformierten Liturgiewissenschaftlers *Alfred Ehrensperger* umkreist aus verschiedenen Blickwinkeln die Thematik der Osternachtsfeier. Dabei geht er auf ökumenische, theologische, historische, biblisch-liturgische und pastoral-praktische Aspekte ein. Er benennt theologische Gemeinsamkeiten zwischen jüdischem Pessach und christlicher Osternachtsfeier. Bei den historischen, detailreichen Hinweisen zur Taufe in der Osternacht spart er interessanterweise die vornizänischen Belege völlig aus (z. B. keine Erwähnung von Tertullians „De baptismo“). Seinen Artikel beschließt er mit einer Beschreibung konkreter Vorschläge zur liturgischen Gestaltung der Ostervigil.

Rudolf Pacik zeigt anhand wichtiger Quellentexte die wesentlichen Momente zur Geschichte der Karfreitags-Fürbitte für die Juden auf. Die neue Fürbitte im außerordentlichen Ritus präsentiert er mit ihren Hintergründen und ihrer durchaus unterschiedlichen Rezeption. Er lässt auch deutlich erkennen, dass ihre Einführung für ihn manche Fragen aufgeworfen hat.

Klaus Peter Dannecker möchte dazu ermutigen, Liturgie zeichen- und symbolgerecht zu feiern: so dass sie ohne viele Erklärungen den Mitfeiernden einen Zugang zu der gefeierten Heilswirklichkeit eröffnet. Er erläutert das mit Hinweisen vor allem zur Kindertaufe, aber auch zur Erwachseneninitiation und Erstkommunionvorbereitung.

Einen ausgesprochen ökumenischen Charakter trägt der Artikel von *Werner Horn*. Er beschreibt nicht nur bisherige wichtige Schritte, Erfolge und Initiativen der ökumenischen Bewegung bezüglich liturgischer Feiern, sondern listet dazu auch manche konkrete Vorschläge auf.

Die Wechselbeziehung von Liturgie und Diakonie wird bei *Monika Scala* mit theologischem Tiefgang und mit besonderem Blick auf das heutige Verständnis dieser Grundvollzüge verdeutlicht. Sie setzt sich vor allem für „heilvolle Symbole" und eine heilvolle Vermittlung der Diakonie in der Liturgie ein.

Der indische Diözesanpriester *Davis Kalapurakkal* präsentiert eine Zusammenfassung seiner Dissertation (im Fach Religionspädagogik) zur lukanischen Gebetskatechese. Sein Text stellt dabei geradezu einen Traktat über das Gebet dar, in dem Ausführungen über die biblische, patristische und kirchenamtliche Bedeutung des Betens ebenso vorhanden sind wie Motivations- und Artbeschreibungen, katechetische Ermunterungen und Leitfäden zum Thema Gebet.

Helmut Krätzl stellt sich dem Problem, dass viele, vor allem junge Christen, die Eucharistie als langweilig empfinden. Er versucht die tiefe Bedeutung der Eucharistie einfach und überzeugend, in ihrer Mannigfaltigkeit zu beschreiben. Er macht darauf aufmerksam, dass jede vertiefte eucharistische Spiritualität die Eucharistie als einmaliges Mysterium erfahrbar machen und zu einer ganz persönlichen Begegnung mit dem Auferstandenen führen muss.

Die Betrachtungstexte von *Helmut Krätzl*, die er auf das musikalische Werk „Die sieben letzten Worte unseres Erlösers am Kreuze" von Joseph Hadyn (Hob XX/1B) abgestimmt hat, stellen das Kreuz und den Gekreuzigten mit tiefgehenden Gedanken als Friedens- und Versöhnungsbringer dar. Dieser Text wurde zusammen mit dem musikalischen Werk bei einem Konzert der „Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg" am 23. März 2010 präsentiert.

Gunda Brüske geht es in ihrem Artikel „‚Ein Stück vom Himmel.' Symbol, Sinn und die geistlichen Sinne in der Liturgie" vor allem um die Beschreibung epiphaner Symbolik, die sich von illustrativer Symbolik abhebt und die sie als „ein Stück vom Himmel" oder mit dem Erfahren eines unmittelbaren Aufblitzens beschreibt. Sie setzt sich für einen angemessenen Umgang mit dieser Symbolik und – unter Verweis auf patristische, aber auch moderne Autoren – für deren Wahrnehmung durch die sogenannten „geistlichen Sinne" ein.

Nach einigen tiefgehenden Ausführungen über die grundsätzlich hohe Bedeutung des Gottesdienstes entlarvt *Eduard Nagel* in seinen Ausführungen über Aus- und Fortbildung liturgischer Laiendienste den einstigen Klerikalismus als etwas allzu Menschliches und weist auf die Würde des liturgischen Dienstes hin. Er gibt bezüglich der liturgischen Dienste eine Reihe von Ratschlägen für eine Kirche von morgen, wobei er sich als sehr praxisorientiert und erfahren zeigt.

Helga Maria Wolf versucht mit Umfrage- und Studienergebnissen die Bedeutung von Frömmigkeit, Religiosität und Brauchtum in der heutigen Bevölkerung zu beschreiben. Sie widmet dabei auch ein Kapitel der Geschichte der religiösen Volkskunde, in deren Zusammenhang sie das religiöse Verhalten in der Gegenwart beobachtet. Der Artikel klingt mit einer Zusammenfassung der vielfältigen Umfrageergebnisse aus.

Der Priester *Michael Perry Okyerefo* aus Ghana gibt mit seiner reichen Erfahrung von Kirche in Afrika und Europa ermutigende Ratschläge für die europäische Pastoral, der er den bislang verbreiteten „Luxus eines Einstationen-Pfarrmodells" nicht empfiehlt. Er hat vielmehr Pfarren vor Augen, die jeweils aus einer Hauptstation und zahlreichen Außenstationen bestehen und unter Einbindung vieler Katechisten und Laiendienste blühen. Vor allem in seinem Heimatland Ghana möchte er die Pfarre nach dem Modell einer Familie betrachten. In seinem Artikel führt er einige Beispiele von inkulturierter Liturgie an.

Die Seminararbeit von *Elisabeth Siegl* über Pius Parsch und seine „volksliturgische" Bewegung zeichnet sich vor allem darin aus, dass sie bei der Beschreibung der Liturgie von St. Gertrud zum Teil sehr detailreiche Informationen und interessante persönliche Berichte von Zeitzeugen anführt.

Der Aufsatz von *Cornelis Kok* erörtert die These, dass in der Liturgie (aber auch außerhalb) die drei Dimensionen von Hören, Feiern und Leben ausgewogen präsent sein müssen. Andernfalls komme es zu problematischen Einseitigkeiten, wie er an Beispielen gut zeigt.

Das Praxismodell Lektorenschulung von *Edgar Josef Korherr* ist eine praktische Hilfestellung, die durch theologische Fachkompetenz, eingebrachte Erfahrungswerte und die einfachen Beispiele besticht. Es kann nur empfohlen werden, dieses Praxismodell umzusetzen.

Insgesamt enthält der dritte Band der „Protokolle zur Liturgie" eine bemerkenswerte Vielfalt von Autoren und Themen, welche die ökumenische Dimension zwischen katholischen und evangelischen Christen (Ehrensperger, Horn) ebenso berücksichtigt wie Beiträge aus Indien (Kalapurakkal) und Ghana (Okyerefo). Der Artikel zu Pius Parsch (Siegl) erinnert an die besondere liturgische Bedeutung von Klosterneuburg, deren „Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft" auch heute offensichtlich rege tätig ist. Die meisten Texte des dritten Bandes greifen aktuelle Fragestellungen im Bereich der Liturgiewissenschaft und Liturgiepastoral auf, sodass viel Aktualitätsbezug vorhanden ist – auch ohne den bewusst weggelassenen Nachrichtenteil.

Lilienfeld *P. Pius Maurer OCist*

MARIOLOGIE

◆ Hofmann, Markus: Maria, die neue Eva. Geschichtlicher Ursprung einer Typologie mit theologischem Potential (Mariologische Studien XXI). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2011. (582) Kart. Euro 44,90 (D) / Euro 46,20 (A) / CHF 59,90. ISBN 978-3-7917-2294-8.

Um die Ausführung dieser Thematik besser einordnen zu können, sei eingangs bemerkt, dass es sich bei dieser Publikation um eine von Manfred Hauke herausgegebene mariologische Studie und speziell um eine von Anton Ziegenaus begleitete Dissertationsarbeit handelt. In der kurzen Vorstellung der Publikation im Klappentext lautet der letzte Satz: „Aus den Erkenntnissen der Entstehungsbedingungen des Motivs kann der Autor zeigen, dass mit dieser Typologie weder eine frauenfeindliche noch eine Maria vergöttlichende Sichtweise verbunden ist." Dass eine solche Interpretationsmöglichkeit überhaupt in Betracht kommen kann, muss wohl aus den Früchten fehlgeleiteter Traditionsbeurteilungen geschlossen werden, zumal es weder der Gottesmutter selber in den Sinn gekommen ist, ein frauenfeindliches und vergötzendes Selbstverständnis zu bekunden, noch dem Lehramt ein Anliegen hätte sein dürfen, etwa eine frauenfeindliche Mariologie abzusegnen. Der Autor dieser Arbeit gedenkt jedenfalls als „Ergebnis" festzuhalten, „dass die Eva-Maria-Typologie in der Lage ist, ein bemerkenswert großes Spektrum von mariologischen Aussagen zu beleuchten und zu ihrer Begründung beizutragen" (524).

Wie das ausführliche und diffizil gegliederte Inhaltsverzeichnis des beinahe 600 Seiten umfassenden Opus erwarten lässt, wird in sehr gründlichen Analysen die Herkunft und traditionsgeschichtlich ausdifferenzierte Konfiguration „Eva-Maria" in deren Fixierung als *Typologie* für ein theologisches Interpretationsprinzip aufgezeigt. Als Stilfigur zielt *Typologie* in mehrere Richtungen: so beispielsweise auf die „Feststellung eines Entsprechungsverhältnisses" (23), ferner begrifflich ausgefaltet als „Überbietung des früheren durch das spätere Geschehen" (22), nicht zuletzt eingesetzt in der speziellen Artikulierung der Eva-Maria-Typologie als „antithetischer Parallelismus" (29).

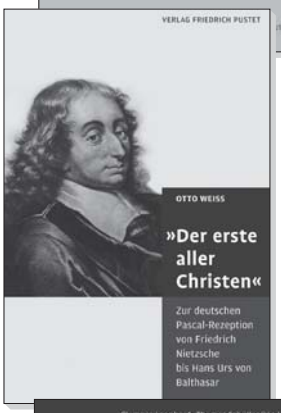
Die spezielle Beschäftigung mit den Verwendungen der Typologie „Maria, die neue Eva" wird kapitelweise geordnet und thematisch abgegrenzt, so eröffnet mit einer Übersicht über „die ersten Erwähnungen des typologischen Vergleichs" (I), weitergeführt durch den Aufweis „einer breiten Rezeption … im 3. Jahrhundert" (II). Die folgenden drei Kapitel widmen sich den alttestamentlichen (III), den in außerkanonischen (IV) wie schließlich in neutestamentlichen Schriften (V) wahrzunehmenden Anknüpfungspunkten für eine Gestaltwerdung der Typologie. Die Kapitel VI und VII konzentrieren sich in einem theologiegeschichtlichen Durchgang (zweites bis viertes Jahrhundert) auf die sich anbietenden Momente der „mariologisch" verdichteten Typologie für die Ausfaltung der Ekklesiologie. Mit dem Kapitel VIII wird auch ein kurzer Blick auf die „häretischen Strömungen" geworfen, freilich unter dem Gesichtspunkt ihrer katalysatorischen Funktion im Dienste einer vom (außerordentlichen) Lehramt (Pius IX. u. Pius XII.) aufgegriffenen Entfaltung, womit sich abschließend das brei-

Sachbücher Neuerscheinungen

Claude Ozankom
Christliche Theologie im Horizont der Einen Welt

Eine besondere Herausforderung für die universale Sendung der Kirche stellt das Phänomen der Globalisierung dar. Wegweisende Antworten auf Fragen nach Toleranz und Identität, nach Inkulturation, nach einer Theologie der Religionen und nach der befreienden Kraft des Evangeliums in den verschiedenen Kontexten.

248 S., kart., ISBN 978-3-7917-2462-1
€ (D) 24,95 / € (A) 25,70 / sFr 35,50



Otto Weiß
„Der erste aller Christen"
Zur deutschen Pascal-Rezeption von Friedrich Nietzsche bis Hans Urs von Balthasar

Blaise Pascal gehört zweifellos zu den ganz Großen in der Geschichte des Christentums. Der geniale Mathematiker und tiefreligiöse „Christozentriker" gilt, mehr noch als Descartes, als „der erste moderne Mensch". Sein Denken ist von bleibender Aktualität.

240 S., kart., ISBN 978-3-7917-2461-4
€ (D) 24,95 / € (A) 25,70 / sFr 35,50

Clemens Leonhard / Thomas Schüller (Hg.)
Tot in die Kirche?
Rechtliche und liturgische Aspekte der Profanierung von Kirchen und ihre Umnutzung zu Kolumbarien

Profanierung oder Umnutzung? Eine aktuelle Handreichung für die Profanierung sowie für teilweise oder vollständige Umwandlung von Kirchengebäuden in Urnengräber. Umfassende rechtliche und liturgische Diskussion sowie eine kritische Analyse gängiger liturgischer Praktiken.

288 S., kart., ISBN 978-3-7917-2463-8
€ (D) 29,95 / € (A) 30,80 / sFr 40,90

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

ter angelegte letzte Kapitel als Bestätigung des „theologischen Potentials der Typologie“ (IX) beschäftigt, wobei im zitierenden Zugriff auf E. Przywara das Thema der „Mittlerschaft und Miterlöserschaft Mariens“ (526 f.) nicht ohne Sympathie beim Namen genannt wird.

Im Sinn einer historisch-positivistischen Sichtung der biblischen wie auch der patristischen und dogmengeschichtlichen Traditionen verdient diese Arbeit gewiss die Bezeichnung einer *Studie*, welche sehr exakt und wissenschaftlich ambitioniert mit Quellen und themenorientierter Literatur arbeitet. Bestärkt wurde ich freilich auch in dem Wunsch, dass dieser Studie eine Hermeneutik des „theologischen Potenzials“ folgen sollte, um nicht aus dem Auge zu verlieren, dass Typologien und Paradigmen stets kontextbezogen in Problematisierungen und Problemlösungsstrategien involviert und diesbezüglich orientierend sind, als memorierte Gestalten aber eine Obsoletheit bestätigen, welche dem Glaubensleben niemals gutgetan hat.

Bad Ischl *Walter Raberger*

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.

Johannes Chrysostomus zu lesen vermittelt nicht nur einen lebendigen Einblick in das kirchliche Leben seiner Zeit, sondern eröffnet Einsichten, die auch 1600 Jahre nach seinem Tod noch aktuell sind und zum Weiterdenken einladen. Die bereits 1995 angenommene und nun posthum mit Ergänzungen des Autors, aber ohne das erst geplante vierte Kapitel veröffentlichte Münsteraner Habilitationsschrift zeigt dies am Beispiel seiner Kontrastierung von weltlichem und geistigem Theater, indem sie die Motive der Theaterpolemik des Kirchenvaters zu ergründen sucht. Methodisch sieht sie sich dabei vor die Schwierigkeit gestellt, den Theaterbetrieb im vierten Jahrhundert, seine Wahrnehmung durch den Prediger und die rhetorische Zuspitzung seiner Kritik zu unterscheiden. Dies geschieht zum einen durch eine genaue Analyse des Begriffs „Theater“, die Heranziehung weiterer zeitgenössischer und historischer Quellen sowie den Rekurs auf die Prinzipien rhetorischer Auseinandersetzung.

Die im *ersten Kapitel* vorgenommene Bestimmung des Sprachgebrauchs klärt, dass „Theater“ bei Chrysostomus – anders als in unserem heutigen Verständnis – zunächst einen öffentlichen Versammlungsort für die Stadtbewohner und sodann die Öffentlichkeit selbst bezeichnet. Diese Grundbedeutung ermöglicht die gleichzeitige Anwendung des Ausdrucks auf den profanen und auf den geistlichen Bereich und damit auch die vergleichende Herausstellung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen den beiden „Theatern“. Näherhin stehen sich das gesamte öffentliche Freizeitangebot wie szenische Darstellungen, Wagenrennen, athletische, musikalische und rhetorische Wettkämpfe sowie Feiern und Spektakel und die Kirche in ihrer Gesamtheit, der Gottesdienst, die Versammlung der Gläubigen, die Predigt, die Mönche, Christus und seine Apostel gegenüber. Damit die Vorstellung, die der Christ auf der Bühne des Lebens gibt, am Ende zur Aufnahme in das himmlische „Theater“, die Gemeinschaft der Heiligen, führt, soll er im Guten ebenso ausdauernd sein wie die Wettkämpfer, sich religiöse Bildung mit gleichem Eifer aneignen wie andere das nutzlose Wissen um Pferde und Reiter, das geistige Theater, d. h. den Gottesdienst und die Mönche, besuchen, aber das Profantheater, Unterhaltungen und die jüdischen Feste meiden, Musikanten und Mimen nicht in das eigene Haus einladen und zwischen dem Benehmen im Theater und in der Kirche unterscheiden: „Applaus gehöre nicht in die Kirche; Lärm passe in die Theater, in die Bäder, zu den feierlichen Umzügen und auf die Marktplätze“ (39).

Johannes Chrysostomos ist weder der erste noch der einzige frühchristliche Kritiker des Theaterwesens, doch hat er „auffallend häufig über das Theater gesprochen“ (81). Das lässt Jacob im *zweiten Kapitel* nach seiner Kenntnis des profanen Theaterwesens und nach den Gründen für dessen vehemente Ablehnung fragen. Die Berücksichtigung der rhetorischen Ausdrucksweise führt ihn im Unterschied zur älteren Literatur, wie z. B. der noch immer wichtigen Biografie von Baur (vgl. 82), zu dem Ergebnis, dass Chrysostomus „kein guter Gewährsmann für eine Darstellung der Geschichte des byzantinischen Theaters“ ist und dies auch nicht sein wollte (87). Seine Kritik gilt vielmehr den spätantiken Gattungen des

Pantomimus und des Mimus, vulgären Formen der Unterhaltung, die den Kirchenvater zur Gleichsetzung von Schauspielerei und Prostitution veranlassen. Für den Prediger liegt – so die These von Jacob – das Problem aber nicht so sehr bei den normalerweise in ihrer Berufswahl unfreien Schauspielern, sondern vielmehr bei den Theaterbesuchern, die sich diese Art der freizügigen Darstellung erwarten, bei ihrer Vorstellungswelt, bei ihrem Verlangen und Begehren (91). Weckung der Leidenschaften und Zeitvergeudung gefährden desgleichen das Publikum von Pferderennen, und wer als Christ die frohen jüdischen Feste mitfeiert, der eignet sich „damit auch die zugrunde liegenden religiösen Überzeugungen an" (122). Dass das zeitgenössische Unterhaltungswesen und insbesondere die jüdischen Feste für Christen so attraktiv sind, ist nach Jacob Ausdruck einer Konfliktsituation zwischen Kirche und Gesellschaft, die aus dem noch weitgehenden Fehlen einer öffentlichkeitswirksamen christlichen Festkultur resultiert.

Für den Theaterbesucher besteht, wie im *dritten Kapitel* explizit reflektiert wird, die eigentliche Gefährdung in der Schaulust und ihren moralischen Implikationen. Letztere ergeben sich für Chrysostomus aus dem wörtlichen Verständnis von Mt 5,28. Bereits das Schauen ist ein Tun, und man kann „nichts moralisch Verwerfliches betrachten …, ohne selbst moralisch schlecht zu handeln" (163). Dagegen schafft das Aufsuchen der Mönche „die Disposition zu einer christlichen Lebensführung" (204). Wo aber die Ideale der Gegenwart – wie in Konstantinopel – ihre Strahlkraft verloren haben, rekurriert der Prediger und Seelsorger Chrysostomus zunächst auf die Zeugen der Vergangenheit und sodann auf die Erweckung der Furcht vor dem göttlichen Gericht und der Hölle als Mittel zur Bewahrung vor der ewigen Strafe. Dabei ist ihm bewusst, dass dieses bei häufiger Verwendung seine Wirkkraft einbüßt.

Die Studie beeindruckt durch die Akribie, mit der sie dem Gebrauch der zentralen Begriffe in ihrem jeweiligen Kontext auf den Grund geht, und die daraus resultierende Differenziertheit der Darstellung. Zugleich gibt sie am Beispiel der Wechselwirkungen zwischen der mit Ausnahme des Märtyrergedächtnisses einseitig geistig-spirituell geprägten christlichen Festkultur und den ausgelassenen öffentlichen Feiern Einblick in das spannungsvolle Ringen um Ausdrucksformen, die sowohl dem Glauben als auch den Empfindungen der Zeit entsprechen. Vor allem aber wäre in unserer vom Sehen geprägten Gegenwart mit Chrysostomus und über ihn hinaus neu über die unterschiedlichen Quellen und Möglichkeiten des Schauens, ihre Wirkungen auf den Menschen und den verantwortlichen Umgang mit ihnen nachzudenken.

St. Pölten *Hilda Steinhauer*

RELIGIONSPÄDAGOGIK

◆ Ziebritzki, Doris: Wir wollen zusammen feiern. Feste der Weltreligionen im Kindergartenjahr. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012. (127, farb. Abb.) Kart. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-451-32576-2.

Das Kindergartenjahr ist in den meisten Kindergärten Österreichs und Deutschlands nach wie vor vom christlichen Jahresfestkreis bestimmt. St. Nikolaus, Advent, Weihnachten und Ostern sind Fixpunkte in der alljährlichen Gestaltung der pädagogischen Arbeit, auch wenn diese Feste mitunter ihren religiösen Gehalt bis auf wenige Reste eingebüßt haben. Dieser Religionsverlust mag einer Unsicherheit geschuldet sein, die durch die zunehmende religiöse Pluralität in Kindertageseinrichtungen entsteht. Wie sollen PädagogInnen auch zugleich Kindern aus nichtreligiösen Familien, christlich sozialisierten Kindern und Kindern mit anderer Religionszugehörigkeit gerecht werden? Der Österreichische Bildungsrahmenplan für elementare Bildungseinrichtungen (2010) bringt diesbezüglich keine Vorschläge während viele Rahmenpläne der Bundesländer Deutschlands die religiöse Bildung über konfessionelle Kindertageseinrichtungen hinaus (wieder) als Bildungsprinzip postulieren.

Doris Ziebritzki zeigt Wege auf, wie in der konkreten Praxis im Kindergarten über die Festgestaltung interreligiöse Bildung verwirklicht werden kann, ohne dabei nichtreligiöse oder fremdreligiöse Kinder zu vereinnahmen oder auszuschließen. „Feste des Jahreskreises eigenen sich besonders gut für einen Zugang zu religiösen Themen."(9) Ziebritzki entwirft Erarbeitungs- und Feiervorschläge für acht ausgewählte Feste der Weltreligionen, wobei sie neben den oben erwähnten christlichen Festen etwa auch Ramadan mit Fastenbrechen, Jom Kippur und

Diwali für die Arbeit mit den Kindern erschließt. Den jeweiligen Planungen setzt die Autorin allgemeine Informationen zu den Festen, deren geschichtlichen Kontext und religiösem Hintergrund voran. Der Aufbau der detailgenauen Einheiten gliedert sich sodann in Vorüberlegungen, Zielsetzungen, benötigte Materialien, Vorbereitungen, konkrete Arbeitsschritte sowie einen Abschluss der Aktivitäten und ist für die direkte Umsetzung mit den Kindern entworfen. Informationen über zentrale religiöse Persönlichkeiten wie Nikolaus, Mohammed oder Buddha, sowie Geschichten sind bereits in kindgerechter Sprache und in Dialogform aufbereitet. Gestalterische Elemente ermöglichen allen Kindern eine Beteiligung am Geschehen, wobei sie je nach Religionszugehörigkeit zu unterschiedlichen Handlungsschritten angeleitet werden. Die Planungen sind mit zahlreichen pädagogischen und theologischen Hinweisen, Religionsvergleichen sowie weiterführenden Literaturempfehlungen durchwachsen. Ziebritzki zeigt auch jeweils Möglichkeiten zur Zusammenarbeit mit den Eltern auf und entwirft einen Elternabend zu den Themen Ramadan und Koran. Den Abschluss des Praxisbuches bilden Kopiervorlagen sowie ein Sachanhang, der noch einmal eine Vertiefung in bisher unerwähnt gebliebene Aspekte der Weltreligionen und deren Verhältnisse zueinander bietet.

Mit diesem Praxisbuch legt Doris Ziebritzki eine Praxishilfe für den Kindergarten vor, die es PädagogInnen in religiösen und nichtreligiösen Einrichtungen ermöglicht, auf ganz konkrete und anschauliche Weise mit allen Kindern gemeinsam religiöse Feste im Jahreskreislauf zu erschließen und zu feiern. Dabei gelingt es ihr erstaunlich gut, Gemeinsamkeiten der Religionen aufzugreifen ohne deren Grenzen zu verwischen. Die Umsetzung der konkreten Vorschläge erfordert keinerlei Vorwissen oder religionspädagogische Kenntnisse, weil die Autorin mit zahlreichen Hintergrundinformationen und Hinweisen sehr sensibel durch die Gestaltung der Aktivitäten mit den Kindern und Eltern führt. Der kindliche Stil der Illustration mag den Eindruck eines niederschwelligen Praxisbuches erwecken, was es auch ist. Zugleich stellt es durch fundierte Informationen und Überlegungen zu den Weltreligionen und deren zentralen Festen eine umfassende Handreichung für die interreligiöse Festgestaltung und Bildung im Kindergarten dar. Ein Buch für jede Einrichtung!

Salzburg *Bettina Brandstetter*

RELIGIONSWISSENSCHAFT

◆ Renz, Andreas / Gharaibeh, Mohammad / Middelbeck-Varwick, Anja / Ucar, Bülent: „Der stets größere Gott". Gottesvorstellungen in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam 7). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2012. (264) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-7917-2427-0.

Die siebte christlich-muslimische Fachtagung des Theologischen Forums Christentum – Islam an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, die vom 4. bis 6. März 2011 stattfand, widmete sich der Frage nach dem Gottesverständnis. Angesichts der bemerkenswerten Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils, dass die Muslime „mit uns den einen Gott anbeten" (LG 16), und zugleich gegebener Differenzen und Konflikte zwischen Christen und Muslimen in einigen Ländern gerät die Frage nach dem „stets größeren Gott" in ein spannendes, ja bedrängendes Feld der Auseinandersetzung. Der vorliegende Band nimmt die Virulenz dieser Frage auf und diskutiert unterschiedliche Aspekte der Gottesfrage (1. Hermeneutische Grundfragen, 2. Mystik, 3. Einheit/Trinität, 4. Genderfrage, 5. Gewalt, 6. Gott-Mensch-Beziehung) jeweils in christlicher und muslimischer Perspektive; ein Beobachterbericht unternimmt am Schluss jedes Abschnitts eine kritische Relecture der beiden Beiträge.

Aus der komplexen Diskussion, die in den insgesamt 21 Beiträgen, Erwiderungen und Stellungnahmen geführt wird, seien einige wenige Überlegungen herausgegriffen. So warnen *Aysun Yaşar* und *Anja Middelbeck-Varwick* in ihrem Kommentar zum Beitrag von *Rešid Hafizović* vor einer zu schnellen Inanspruchnahme „mystischer" Dimensionen und einer „Verabschiedung ‚abstrakter' theologischer Rede" (48), die meint, die Differenz zwischen unterschiedlichen religiösen Traditionen überspringen zu können. *Mouhanad Khorchide* präzisiert das Verständnis der Selbstoffenbarung Gottes im Koran, der „zwar nicht das Wesen Gottes selbst ist […], jedoch mit ihm seit Ewigkeit in Relation steht" (80 f.). Angesichts der Diskussion über die Dreifaltigkeit Gottes regt eine Anmerkung von *Ramzi ben Amara* und *Daniel Bugiel* zur Nachdenklichkeit an: „Der christliche Trinitätsglaube ist eines nicht: unmissverständlich. Häufig geraten Christinnen und

Christen ins Stammeln, wenn in interreligiösen Glaubensgesprächen die Nichtchristen um eine kurze Erläuterung des Trinitätsdogmas bitten" (151). Erhellend ist auch der kritische Hinweis von *Rebeya Müller* zum „Geschlecht" Gottes, das zwar theologisch-analytisch nicht anthropomorph gesehen wird, von den konkreten gesellschaftlichen Hierarchien her aber klar festgelegt ist: „Wichtiger als die grammatikalische Genauigkeit ist aber der dahinter stehende Gedanke der Bevorzugung des Männlichen" (161). Von christlicher Seite ist die Aussage von *Ulrike Bechmann*, dass die Bibel „eine Pluralität an Theologien" (195) bündelt, eine wichtige Voraussetzung zum Umgang mit der Gewaltthematik. Nicht zuletzt hängt auch vom Verständnis der Struktur des Glaubensaktes vieles ab: heißt Glaube „Gott antworten" (*Reinhold Bernhardt*, 222) oder „Ergebung in den göttlichen Willen" (*Andreas Renz / Mohammad Gharaibeh*, 254)?

Angesichts der aktuellen kultur- und religionspolitischen Verschärfung (und vielfach Verzerrung) des interreligiösen Dialogs stellt dieser Sammelband einen wohltuenden – und auch notwendigen – Beitrag zu einer differenzierten und theologisch anspruchsvollen Auseinandersetzung mit einem Kernthema der muslimisch-christlichen Begegnung dar; die Argumentationsfähigkeit und Dialogkultur, wie sie in diesem Band zum Ausdruck kommt, könnte (und sollte) Vorzeichen einer neuen Qualität eines (selbst-)kritischen Miteinanders unterschiedlicher religiöser Traditionen sein.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

SOZIALETHIK

◆ Rieger, Rafael M.: Unternehmerisches Engagement von Orden. Sozialethische Orientierungen für korporatives Wirtschaften (Forum Sozialethik 7). Aschendorff Verlag, Münster 2010. (368) Kart. Euro 29,00 (D) / Euro 29,90 (A) / CHF 50,70. ISBN 978-3-402-10633-4.

Als spirituelle Zentren erfreuen sich Klöster und Ordensinstitutionen seit mehreren Jahren vermehrter Aufmerksamkeit. Wirtschaftliches Handeln von Orden wird dabei oft übersehen. Eben dieses behandelt Rafael M. Rieger OFM in seiner Dissertation.

In der Einleitung (14–42) präzisiert Rieger sein Anliegen: „*Bedingungen* und *Gestaltungsspielräume*" (20) sowie „*eine kritische Reflexion und Rekonstruktion der normativen Bedingungen*" (21) des Wirtschaftens deutscher, katholischer Orden sind Thema der Arbeit. Damit beschreitet er in der Theologie (und darüber hinaus) Neuland.

Im zweiten Kapitel (43–146) legt Rieger die handlungstheoretischen, ökonomischen und juristischen Grundlagen für seine folgenden Ausführungen. Für Orden als korporative Akteure und Marktteilnehmer erweist sich das wirtschaftliche Engagement als „*konkrete Gestaltungsaufgabe im Spannungsverhältnis von Religion und Wirtschaft*" (146).

Kapitel drei (147–246) widmet Rieger der spirituell-religiösen Zielsetzung der Orden. Nach einem ordensgeschichtlichen Überblick geht Rieger auf die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils für die katholische Orden(sökonomie) ein. Darstellungen ausgewählter nachkonziliarer Dokumente und kirchenrechtliche Ausführungen ergänzen diese Ausführungen.

Im Anschluss entwickelt Rieger anhand biblischer Leitmotive „*fünf traditionelle Grundmodelle der Ordensökonomie*" (232). Der kontemplative Rückzug aus der Welt von Modell eins minimiert dessen Wirtschaftstätigkeiten. Modell zwei betont die Gleichwertigkeit von Gebet und Arbeit, was zu teilweise sehr umfangreichen ökonomischen Aktivitäten führt. Modell drei hingegen verknüpft das Ideal der freiwilligen Armut mit dem Missionsauftrag; Einnahmen werden hauptsächlich über die Seelsorge lukriert. Die Ausrichtung an der tätigen Nächstenliebe von Modell vier zeitigt ökonomisch und personell umfangreiches karitatives Engagement. Durch den starken Weltbezug der Mitglieder von Modell fünf kommen diese Orden ohne zusätzliche ökonomische Tätigkeiten aus.

Im vierten und letzten Kapitel (247–329) entwickelt Rieger ethisch-normative Orientierungen für ein sowohl sittlich gutes als auch sittlich richtiges ökonomisches Agieren von Orden anhand des Dreischritts Sehen – Urteilen – Handeln. Möglichst alle Beteiligten sollen die Möglichkeit haben, ihre Sicht einzubringen (Sehen). Diese verschiedenen Wahrnehmungen gilt es zu prüfen, wobei inhaltlich das ökonomische, das moralische und das religiöse Kriterium zu berücksichtigen sind. Um diese bei konkreten Entscheidungen in Einklang bringen zu können, tun Güterabwägungen und Kompromisse not (Urteilen). Als korporative Akteure tragen Orden bei wirtschaftlichem

Engagement Verantwortung – wenn auch eingeschränkte. Individuen sind dadurch nicht frei von Verantwortung, jedoch entlastet (Handeln).

Neben der schlüssigen Gliederung besticht die vorliegende Arbeit durch inhaltliche Präzision. Dem/der LeserIn kommt zugute, dass Rieger nur minimales (Ordens)Wissen voraussetzt. Unterstützend wirkt die gut verständliche Sprache, aufgrund welcher der/die LeserIn auch fachfremden Ausführungen leicht folgen kann. Inhaltlich soll der Ansatz gewürdigt werden, Orden als korporative Akteure zu betrachten. Damit gelingt es Rieger, Orden, Individuen und deren Zusammenspiel in den Blick zu bekommen.

Dennoch seien kritische Anmerkungen gestattet: Klimax des dritten Kapitels stellen die fünf Modelle von Ordensökonomie dar. Wie Rieger zu diesen gelangt, bleibt offen. Rieger orientiert sich an biblischen Leitmotiven, weist jedoch nicht aus, wie er zu diesen kommt. Klare Bezüge zur materialen Einschränkung (deutsche, katholische Orden) sowie zu den Ordensspiritualitäten sucht der/die LeserIn vergeblich. Mögen Riegers Modelle auch sehr plausibel sein, transparent sind sie nicht. Zudem finden sie in den darauffolgenden ethisch-normativen Ausführungen beinahe keine Berücksichtigung.

Als Moralisches Kriterium verweist Rieger auf die „negative Aufmerksamkeit" Oswald von Nell-Breuning. Auch wenn das Anliegen, Orden ethisch nicht überfordern zu wollen, zu unterstützen ist, bleibt fraglich, ob dieses Konzept ausreicht, um dem Sendungscharakter ihrer „charismatischen Lebensform" (204) in ökonomischer Hinsicht gerecht zu werden – insbesondere mit Blick auf die soziale und ökologische Krise der Welt!

Trotz dieser kritischen Anmerkungen ist Riegers Arbeit ein wichtiger (erster) Schritt für die Entwicklung einer theologisch-ethischen Orientierung von korporativem Handeln – nicht nur für den Bereich der Ordensökonomie, sondern auch darüber hinaus.

Linz *Georg Winkler*

SPIRITUALITÄT

◆ 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.

Es gibt sehr verschiedene Zugänge zu Bachs Weihnachtsoratorium – beginnend mit der irritierenden Feststellung, dass eines der berühmtesten Oratorien der Musikgeschichte keines ist. Tatsächlich ist es eine Folge von sechs Kantaten für die evangelischen Gottesdienste an den sechs aufeinander folgenden Feiertagen ab Weihnachten. Dass wir das heute als beinahe dreistündiges Oratorium kennen, hat pragmatische Gründe: Die Aufführung in sechs Kantaten an sechs Tagen würde ein mehrfaches an Kosten erfordern, als eine einzige kompakte Aufführung. Deshalb sind die Kantaten – zum falschen Oratorium gebündelt – als überzeitliches Meisterwerk aus den Kirchen in die Konzertsäle abgewandert, auch von Atheisten und Agnostiker geschätzt und bewundert. Man sollte das nicht als kalte Enteignung sehen, sondern als erfreuliche Ausbreitung spiritueller Schätze in die profane Welt der Kunst.

Auch die Vorgeschichte des Werkes hat profane Irritationen bereit: Der berühmte Eröffnungschor „Jauchzet, frohlocket!" war ursprünglich weltlich gedacht: „Ertönet, ihr Pauken!" war Teil einer Geburtstagskantate für eine polnische Fürstin. Die Pauken sind aus dem Text verschwunden, jedoch in der Partitur verblieben. Dieses in der Musiktheorie so genannte „Parodieverfahren" wurde für weite Teile des Weihnachtsoratorium angewandt: Aus weltlich wurde geistlich – jedoch durchaus stimmig unter Beachtung der Regeln musikalischer Rhetorik. Das große Meisterwerk ist also eine mehrfach umgearbeitete und umgetextete Zusammenfügung – also eine „Komposition" im ursprünglichen Wortsinn. Wer dies und noch viel mehr – vor allem musikalisches Detailwissen samt vielen Notenbeispielen – erfahren will, wird in diesem Taschenbuch gut bedient. Der Autor ist als Dirigent und Publizist mit dem Werk bestens vertraut.

Linz *Peter Paul Kaspar*

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

Berger, Klaus: Priesterweihe auch für Frauen? Aschendorff Verlag, Münster 2012. (222) Geb. Euro 16,80 (D) / Euro 17,30 (A) / CHF 29,90. ISBN 978-3-402-12949-4.

Suermann, Thomas: Die Weisen aus dem Wirtschaftsland? Analyse der Zusammenarbeit von katholischen Diözesen und externen betriebswirtschaftlichen Strategieberatungen (Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster. Reihe II, Band 5). Verlagshaus Monsenstein und Vannerdat OHG, Münster 2012. (562) Pb. Euro 27,50 (D) / Euro 28,30 (A). ISBN 978-3-8405-0055-8.

ANTHROPOLOGIE

Bialas, Volker: Wege und Grenzen. Meditationen über das Leben und die Natur (Wegweisungen 2). EOS Verlag, St. Ottilien 2009. (193) Pb. Euro 14,80 (D) / Euro 15,30 (A). ISBN 978-3-8306-7375-0.

BIBELWISSENSCHAFT

Baumann, Gerlinde / Gillmayr-Bucher, Susanne / Häusl, Maria / Human, Dirk (Hg.): Zugänge zum Fremden. Methodisch-hermeneutische Perspektiven zu einem biblischen Thema (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 25). Internationaler Verlag der Wissenschaften Peter Lang, Frankfurt a. M. u. a. 2012. (262) Geb. Euro 52,95 (D) / Euro 54,50 (A) / CHF 60,00. ISBN 978-3-631-63092-1.

BIOGRAFIE

Henrix, Hans Hermann: Zuspruch aus fremden Quellen. Begegnungen mit Persönlichkeiten aus Judentum und Christentum (topos taschenbücher 807). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2012. (292) Pb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A). ISBN 978-3-8367-807-4.

ETHIK

Heeg, Dietmar / Lücke, Oliver (Hg.): Gelbe Karte! Ethische Fragen an den Sport. Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 2012. (164) Pb. Euro 16,95 (D) / Euro 17,50 (A). ISBN 978-3-7666-1669-2.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Buckenmaier, Achim / Stötzel, Arnold / Weimer, Ludwig: Die sieben Zeichen des Messias. Das eine Volk Gottes als Sakrament für die Welt. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2012. (148) Pb. Euro 16,95 (D) / Euro 17,50 (A) / CHF 25,90. ISBN 978-3-7917-2426-3.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Kraus, Georg: Die Kirche – Gemeinschaft des Heils. Ekklesiologie im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2012. (464) Pb. Euro 34,95 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 49,90. ISBN 978-3-7917-2424-9.

KIRCHENGESCHICHTE

Kranz, Gisbert: Thomas von Kempen. Der stille Reformer vom Niederrhein (topos taschenbücher 795). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2012. (95, 6 s/w Abb.) Pb. Euro 7,90 (D) / Euro 8,20 (A). ISBN 978-3-8367-0795-4.

Leitgöb, Martin: Dem Konzil begegnen. Prägende Persönlichkeiten des II. Vatikanischen Konzils. Mit einem Vorwort von Herbert Vorgrimler (topos taschenbücher 815). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2012. (192, 13 s/w Abb.) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A). ISBN 978-3-8367-0815-9.

Seidel, Peter M.: Michael Helding (1506–1561). Ein Bischof im Dienst von Kirche und Reich (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 157). Aschendorff Verlag, Münster 2012. (XVIII, 429) Geb. Euro 59,00 (D) / Euro 60,70 (A) / CHF 91,50. ISBN 978-3-402-11581-7.

KIRCHENRECHT

Lüdecke, Norbert / Bier, Georg: Das römisch-katholische Kirchenrecht. Eine Einführung. Verlag Walter Kohlhammer, Stuttgart 2012. (279) Pb. Euro 29,90 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-17-021645-7.

LITURGIE

Fuchs, Guido (Hg.): Liturgie konkret plus. Hilfen für die tägliche Messfeier 7. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2012. (CD-ROM) CD-ROM/Online-Abo. Euro 99,00 (D) / Euro 101,80 (A) / CHF 139,00 (Jahresabo). ISBN 2193-5432.

Fuchs, Guido (Hg.): Liturgie konkret plus. Wort-Gottes-Feiern für jeden Tag 7. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2012. (CD-ROM) CD-ROM/Online-Abo. Euro 99,00 (D) / Euro 101,80 (A) / CHF 139,00 (Jahresabo). ISBN 2193-5432.

ÖKUMENE

Birmelé, André / Thönissen, Wolfgang (Hg.): Johannes Calvin ökumenisch gelesen. Bonifatius Verlag, Paderborn 2012. (245) Pb. Euro 26,90 (D) / Euro 27, 70 (A) / CHF 36,90. ISBN 978-3-89710-483-9.

PASTORALTHEOLOGIE

Schrappe, Christine: Personalentwicklung im Bereich Seelsorgepersonal. Ein Schlüsselinstrument zur Gestaltung einer zukunftsfähigen Kirche (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 88). Echter Verlag, Würzburg 2012. (344) Pb. Euro 36,00 (D) / Euro 37,10 (A) / CHF 47,90. ISBN 978-3-429-03462-7.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Grümme, Bernhard / Lenhard, Hartmut / Pirner, Manfred L. (Hg.): Religionsunterricht neu denken. Innovative Ansätze und Perspektiven der Religionsdidaktik. Ein Arbeitsbuch (Religionspädagogik innovativ). Walter Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2012. (264) Pb. Euro 29,90 (D) / Euro 40,90 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-17-021403-3.

SPIRITUALITÄT

Glaser, Anna / Glaser, Lonny (Hg.): Erzbischof Józef Zycinski. Splitter der Hoffnung. Janineum, Wien 2012. (191) Geb. Euro 10,00 (D, A). ISBN 978-3-901194-19-1.

Kreidler-Kos, Martina (Hg.): Von wegen von gestern! Der Lebenskunst großer Frauen begegnen (topos taschenbücher 799). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2012. (144) Pb. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A). ISBN 978-3-8367-0799-2.

Müller, Wunibald: Vom Kusse seines Mundes tunken. Sexualität als Quelle der Spiritualität (topos taschenbücher 802). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2012. (92) Pb. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A). ISBN 978-3-8367-0802-9.

THEOLOGIE

Ebenbauer, Peter / Renhart, Erich (Hg.): Trinität. Die Drei-Einheit Gottes im theologischen und künstlerischen Diskurs (Grazer Universitätsverlag. Allgemeine wissenschaftliche Reihe 28). Leykam Verlag, Graz 2012. (299, zahlr. Abb.) Pb. Euro 24,20 (D) / Euro 24,90 (A) / CHF 42,30. ISBN 978-3-7011-0238-9.

Menke, Karl-Heinz: Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2012. (360, Schutzumschlag) Geb. Euro 34,95 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 49,90. ISBN 978-3-7917-2425-6.

Müller, Thomas Moritz / Schlotthauer, Reiner (Hg.): Gott denkend entdecken. Meilensteine der Theologie (taschenbücher theologie 801). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2012. (375) Pb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A). ISBN 978-3-8367-0801-2.

Pesch, Otto Hermann: Heute Gott erkennen (topos taschenbücher 811). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 42012. (192) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20. ISBN 978-3-8367-0811-1.

Pieper, Josef: Tod und Unsterblichkeit. Herausgegeben von Berthold Wald (topos taschenbücher 793). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2012. (156) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A). ISBN 978-3-8387-0793-0.

Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz

Studienjahr 2011/12

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

Studienabschlüsse im akademischen Studienjahr 2011/12

Angeführt sind die Namen und bisherigen akademischen Grade der AbsolventInnen sowie der Titel und die Fachzugehörigkeit der jeweiligen Qualifikationsarbeit.

a. Promotionen

Berg Helmut, Mag. theol.: Vom Gelde, das dem Leben dient. Aspekte zum lebensdienlichen Umgang mit Geld im Hinblick auf die ökonomische Bedingtheit des Menschen (Christliche Gesellschaftslehre)

b. Lizentiat

Barugize Ferdinand: „Small Christian Communities": Stärkung der Ortskirche an der Basis durch Inkulturation und Dialog im Geist von „Ujamaa" in Kigoma-Tansania (Pastoraltheologie)

c. Magisterium

Aigner Christian: „… bei ihm ist Erlösung in Fülle" (vgl. Ps 130,7). Untersuchung über Genese und Plausibilität der Koppelung von Erstbeichte und Erstkommunion (Liturgiewissenschaft)

Brenn Rosemarie: Das bin ICH! Oder? – Essstörungen und die Suche nach Identität. Moraltheologische Überlegungen und Impulse (Moraltheologie)

Ertlschweiger Doris Katharina: „Talita kum". Subjektwerdung in der Schulpastoral am Beispiel von Orientierungstagen (Katechetik/Religionspädagogik)

Graser Theresia: Schuldbewältigung im Trauerprozess. Über den Umgang und die Bewältigung von Schuld im Kontext der Trauer, verdeutlicht an Phasenmodellen aus Psychologie und Theologie zu Trauer und Versöhnung (Moraltheologie)

Lamplmayr Walter: Seelsorgliche Begleitung demenzkranker Menschen (Pastoraltheologie)

Mattes Linda Joy: God's Chosen. The Old Testament in South African history and politics (Altes Testament)

Mayr Elisabeth, Dr.in phil.: Das Antlitz enthüllt. Eugen Bisers These: Vom ambivalenten Gottesbild zum Gott der bedingungslosen Liebe (Dogmatische Theologie)

Pakina Inga Valentinovna: Lew Nikolajewitsch Graf Tolstoi. Der suchende, unbequeme Glaubende. Sein Leben, nachgezeichnet an Hand seiner religionsspezifischen Werke (Pastoraltheologie)

Preundler Andrea: Die Christen von Bethlehem. Christsein zwischen Israelischer Besatzung und Palästinensischer Autonomie (Christliche Gesellschaftslehre)

Riegler-Sulzbacher Martina: Psalm 37. „Wälze deinen Weg auf JHWH" (Ps 37,5a) (Altes Testament)

Wais Georg, Mag. art.: Die Offiziumsantiphonen der Feste Kreuzauffindung und Kreuzerhöhung (Liturgiewissenschaft)

d. Bakkalaureus / Bakkalaurea der Religionspädagogik

Artner Sarah Johanna
Brandstetter Stefanie
Hahn Dirk Laurentius, Dipl. Verwaltungswirt (FH)
Kaindlstorfer Stefanie
Kirchweger Anna

B. Institut für Kunstwissenschaft und Philosophie ad instar facultatis

Studienabschlüsse im akademischen Studienjahr 2011/12

Angeführt sind die Namen und bisherigen akademischen Grade der AbsolventInnen sowie der Titel und die Fachzugehörigkeit der jeweiligen Qualifikationsarbeit.

a. Magisterium

Gärtner Hermann, Mag. theol. Dr. theol.: Metaphysik in der Vorsokratik. Die ersten Anfänge einer Ersten Philosophie im Spiegel neuerer Fachliteratur (Philosophie)

Halmdienst Sandra: Hegels Rede vom Ende der Geschichte (Philosophie)

Hanl Josef, Mag. art.: Das Motiv der Grenze und seine Erscheinungsformen. Eine Darstellung der A/theologie Mark C. Taylors in Grundzügen (Philosophie)

Höfler Doris: Die Miniaturen des Codex Vindobonensis 2670 der Österreichischen Nationalbibliothek. Narrativik und Visualisierungsstrategien in der Zeit des Umbruchs von körpergebundener Oralität zu Schriftkultur (Kunstwissenschaft)

Prechtl Manfred: Die Charaktertugenden in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles (Philosophie)

Sachsenhofer Wolfgang: Die Linzer Domkrippe von Sebastian Osterrieder und die Tradition der Weihnachtskrippe in Oberösterreich (Kunstwissenschaft)

Stummer Angelika: Das Tor öffnen und eintreten. Kirchenräume erschließen und verstehen. Theoretische Grundlagen und Beispiele aus der Praxis (Kunstwissenschaft/Ästhetik)

Winder Susanne: Esther Stocker – Systemstörerin (Kunstwissenschaft)

b. Bachelor of Arts

Baumgartner Katrin, Dipl.-Päd.in
Brunnhofer Anna Maria
Gintner Andrea Maria
Gumpenberger Herbert, Dr. med.
Herz Eva Maria
Öllinger Cosima
Pilz Victoria
Schmoll Sieglinde
Seriakov Eugenia

C. Veranstaltungen

1. Dies Academicus

Der Dies Academicus der KTU Linz (17. November 2012) fragte nach religiösen Momenten in der Kunst und der ästhetischen Inszenierung von Religion. Er kontrastierte dabei die Perspektive der Kultur- und Medienwissenschaft mit theologischen und soziologischen Ansätzen.

2. Thomas-Akademie

Die Thomas-Akademie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz

(KTU) hatte heuer zwei Höhepunkte. Weihbischof DDr. Helmut Krätzl sprach am 25. Jänner 2012 im Rahmen der traditionellen Veranstaltung über das II. Vatikanische Konzil. Dem Ehrensenator der Katholisch-Theologischen Privatuniversität KommR Dr. Josef Kolmhofer wurde feierlich die Päpstliche Auszeichnung „Komtur vom Orden des Hl. Papstes Silvester I." überreicht.

3. Symposien

Anlässlich des 50. Todestages von Georges Bataille fand an der KTU Linz von 6.–8. Juni 2012 ein internationales Symposium statt. Das Symposium näherte sich dem facettenreichen Denken Batailles im Ausgang von einer breiten Diskussion über dessen im engeren Sinn philosophische Implikationen so umfassend wie möglich, indem es auch die weiteren – soziologischen, theologischen, kulturtheoretischen, kunst-, religions- und literaturwissenschaftlichen – Aspekte in den Blick nahm.

4. Ökumenische Sommerakademie

„Des Menschen Leben ist wie Gras": Eine der aktuellsten Grenzfragen zwischen Medizin, Ethik und Religion behandelte die 14. Ökumenische Sommerakademie im Stift Kremsmünster: Das Lebensende und den Tod. Die Tabuisierung des Sterbens in der Gesellschaft, Sterbehilfe, der Wert des Lebens und die Perspektiven christlicher Hoffnung waren die Themenbereiche der Tagung, welche die Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz zusammen mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich, dem Evangelischen Bildungswerk Oberösterreich, der Linzer Kirchenzeitung, dem Stift Kremsmünster, den Religionsabteilungen des ORF in Fernsehen und Hörfunk, dem Land Oberösterreich sowie dem Medienpartner ORF Oberösterreich vom 11. bis 13. Juli 2012 im Stift Kremsmünster veranstaltete. Folgende Persönlichkeiten konnten als Vortragende gewonnen werden: *Prof. Dr. Klaus Feldmann* (Hannover), *Prof. Dr. Christof Gestrich* (Berlin), *DDDr. Karl Hunstofer* (Wien), *Prof. Dr. Reinhard Merkel* (Hamburg), *Prof.in Dr.in Sigrid Müller* (Wien), *Prof. Dr. Norbert Mutz* (Innsbruck), *Prof. Dr. Michael Rosenberger* (Linz)

D. Publikationen

1. Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge

Bd. 23: Severin J. Lederhilger (Hrsg.), Gerechtigkeit will ich. Christliche Provokation für die Ökonomie. 12. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2010.

Bd. 24: Severin J. Lederhilger (Hrsg.), Auch Gott ist ein Fremder. Fremdsein – Toleranz – Solidarität. 13. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2011.

Bd. 25: Gerlinde Baumann / Susanne Gillmayr-Bucher / Maria Häusl / Dirk Human (Hrsg.), Zugänge zum Fremden. Methodisch-hermeneutische Perspektiven zu einem biblischen Thema.

Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz
Bethlehemstrasse 20, A 4020 Linz

Dies Academicus

Donnerstag, 8. November 2012
14.00–20.00 Uhr

Das Konzil in Linz
Zum Verhältnis von Universal- und Ortskirche

Es war eine Besonderheit des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965), dass die dort versammelten Bischöfe die Kirche zum ersten Mal als Weltkirche wahrnahmen. Das Konzil hat das Verhältnis der Gesamtkirche zu den lokalen Traditionen der Ortskirchen daher ausgewogen und sensibel beschrieben.

Was sind die theologischen Grundlinien dieser Verhältnisbestimmung? Wie lassen sie sich (gesellschafts-)politisch einordnen in Prozesse der Globalisierung und der Ausbildung lokaler Identitäten? Und wie wirkte sich das gesamtkirchliche Konzil in den zurückliegenden 50 Jahren bis heute ganz konkret in der Linzer Ortskirche aus? Diesen Fragen wird der heurige Dies Academicus der KTU Linz nachgehen.

14.00 Uhr
Begrüßung
Rektor Univ.-Prof. Dr. Ewald Volgger OT

14.30 Uhr
Vortrag und Diskussion

Zum Verhältnis von Universal- und Ortskirche nach der Theologie des II. Vatikanums

Univ.-Prof. Dr. Knut Wenzel, Frankfurt/M.

15.30 Uhr
Vortrag und Diskussion

II. Vatikanum – Kirche im Spannungsfeld zwischen globalem Anspruch und lokaler Verwurzelung

Univ.-Prof. Dr. Anton Pelinka, Innsbruck/Budapest

16.30 Uhr
Pause

17.00 Uhr
Statements und Gesprächsrunde

Auswirkungen des II. Vatikanums auf die Linzer Ortskirche

DDr. Helmut Wagner, Linz
Dir.in Mag.a Brigitte Gruber-Aichberger, Linz
Bischof em. Dr. Maximilian Aichern OSB, Linz
Mag.a Helga Schwarzinger, Linz
Univ.-Ass. Dr. Christoph Freilinger, Linz
Univ.-Prof. em. Dr. Günther Rombold, Linz
Dr. Heinz Niederleitner
(Moderation)

anschließend
Buffet

Mitveranstalter:
Forum St. Severin, Institut für Fortbildung der Privaten Pädagogischen Hochschule der Diözese Linz

Um Anmeldung bis zum 31. Oktober 2012 wird gebeten:
Tel. 0732/784293-4139, E-Mail: rektorat@ktu-linz.ac.at

Register

Theologisch-praktische Quartalschrift – 160. Jahr – 1.–4. Heft

Schwerpunktthemen:

Diskurse der Sünde

Franz Gruber: Editorial ... 2–3
Andreas Mertin: Von Sünden und Sündern. Ihre Faszination in der heutigen Kultur 4–10
Erich Garhammer: Rettende Formulierungen. Sünde in der modernen Literatur ... 11–20
Hermann Häring: Es geht ums Ganze. Zur Revision des Opfermodells im Diskurs von Gnade und Sünde ... 21–30
Slavomír Dlugoš
Sigrid Müller: Was ist Sünde? ... 31–39
Johann Pock: Therapiecouch, Pilgerweg und Onlineportal: Neue Orte der Vergebung ... 40–48
Werner Otto: „Dann bist auch Du ein Dieb!" – Ein Projekt mit Jugendlichen über die zehn Gebote ... 49–57

Protest

Franz Gruber: Editorial ... 113–114
Ansgar Klein / Heike Walk: Aufwind für Demokratiebewegungen im Westen? ... 115–123
Christian Führer: Die Friedliche Revolution mit dem Kerndatum 9. Oktober 1989 – Anstiftung zum Weitergehen ... 124–132
Viola Raheb / Ulrike Bechmann: Politische Frauenproteste für Frieden und Demokratie. Die Friedensnobelpreisträgerinnen 2011 ... 133–141
Martha Zechmeister: „Wer stört, wird umgebracht." (Oscar Romero) Leben und sterben wie Jesus Christus im sozialen Kontext Lateinamerikas ... 142–150
Ulrich Ruh: Innerkirchlicher Protest – sinnlos oder notwendig? ... 151–158
Ulrich Berges: Prophetischer Protest im Namen der rettenden Gerechtigkeit ... 159–166

Orte des Konzils heute

Franz Gruber: Editorial ... 225–226
Hans-Joachim Höhn: Verweltlicht? Kirche in der modernen Gesellschaft ... 227–232
Franz Weber: „Zum Leben gekommen." Das Konzil in den Ortskirchen des Südens 233–239
Józef Niewiadomski: Nur auf dem Pulverfass? Verwickelt? Hierarchie zwischen Anspruch und Realität ... 241–247
Basilius J. Groen: Das Konzil, gottesdienstliches Leben und religiöse Volkskultur heute 248–253
Thomas H. Böhm: Das Konzil und die Medien heute ... 254–261
Andreas Renz: Der interreligiöse Dialog. Das Konzil und die Religionen heute ... 262–269
Margit Eckholt: Kein Konzil der Frauen, aber eines mit Frauen. Das Zweite Vatikanum – Frauenperspektiven?! ... 270–277
Teresa Kaineder: Regie und Drehbuch geben wir nicht aus der Hand. Jugend und das Zweite Vatikanum ... 278–283

Vertrauen im Unvertrauten

Franz Gruber: Editorial ... 337–338
Theodor Dierk Petzold: Der unvertraute Körper. Entwicklungspsychologische und physiologische Aspekte der Leiblichkeit. Vertrauen ermutigt ... 339–348
Helmut Krätzl: Rollenumbrüche. Über den Verlust und Wandel der Rollenidentität bei Seelsorgern ... 349–356
Jürgen Bärsch: Unvertraute Liturgie? Wenn Gewohntes reformiert wird. Beobachtungen zur Liturgiereform des Zweiten Vatikanums ... 357–368

Monika Scheidler: Den fremd gewordenen Glauben erschließen? Religionspädagogische Aufgaben im Kontext missionarischer Pastoral 369–380
Franz Gruber: Glaube als Kontingenzbewältigung 381–391
Elisabeth Peeters OCD: „In einer dunklen Nacht ging ich hinaus …“ Zur Mystik des Unvertrauten 392–400

Abhandlungen:

Stefan Altmeyer: Im Anfang war das Wort – sind nun die Worte am Ende? Über religiöse Bildung und die „Fremdsprache Religion“ 58–69
Johannes Marböck: Die Psalmen – ein Strom, der trägt und verbindet Weisung und Gebete unterwegs zur Königsherrschaft Gottes 70–80
Walter Kirchschläger: Wer soll wie Bischof werden? 167–181
Ottmar Fuchs: Der „letzte Großmystiker unserer Literatur“? (Arno Schmidt) Zum 100. Todestag von Karl May 182–191
Bruno Primetshofer: Umfang und Grenzen der Unauflöslichkeit von Ehen 284–290
Johann Maier: Die Bandbreite des Judentums heute 291–299
Hansjürgen Verweyen: Zur Wende im Liturgieverständnis Joseph Ratzingers 401–410
Johannes Marböck: Von der Dynamik des Wortes. Stationen, Erfahrungen und Begegnungen in einer „Expedition Bibel“ 411–422

ThPQ – nachgelesen:

Franz Nikolasch: Zu einer Relektüre der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils 300–303

Rezensionen:

Allen John L., Das neue Gesicht der Kirche. Die Zukunft des Katholizismus *(Roman Siebenrock)* 192
Angenendt Arnold, Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie *(Franz Gruber)* 215
Baltes Gisela / Hartmann Gerhard / Stratmann Maria Andrea, Mit den Heiligen von Tag zu Tag *(Bernhard J. Kagerer)* 331
Büchele Herwig / Pelinka Anton (Hg.), Friedensmacht Europa. Dynamische Kraft für Global Governance? *(Franz Gmainer-Pranzl)* 319
Büchsel Martin / Müller Rebecca (Hg.), Intellektualismus und Mystifizierung mittelalterlicher Kunst. „Kultbild“: Revision eines Begriffs *(Monika Leisch-Kiesl)* 90
Buckenmaier Achim, Ist das noch unsere Kirche? Die Zukunft der christlichen Gemeinde *(Josef Kagerer)* 425
Dassmann Ernst, Die eine Kirche in vielen Bildern. Zur Ekklesiologie der Kirchenväter *(Norbert M. Borengaesser)* 206
Dennemarck Bernd / Hallermann Heribert / Meckel Thomas (Hg.), Von der Trennung zur Einheit. Das Bemühen um die Pius-Bruderschaft *(Burkhard J. Berkmann)* 320
Dohmen Christoph, Mose. Der Mann, der zum Buch wurde *(Werner Urbanz)* 308
Dürr Marion, „Brannte uns nicht das Herz …?“ Struktur und Gestaltung der Wort-Gottes-Feier an Sonn- und Feiertagen am Beispiel der Rollenbücher für das deutsche Sprachgebiet *(Christoph Freilinger)* 94
Eppe Paul, Karl Rahner zwischen Philosophie und Theologie. Aufbruch oder Abbruch? *(Franz Gmainer-Pranzl)* 218
Fleck Carola / Leimgruber Stephan, Interreligiöses Lernen in der Kita. Grundwissen und Arbeitshilfen für Erzieher/-innen *(Bettina Brandstetter)* 100
Frankemölle Hubert, Vater unser – Awinu. Das Gebet der Juden und Christen *(Franz Hubmann)* 310
Fuchs Ottmar, Im Raum der Poesie. Theologie auf den Wegen der Literatur *(Karl-Josef Kuschel)* 104
Fuchs Ottmar, Wer's glaubt, wird selig. Wer's nicht glaubt, kommt auch in den Himmel *(Monika Udeani)* 307
Gaisbauer Hubert / Volgger Ewald, Ruhig und froh lebe ich weiter. Älter werden mit Johannes XXIII. *(Christoph Freilinger)* 211

Gerhards Albert, Wo Gott und Welt sich begegnen. Kirchenräume verstehen *(Christoph Freilinger)* 321
Großruck Johann, Benediktinerstift Lambach im Dritten Reich 1938–1945. Ein Kloster im Fokus von Hitlermythos und Hakenkreuzlegende *(Rudolf Zinnhobler)* 86
Heinemann Christoph (Hg.), Gottes Wort im Kirchenjahr 2012. Das Werkbuch für Verkündigung und Liturgie. Lesejahr B – Band 1: Advent bis 7. Sonntag *(Bernhard J. Kagerer)* 93
Heinemann Christoph (Hg.), Gottes Wort im Kirchenjahr 2012. Beiheft zur Liturgie. Lesejahr B – Band 1: Advent bis 7. Sonntag *(Bernhard J. Kagerer)* 93
Heinemann Christoph (Hg.), Gottes Wort im Kirchenjahr 2012. Lesejahr B - Band 1: Advent bis 7. Sonntag. DIGITAL *(Bernhard J. Kagerer)* 93
Heither Theresia, Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern: Mose *(Franz Hubmann)* 99
Hoff Gregor Maria, Ekklesiologie *(Ansgar Kreutzer)* 423
Hoff Gregor Maria (Hg.), Endlich! Leben und Überleben *(Franz Gruber)* 195
Hofmann Markus, Maria, die neue Eva. Geschichtlicher Ursprung einer Typologie mit t heologischem Potential *(Walter Raberger)* 431
Honnefelder Ludger, Welche Natur sollen wir schützen? Über die Natur des Menschen und die ihn umgebende Natur *(Michael Rosenberger)* 426
Hüppauf Bernd, Vom Frosch. Eine Kulturgeschichte zwischen Tierphilosophie und Ökologie *(Michael Rosenberger)* 198
Jacob Christoph, Das geistige Theater. Ästhetik und Moral bei Johannes Chysostomus *(Hilda Steinhauer)* 433
Jena Günter, Brich an, o schönes Morgenlicht. Das Weihnachtsoratorium von Johann Sebastian Bach *(Peter Paul Kaspar)* 437
Kaul Bettina, Taufpastoral – zwischen kirchlicher Tradition und menschlicher Erfahrung. Pastoraltheologische und liturgiewissenschaftliche Untersuchungen *(Eva-Maria Faber)* 201
Kaupp Angela / Leimgruber Stephan / Scheidler Monika (Hg.), Handbuch der Katechese. Für Studium und Praxis *(Philipp Klutz)* 427
Keel Othmar, Jerusalem und der eine Gott. Eine Religionsgeschichte *(Werner Urbanz)* 197
Kim Sung Ryul, Gott in und über den Religionen. Auseinandersetzung mit der „pluralistischen Religionstheologie“ und das Problem des Synkretismus *(Franz Gmainer-Pranzl)* 102
Kluger Florian, Benediktionen. Studien zu kirchlichen Segensfeiern *(Christoph Freilinger)* 322
Köhlmoos Melanie, Altes Testament *(Werner Urbanz)* 311
Kranemann Benedikt / Raschzok Klaus (Hg.), Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts. Band I und II *(Christoph Freilinger)* 325
Krätzl Helmut, … und suchen dein Angesicht. Gottesbilder – Kirchenbilder *(Susanne Gillmayr-Bucher)* 103
Krätzl Helmut, Mein Leben für eine Kirche, die den Menschen dient *(Josef Kagerer)* 87
Kreutzer Ansgar, Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie *(Margit Eckholt)* 315
Krieg Matthias / Schmid Konrad (Hg.), bibel(plus) – erklärt. Der Kommentar zur Zürcher Bibel *(Michael Zugmann / Werner Urbanz)* 82
Leisch-Kiesl Monika / Schwanberg Johanna (Hg.), Was spricht das Bild? Gegenwartskunst und Wissenschaft im Dialog *(Manfred Seifriedsberger)* 91
Leitgöb Martin, Alfons von Liguori. Lehrer des Gebetes und der Barmherzigkeit *(Otto Weiß)* 211
Lienau Detlef, Sich fremd gehen. Warum Menschen pilgern *(Michael Rosenberger)* 213
Lill Rudolf, Die Macht der Päpste *(Rudolf Zinnhobler)* 201
Lintner Martin M., Den Eros entgiften. Plädoyer für eine tragfähige Sexualmoral und Beziehungsethik *(Michael Rosenberger)* 97
Loffeld Jan, Das andere Volk Gottes. Eine Pluralitätsherausforderung für die Pastoral *(Hildegard Wustmans)* 325
Loretan Adrian (Hg.), Religionsfreiheit im Kontext der Grundrechte *(Gerlinde Katzinger)* 89
Lüning Peter, Ökumene der kleinen Schritte. Unterwegs zur Einheit der Christen *(Josef Kern)* 98
Lux Rüdiger, Hiob. Im Räderwerk des Bösen *(Felix Gradl OFM)* 312
Mbogu Nicholas Ibeawuchi, Christology and Religious Pluralism. A Review of John Hick's Theocentric Model of Christology and the Emergence of African Inculturation Christologies *(Franz Gmainer-Pranzl)* 217
Meurer Franz / Otten Peter, Wenn nicht hier, wo sonst? Kirche gründlich anders *(Monika Udeani)* 204

Meyer-Ahlen Stefan, Ethisches Lernen. Eine theologisch-ethische Herausforderung im Kontext der pluralistischen Gesellschaft *(Alexander Eichinger)* ... 318
Nayak Anand, Anthony de Mello. Sein Leben, seine Spiritualität *(Walter Weinberger OSB)* ... 214
Nedumkallel Joseph, Was ist das eigentlich: die ‚Universalkirche'. Kritische Metareflexion einer postkonziliaren Debatte *(Franz Gmainer-Pranzl)* ... 85
Ozankom Claude (Hg.), Katholizität im Kommen. Katholische Identität und gegenwärtige Veränderungsprozesse *(Josef Kern)* ... 331
Pacik Rudolf / Redtenbacher Andreas / Scala Monika (Hg.), Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg. Band 3/2009/10 *(P. Pius Maurer OCist)* ... 429
Peters Bergit, LiebesArten. Im theologischen Gespräch mit Ingeborg Bachmann *(Joachim Wittkowski)* ... 105
Philipp Thomas, Wie heute glauben? Christsein im 21. Jahrhundert *(Martin Kirschner)* ... 196
Pieper Josef, Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat (Josef Kern) ... 207
Porzelt Burkard, Grundlinien biblischer Didaktik *(Heike Lindner)* ... 313
Preglau-Hämmerle Susanne (Hg.), Katholische Reformbewegungen weltweit *(Franz Gruber)* ... 308
Redaktion RGG^4 (Hg.), Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft nach RGG^4 *(Bernhard J. Kagerer)* ... 86
Renz Andreas / Gharaibeh Mohammad / Middelbeck-Varwick Anja / Ucar Bülent, „Der stets größere Gott". Gottesvorstellungen in Christentum und Islam *(Franz Gmainer-Pranzl)* ... 435
Rieger Rafael M., Unternehmerisches Engagement von Orden. Sozialethische Orientierungen für korporatives Wirtschaften *(Georg Winkler)* ... 436
Roebben Bert, Religionspädagogik der Hoffnung. Grundlinien religiöser Bildung in der Spätmoderne *(Alfred Habichler)* ... 304
Schmidhuber Martina, Der Prozess personaler Identitätsbildung und die Rolle von Institutionen. Eine philosophisch-anthropologische Untersuchung *(Franz Gmainer-Pranzl)* ... 208
Schneider Gerhard, Auf dem Fundament von Dogma und Geschichte. Der pastoraltheologische Entwurf Franz Xaver Arnolds (1898–1969) *(Philipp Müller)* ... 327
Schockenhoff Eberhard, Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen *(Werner Wolbert)* ... 82
Schulte Andrea / Widl Maria (Hg.), Die konfessionelle Schule. Herausforderungen und Perspektiven zwischen Erbe und Auftrag *(Anton Bucher)* ... 101
Sill Bernhard / Kürzinger Reinhard (Hg.), Vaterunser. Beterinnen und Beter in der Gebetsschule Jesu. Mit Bildern von Karin Haslinger *(Bernhard J. Kagerer)* ... 215
Stinglhammer Hermann, Einführung in die Schöpfungstheologie *(Franz Gruber)* ... 84
Verweyen Hansjürgen, Anselm von Canterbury (1033–1109). Denker, Beter, Erzbischof *(Artur R. Boelderl)* ... 209
Vierlinger Rupert, Steckbrief Gesamtschule *(Andreas Kaltseis)* ... 330
Volgger Ewald / Urban Albert (Hg.), Liturgie und Versöhnung. Wege des Heils *(Harald Buchinger)* ... 95
Weikmann Hans Martin / Wertgen Werner (Hg.), Gemeindereferentinnen und Gemeindereferenten. Profil einer professionellen Pastoral *(Johannes Panhofer)* ... 205
Wustmans Hildegard, Balancieren statt ausschließen. Eine Ortsbestimmung von Frauenritualen in der Religions- und Pastoralgemeinschaft der Kirche *(Irmgard Klein)* ... 329
Ziebritzki Doris, Wir wollen zusammen feiern. Feste der Weltreligionen im Kindergartenjahr *(Bettina Brandstetter)* ... 434
Zucconi Cesare, Christus oder Hitler? Das Leben des seligen Franz Jägerstätter *(Josef Wallner)* ... 428
Zugmann Michael, Missionspredigt in nuce. Studien zu 1 Thess 1,9b–10 *(Christina Kreinecker)* ... 314

Eingesandte Schriften ... 108, 220, 333, 438

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema:	Katholisch – festgelegt, umstritten, nachgefragt
Rainer Bucher:	„Sie sind nicht mehr katholisch!“ Kampf um die Definitionsmacht
Thomas Söding:	Schrift und Tradition. Ekklesiologie und Bibeltheologie
Karl Gabriel:	Die Religion der Stunde? Zur Soziologie des Katholizismus
Günther Wassilowsky:	Der katholische Glaube im Spiegel der Katechismen

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/92022-330 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Postgiro Nürnberg 6969-850 BLZ 760 100 85 Bayer. Hypobank Regensburg 6 700 505 292 BLZ 750 203 14 Sparkasse Regensburg 208 BLZ 750 500 00
In Österreich	Theologisch-praktische Quartalschrift in der Katholisch-Theologischen Privatuniversität, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz, Tel. 070/784293-4142, Fax -4156, E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at oder Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/92022-330, E-Mail: verlag@pustet.de oder über den Buchhandel
Einzahlung	Sparkasse Oberösterreich BLZ 20320 Nr. 18 600-001 211
Im Ausland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/92022-330 oder über den Buchhandel In der Schweiz über den Buchhandel oder bei Verlagsauslieferung Herder Basel, Muttenzerstraße 109, CH 4133 Pratteln 2

Bezugspreise ab Jahrgang 2010	Jahresabonnement	Einzelheft
Bundesrepublik Deutschland und Ausland	Euro 35,00	Euro 10,00
Österreich	Euro 35,00	Euro 10,00
Schweiz	sFr 58,50	sFr 18,50

Versandkosten werden zusätzlich verrechnet.
Studenten erhalten gegen Studiennachweis Ermäßigung.
Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich.
Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Halbjahresende, jeweils zum 31. Mai bzw. 30. November vorgenommen werden.

Theologisch-praktische Quartalschrift
ISSN 0040-5663

Medieninhaber (Verleger): Friedrich Pustet KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg
Redaktion: Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz, Tel. 0732/784293-4142, Fax -4156
E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at
Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Satzerstellung: Mag. Bernhard Kagerer, Ritzing 3, A 4845 Rutzenmoos
Herstellung: Friedrich Pustet KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg
Anzeigenverwaltung: Verlag Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg

Theologisch-praktische Quartalschrift

Jedes Heft der Theologisch-praktischen Quartalschrift greift aktuelle Schwerpunktthemen auf, versammelt kompetente Autorinnen und Autoren und versucht eine lebendige Verbindung unterschiedlichster Gesichtspunkte aus Religion, Kirche und Gesellschaft zu leisten. Der Rezensionsteil informiert über neueste theologische Literatur.

Einzelhefte können zum Preis von € (D) 10,– / € (A) 10,– / sFr 18,50 beim Verlag bestellt werden:

Orte des Konzils heute, Heft 3/2012
Höhn, *Verweltlicht?* ◆ Weber, *»Zum Leben gekommen«* ◆ Niewiadomski, *Hierarchie zwischen Anspruch und Realität* ◆ Groen, *Das Konzil, gottesdienstliches Leben und religiöse Volkskultur* ◆ Böhm, *Das Kozil und die Medien heute* ◆ Renz, *Das Konzil und die Religionen heute* ◆ Eckholt, *Kein Konzil der Frauen, aber eines mit Frauen* ◆ Kaineder, *Jugend und das Zweite Vatikanum*

Protest, Heft 2/2012
Klein / Walk, *Aufwind für Demokratiebewegungen* ◆ Führer, *9. Oktober 1989 - Anstiftung zum Weitergehen* ◆ Raheb / Bechmann, *Politische Frauenproteste* ◆ Zechmeister, *»Wer stört, wird umgebracht« (Romero)* ◆ Ruh, *Innerkirchlicher Protest - sinnlos oder notwendig?* ◆ Berges, *Prophetischer Protest*

Diskurse der Sünde, Heft 1/2012
Mertin, *Von Sünden und Sündern* ◆ Garhammer, *Rettende Formulierungen* ◆ Häring, *Es geht ums Ganze – Gnade und Sünde* ◆ Dlugoš / Müller, *Was ist Sünde?* ◆ Pock, *Neue Ort der Vergebung* ◆ Otto, *»Dann bist auch du ein Dieb!«* ◆ Altmeyer, *»Fremdsprache Religion«* ◆ Marböck, *Die Psalmen – Ein Strom, der trägt*

Stille, Heft 4/2011
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*

Religiöse Bewegungen, Heft 3/2011

Seelsorge in Extremsituationen, Heft 2/2011

Schönheit im Fragment, Heft 1/2011

Wem gehören die Sakramente?, Heft 4/2010

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Zum Verständnis des „Weltkatechismus“

Florian Kolbinger /
Marianne Schlosser (Hg.)
Quellenband zum Katechismus der Katholischen Kirche

632 S., mit CD-ROM, Hardcover
ISBN 978-3-7917-2474-4
€ (D) 29,95 / € (A) 30,80 / sFr 40,90

Papst Benedikt XVI. hat für 2012 / 2013 ein „Jahr des Glaubens“ ausgerufen, das am 11. Oktober 2012 eröffnet wird. Nach seinem Wunsch soll dieses Jahr u. a. durch ein vertieftes Studium des Katechismus der Katholischen Kirche einen wesentlichen Beitrag zur „Wiederentdeckung des Glaubens“ leisten.

Der vorliegende Quellenband bietet in deutscher Übersetzung alle Texte, auf die sich der Katechismus bezieht: Texte aus Lehrdokumenten, der Kirchenväter und der kirchlichen Tradition.
Für alle, die sich vertieft mit dem Glauben der Katholischen Kirche beschäftigen möchten, insbesondere für Studierende, Lehrer oder in Katechese und Erwachsenenbildung Tätige ist dieses Arbeitsbuch ein hervorragendes Hilfsmittel.

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de